

Michel Foucault

Es importante acuñar una noción de poder que no haga exclusiva referencia al gubernativo, sino que contenga la multiplicidad de poderes que se ejercen en la esfera social, los cuales se pueden definir como poder social. En *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault es más claro que en otros textos en su definición del poder; habla del subpoder, de "una trama de poder microscópico, capilar", que no es el poder político ni los aparatos de Estado ni el de una clase privilegiada, sino el conjunto de pequeños poderes e instituciones situadas en un nivel más bajo. No existe un poder; en la sociedad se dan múltiples relaciones de autoridad situadas en distintos niveles, apoyándose mutuamente y manifestándose de manera sutil. Uno de los grandes problemas que se deben afrontar cuando se produzca una revolución es el que no persistan las actuales relaciones de poder. El llamado de atención de Foucault va en sentido de analizarlas a niveles microscópicos.

Para el autor de *La microfísica del poder*, el análisis de este fenómeno sólo se ha efectuado a partir de dos relaciones: 1) Contrato - opresión, de tipo jurídico, con fundamento en la legitimidad o ilegitimidad del poder, y 2) Dominación - represión, presentada en términos de lucha - sumisión. El problema del poder no se puede reducir al de la soberanía, ya que entre hombre y mujer, alumno y maestro y al interior de una familia existen relaciones de autoridad que no son proyección directa del poder soberano, sino más bien condicionantes que posibilitan el funcionamiento de ese poder, son el sustrato sobre el cual se afianza. "El hombre no es el representante del Estado para la mujer. Para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño relaciones de dominación bien específicas que tienen su configuración propia y su relativa autonomía".

El poder se construye y funciona a partir de otros poderes, de los efectos de éstos, independientes del proceso económico. Las relaciones de poder se encuentran estrechamente ligadas a las familiares, sexuales, productivas; íntimamente enlazadas y desempeñando un papel de condicionante y condicionado. En el análisis del fenómeno del poder no se debe partir del centro y descender, sino más bien realizar un análisis ascendente, a partir de los "mecanismos infinitesimales", que poseen su propia historia, técnica y táctica, y observar cómo estos procedimientos han sido

colonizados, utilizados, transformados, doblegados por formas de dominación global y mecanismos más generales.

En Los intelectuales y el poder, Foucault argumenta que después de mayo de 1958, los intelectuales han descubierto que las masas no tienen necesidad de ellos para conocer --saben mucho más--, pero existe un sistema de dominación que obstaculiza, prohíbe, invalida ese discurso y el conocimiento. Poder que no sólo se encuentra en las instancias superiores de censura sino en toda la sociedad. La idea de que los intelectuales son los agentes de la "conciencia" y del discurso forma parte de ese sistema de poder. El papel del intelectual no residiría en situarse adelante de las masas, sino en luchar en contra de las formas de poder allí, donde realiza su labor, en el terreno del "saber", de la "verdad", de la "conciencia", del "discurso"; el papel del intelectual consistiría así en elaborar el mapa y las acotaciones sobre el terreno donde se va a desarrollar la batalla, y no en decir cómo llevaría a cabo. En La microfísica del poder indica que "el poder no es un fenómeno de dominación masiva y homogénea de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre otros, de una clase sobre otras; el poder contemplado desde cerca no es algo dividido entre quienes lo poseen y los que no lo tienen y lo soportan. El poder tiene que ser analizado como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allá, no está nunca en manos de algunos. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes circulan los individuos quienes están siempre en situaciones de sufrir o ejercitar ese poder, no son nunca el blanco inerte o consistente del poder ni son siempre los elementos de conexión. El poder transita transversalmente, no está quieto en los individuos". Aunque este párrafo pudiera hacer pensar que Foucault disuelve, desintegra el principal tipo de poder, el estatal, o que no lo reconoce, en otro apartado habla del concepto de subpoder, de los pequeños poderes integrados a uno global. Reconoce al poder estatal como el más importante, pero su meta es tratar de elaborar una noción global que contenga tanto al estatal como aquellos poderes marginados y olvidados en el análisis.

Michel Foucault: Poder, autonomía, rebelión

Se podría decir, para concluir, que el problema a la vez político, ético, social y filosófico que hoy se nos plantea no es intentar liberar al individuo del Estado y de sus instituciones, sino liberarnos nosotros del Estado y del tipo de individualización que este conlleva. Debemos promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos.

Michel Foucault, "Por qué estudiar el poder: La cuestión del sujeto".

Foucault mostraba que la vieja alternativa entre resistencia y revolución estaba muerta: sólo resisitendo se podía transformar; la revolución no es un mito abandonable, sino una práctica que desplegar mediante una destrucción activa de las redes de poder, singulares y colectivas, en las cuales estábamos presos.

Toni Negri, "Tres encuentros con Michel Foucault".

Aún es posible encontrar, entre los estudios sobre la obra escrita de Michel Foucault, expresiones del tipo "su libro más brillante", "el texto más completo y original", "su trabajo más representativo",... Semejante honor (es un decir) recae en diferentes títulos, en función de la perspectiva desde la que escriba el o la comentarista. En cualquier caso "Las palabras y las cosas; una arqueología de las ciencias humanas", "Vigilar y castigar" o "La inquietud de sí" aventajan en votos y cariños a otros textos, anteriores y posteriores, o a otros trabajos considerados (normalmente en base a su formato) menores. Son tres títulos que, independientemente de cual se entienda merecedor del mejor epíteto, suelen igualmente aparecer como los puntos álgidos de las diferentes etapas en que se ordena la obra de Foucault. Aún prescindiendo de los elogios, recoger estas tres coordenadas para situar las tres fases en que suele dividirse el devenir^[1] del pensamiento de foucaultiano, no deja de ser, en cierta medida, incoherente respecto a dicho pensamiento. A menos, eso

sí, que tales fases no sean consideradas como compartimentos estancos y que el estudio, comentario, reflexión o uso de Foucault se impregne de la voluntaria falta de nitidez, la permeabilidad, el movimiento de todas las fronteras[2]. A menos que el propio estudio, comentario, reflexión o uso de Foucault se sitúe en el eje mismo del combate, no sólo contra esas distinciones, sino contra la linealidad meramente cronológica, contra "la" historia de su pensamiento, contra "el" desarrollo del mismo.

En coherencia con sus propósitos se debiera intentar leerlo y, sobre todo, pensarlo, pensando la diferencia, lo otro, la dispersión,... Y atendiendo a ellos. A ellos y a sus nociones tanto de documento como de discurso[3] y acontecimiento discursivo.

Mirar y emplear, entonces, la red que, discontinua, se extiende desde "Historia de la locura en la época clásica" a "La inquietud de sí (Historia de la sexualidad III)"; pero desde el interior de los bucles de distintas olas a pique de romper. Desde la perspectiva de la secuencia, de un movimiento en el que se suceden y encadenan datos, conceptos, ideas, dudas,... que retornan y reaparecen en diferentes momentos, reelaborados, pronunciados con otro tono, protagonizando otra inflexión,... Pensar, pues, esos ciclos -discursivos, al fin y al cabo- como corresponde a esa lógica paradójica que caracteriza al acontecimiento: como series distintas y regulares, articuladas entre sí y que, merced a la propia noción de acontecimiento discursivo, pueden recorrerse de un lado a otro, pasando en distintos sentidos de una a otra. Acercarse, pues, no a cada libro como hecho, seductor, consistente pero, al fin y al cabo, transitorio; sino a sus obras como acontecimiento(s) que se alarga, entrecruza sendas, huye de la foto fija y cuya densidad es difícil de calibrar.

Acontecimiento.

El pensamiento de Foucault palpita en torno a esa noción. De ella extrae su fuerza. Surgida en el seno de "El orden del discurso" como oposición a procedimientos de control y delimitación del propio discurso (como el comentario), restituye a aquel su carácter dinámico y se enfrenta al intento de dominar una de sus dimensiones: 'aquella de lo que acontece y del azar'[4].

Con ella se alza contra la filosofía de la historia basada en la idea de continuidad, tratando precisamente de superar la alternativa continuidad - discontinuidad[5]. Una noción singular, sin duda, que arremete contra la línea de flotación de la "vieja historia" tanto como contra la de las filosofías del sujeto y el tiempo.

Sobre los principios de trastocamiento, discontinuidad, especificidad y exterioridad; enfrentando las nociones de acontecimiento, serie, regularidad y condición de posibilidad a las tradicionales de creación, unidad, originalidad y significación; Foucault pergueña una 'pequeña (y quizás odiosa) máquina que permite introducir en la misma raíz del pensamiento, el azar, el discontinuo y la materialidad'[6].

Una máquina que revoluciona la historia y la filosofía atacando el mito del progreso que las unía. Una máquina que rompe la división entre historia de los hechos e historia de las ideas, entre idealismo y positivismo, entre libertad del sujeto trascendental y necesidad del objeto empírico. Una máquina que se enfrenta al principio de inteligibilidad histórica que consiste en despreciar el evento[7]. Una máquina que se erige 'envite común del análisis histórico y de la crítica política'[8].

Y una máquina, en fin, que (nos) permite romper el continuo que la cronología desearía imponer y abordar los dos procedimientos metodológicos practicados por Foucault en sus investigaciones, no siguiendo una secuencia delimitada e inamovible, sino pasando de uno a otro y ensayando distintas articulaciones entre arqueología y genealogía.

Arqueología y genealogía.

El espacio de convivencia, si se quiere, más nítido entre una y otra metodología se encuentra precisamente en el ya citado "El orden del discurso". En el diseño de algunos proyectos para el análisis de las instancias del control discursivo, que en él se hace, se dan la mano las tareas nunca separables de la crítica y la genealogía: el análisis de los procesos de enrarecimiento, reagrupamiento, unificación,... de los

discursos y la formación dispersa, discontinua y regular de estos. Entre una y otra empresa, afirma el propio Foucault, 'la diferencia no es tanto de objeto o de dominio como de punto de ataque, de perspectiva y de delimitación'[9].

Bajo la primera se engloba el conjunto de investigaciones encaminadas a analizar los diferentes procedimientos de control del discurso, en cuanto que condiciones de posibilidad del propio discurso. La segunda acoge el conjunto de proyectos tendentes al análisis de los mecanismos, de las formas de generación de los discursos, en relación a determinadas prácticas sociales.

Trascendiendo las barreras de este texto, una engloba el intento de reconstrucción de las condiciones de posibilidad de la propia experiencia; mientras que otra se centra en el estudio de los mecanismos y procedimientos de cambios, modificaciones o nacimiento de los acontecimientos.

La crítica de raíz kantiana que engarza con la genealogía de raíz nietzscheana en El orden del discurso, está presente con anterioridad en el intento de elaboración de una historia sin sujeto, pero a la par del sujeto, encarnado en la(s) arqueología(s) foucaultiana(s). Arqueología que encara la formación de los objetos del discurso[10], especialmente la constitución del ser humano como objeto de una serie de ciencias (y sus consiguientes discursos) positivas. Arqueología que encara los vestigios intentando discernir la verdad y el sujeto que a través de ellos se estructura, yendo más allá del propio documento.

Son los momentos, incoables completamente bajo un solo título, de la muerte del hombre, del intento de acabar con el antropocentrismo sobre el que se erigen y apoyan tanto la concepción unitaria y teleológica de la historia, como las ciencias humanas en general. Momentos de crítica feroz a una racionalidad moderna cimentada sobre un mito: el del sujeto soberano.

El análisis dualista y negativo de "lo otro", "lo distinto", realizado por Foucault desde esta perspectiva crítica, se ve complementado por la irrupción de la orientación genealógica que cuestiona toda una serie de supuestos de la obra anterior a El

orden del discurso. Desde esta perspectiva construye una analítica que se desmarca de la presentación en términos negativos del poder (exclusión frente a inclusión, locura frente a razón,...). La genealogía, afirma, refiere "a las series de la formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder de afirmación. Y entiendo por esto no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas"[11].

De Vigilar y Castigar a La voluntad de saber.

Tanto Vigilar y Castigar como La voluntad de saber suponen una ruptura con la tradicional "teoría del poder". Insertos, como su obra anterior y posterior, en una ontología de la actualidad, en una crítica histórico-política de la verdad, en la tensión historia-sujeto, en la indisociabilidad de discurso y acción, saber y poder; son todo menos un estudio global de las estructuras políticas y su fundamentación.

Describen, si, el modo en que las relaciones de poder han querido o han sido desempeñadas (en un determinado contexto), pero en absoluto designan rasgos universales, sustantivos, de dichas relaciones[12].

Y sin embargo una y otra suponen una primera cuña en la nada desdeñable grieta que el pensamiento foucaultiano causa en los cimientos mismos de la tradicional forma de disertar sobre el poder. Y ello, en primer lugar, por afirmar que las prácticas de poder funcionan productivamente, gestan al individuo. Y en este sentido, en la medida en que hacen posible su objetivización, permiten la aparición de las ciencias humanas.

Ciencias humanas que no son sólo -como bajo la arqueología- saberes que tienen al ser humano como un objeto, que hacen al ser humano un objeto. Hacen del ser humano, mediante una pluralidad de poderes -que mueven y que las mueven-, un sujeto. Un sujeto de examen, clasificación, individualización, identificación,... Y un sujeto sojuzgado, sometido, sujetado por la identidad dada.

Vigilar y castigar se adentra en el universo carcelario para estudiar el surgir y la extensión de las formas de disciplina en cuanto que "tecnologías políticas", en cuanto que técnicas que permiten la producción de una determinada subjetividad. En contraste con el enfoque negativo que reduce el estudio de las instituciones punitivas a la represión del cuerpo (o la mente) de los individuos, Foucault plantea un análisis en el que los procedimientos disciplinarios lejos de reducir o anular a la individualidad, la producen de forma concertada y diversa, recortando el perfil del individuo, singularizando su evolución (en el seno de evoluciones colectivas)[13]. En este sentido ha de entenderse que el poder disciplinario es una estrategia de normalización.

El armazón de La voluntad de saber, por su parte, es una aproximación a la sexualidad en cuanto que objeto cultural, como ámbito privilegiado en el que se configura la identidad del sujeto. Bajo él intenta reconstruir las condiciones de posibilidad que han dado lugar a la experiencia de la sexualidad, siguiendo la formación del dispositivo de la sexualidad sobre la base de una peculiar codificación, de carácter médico, de toda una serie de procedimientos de confesión y dirección espiritual que caracterizarían la devotio de la modernidad.

Criticando el diagnóstico freudomarxista de la sexualidad, el discurso de la represión y el silencio, Foucault investiga las formas en que el sexo se ha expresado, la génesis y características del discurso de verdad elaborado en torno al mismo. De nuevo aquí, aún aceptando que las relaciones de poder incluyen maniobras y estrategias negativas, de prohibición, censura, etc.; se postula la existencia de un ejercicio productivo de inducción de tipos de conducta, de implantación de determinados tipos de subjetividad, de producción de determinados tipos de saber, e incluso de placer.

Si la penalidad carcelaria nacía en relación con los problemas planteados por un modo de ejercer el poder, que no se corresponde con el modelo de la soberanía, con el ejercicio jurídico del poder; el dispositivo de la sexualidad se configura en relación a un tipo de poder que, en vez de ejercerse sobre sujetos jurídicos, se ejerce sobre

el conjunto de la población, considerada esta como un organismo sometido a los más diversos avatares biológicos. Foucault lo llama 'biopoder'[14] y su forma general es la 'biopolítica'.

En este esquema, las disciplinas analizadas en Vigilar y Castigar serían una variante del biopoder, circunscritas a la corrección y normalización de los organismos individuales, en pro del refuerzo del organismo colectivo. Es el ámbito de la 'anatomopolítica'.

Junto a esta, otra forma de poder reside, o se plasma, en mecanismos reguladores no disciplinarios. Y entre los mecanismos disciplinarios y los mecanismos reguladores del biopoder, la sexualidad[15].

Conocimiento, poder, sujeto.

Así las cosas, el pensamiento de Foucault parece girar en torno a distintos ejes, que se encadenan y articulan de forma que no pueden entenderse completamente sin esa relación. Un eje epistemológico que correspondería (como siempre sin sellar fronteras) a esa colcha genealógica con que se acaba de arrullar al itinerario crítico - arqueológico. Un eje del poder, correspondiente a esa genealogía del poder reseñada, en la que la cuestión no es el poder en sí sino cómo se ejerce, que tácticas y estrategias sigue, cuáles son sus mecanismos de normalización. Y un tercer eje, anunciado entre líneas pero inédito aún en estas hojas, en torno al cual gira la preocupación por la subjetividad, por la construcción del sujeto moral, por la hermenéutica del sujeto.

Un sujeto que no ha dejado de estar presente en los diferentes momentos del acontecimiento considerado.

La pretensión de Foucault, escribe el mismo, ha sido "producir una historia de los diferentes modos de subjetivización del ser humano en nuestra cultura"[16]. En esa perspectiva se inscriben los tres modos de subjetivización que transforman a los seres humanos en sujetos: La objetivización del sujeto de investigación o de producción, en primer lugar. La objetivización derivada de procesos de división

(interior o respecto al exterior) del sujeto, en un segundo momento. Y las formas de objetivización de los propios seres humanos, la manera en que los seres humanos se reconocen a sí mismos como sujetos, toman conciencia de tales.

La reflexión sobre el poder realizada hasta entonces, desde esta óptica, era poco menos que un rodeo obligado para el estudio de la objetivización del sujeto. Las formas de pensar el poder desde perspectivas jurídicas o institucionales eran insuficientes para esta tarea. Ampliadas las dimensiones de las tradicionales concepciones de poder (apartándose, como se apuntó, de cuestiones como la soberanía o la legitimidad) se produce un cambio incluso terminológico, una nueva ampliación: el esbozo de una genealogía del gobierno.

Un esbozo en el que distingue entre poder en general, por un lado, y 'dominación' y 'gobierno' (distintas modalidades del ejercicio del poder), por otro. En una de sus últimas entrevistas Foucault plantea la necesidad de "distinguir las relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades -juegos estratégicos que dan lugar a que algunas personas traten de determinar las conductas de otras- de los estados de dominación, que son lo que ordinariamente llamamos poder. Y entre ambos, entre los juegos de poder y los estados de dominación, figuran las tecnologías gubernamentales"[17]. Las relaciones de poder son -pueden ser- inestables y reversibles, mientras que los conceptos de dominación y gobierno designan relaciones de poder relativamente estables y jerárquicas.

El término gobierno, en concreto, se halla íntimamente asociado con las nociones (presentes en anteriores momentos de su obra) de conducción, racionalidad y tecnología. En la serie de conferencias del Collège de France de 1978 y 1979, en particular la dedicada a la "Gubernamentalidad", se da forma a una concepción de gobierno como ejercicios calculados y conscientes del poder sobre terceros, fundamentalmente, el uso (también la génesis) de tecnologías para la regulación de la conducta.

Las palabras, los conceptos, no pueden menos que hacer recordar Vigilar y Castigar o La voluntad de saber. No en vano nos hallamos ante un desplazamiento,

no una ruptura. El trabajo sobre las disciplinas queda -rompiendo nuevamente las barreras de los títulos y los ciclos- localizado dentro del marco de sus estudios ulteriores sobre el gobierno.

A efectos de este tectear conviene recoger un aspecto no siempre suficientemente valorado en la concepción foucaultiana de poder señalada: la íntima relación entre poder y libertad. El poder se ejercita sobre quien, aún, tienen cierta posibilidad de elegir. El ejercicio del poder requiere un grado de libertad en los sujetos sometidos al mismo. De ahí se deduce la existencia (entre otras) de dos posibilidades: Una, la de la resistencia (o evasión) de los súbditos. Otra, la de acometer el ejercicio del poder.

El propio Foucault propone avanzar hacia una nueva economía de las relaciones de poder tomando como punto de partida las formas de resistencia a los diferentes tipos de poder, a modo de catalizadores que permiten evidenciar dichas relaciones, sus métodos y puntos aplicación, etc.

De los esfuerzos desplegados en este sentido cabe destacar una serie de características como la transversalidad, la inmediatez,... pero sobre todo el hecho de que "son luchas que ponen en cuestión el estatuto del individuo (...) luchas contra el gobierno de la individualización"[18]. En este sentido son la encarnación de una vindicación: la del derecho a la diferencia, a la individualidad. Una vindicación, ahora bien, que se inserta en la defensa de la colectividad, de la vida comunitaria y se enfrenta a todo intento de aislamiento, de reclusión en una identidad ahogante, no autónoma.

Un nuevo desplazamiento (más acusado incluso en lo que hace al modo de proceder, al foco de atención, pero igualmente coherente) obliga a pasar la mirada del estudio de las artes de gobierno al análisis de la historia del gobierno de sí. Un desplazamiento desde una genealogía del poder a una genealogía del sujeto moral. Un desplazamiento que, de nuevo, no sólo avanza conforme marca el tiempo (de los cursos del 80-82 a La inquietud de sí) sino que también lo hace hacia atrás, hacia una problemática que se dejaba entrever en La voluntad de saber: pensar la relación

que se establece entre sujeto y verdad, en cuanto que hermenéutica de sí.

"¿Según que juegos de verdad se constituye históricamente el sujeto, cuál es la vinculación existente entre los principios de conducta legitimados dentro de la mecánica del poder y las formas de subjetivación que posibilitan al individuo configurarse como sujeto de una conducta moral?"[19] Ese es el nuevo interrogante a que Foucault se enfrenta (nos enfrenta).

Al igual que la reflexión sobre el poder no dio lugar a una teoría del poder al uso, tampoco la respuesta a esta y otras cuestiones contiene una filosofía del sujeto al uso. De nuevo la atención se centra sobre el movimiento, sobre el proceso en este caso de subjetivación. La historia de este aborda el análisis de la experiencia que el sujeto hace de sí mismo. "Sujeto", pues, en estos pasajes, se menta en relación a uno (mismo). Se trata entonces de una historización del concepto de persona, de ser humano. Pero se trata, fundamentalmente, de un re-pensar lo que se entiende por sujeto poniendo en un primer plano un juego de verdad particular: aquel en el que el sujeto es capaz de conocerse.

Para todo ello Foucault abandona (nunca del todo) la historia crítica de la actualidad para, desde el estudio de la antigüedad greco-romana, abordar la subjetividad no formada, regulada, cuidada,... desde el exterior. Siempre contra la aparente evidencia, indica que no hay tanta diferencia como se suele creer entre la moral (sexual) pagana y la cristiana, pero muestra una diferencia fundamental: la moral griega no pretendió la construcción de un código (sexual) que tuviera un carácter prescriptivo y cuya validez fuera universal; sino que sentó las bases -entre otras cosas- para la construcción de un sujeto dueño de sí mismo. En esta "estética de la existencia", en este "arte de vivir", encuentra Foucault una serie de coordenadas - una técnica consciente de una libertad concebida como juego de poder- para la reflexión y la acción presentes, para el diseño, construcción, práctica y defensa de nuevas formas de subjetividad.

Autonomía...

Tanto la reconstrucción genealógica del poder realizada por Foucault como su filosofía del sujeto están, al igual que otros aspectos de su obra, indisolublemente ligadas a su crítica política. En esta ligazón, como se señalaba, adquieren especial importancia toda una serie de luchas que, además de servir como una suerte de espejo que permite el análisis de las relaciones de poder; remiten, por un lado, a la situación socio-política del momento y abren la puerta, por otro, a distintas reflexiones.

Respecto a aquella, ¿cómo no reconocer en las diversas estrategias de resistencia a los nuevos movimientos sociales o a dinámicas como la desobediencia civil? Y entre las segundas, ¿por qué no emplear ese acontecimiento discursivo que se ha venido reseñando como una caja de herramientas con las que pensar nociones, ideas, como las de poder constituyente o la de autonomía?.

En relación a las citadas estrategias, ya ha quedado apuntada como una de sus características fundamentales la puesta en cuestión del estatuto de los individuos; la oposición no a la individualidad sino al gobierno de la individualización practicado desde distintas instituciones, distintos saberes,... Esta oposición al poder/saber que transforma a los individuos en sujetos es, a la par, una reivindicación de la capacidad para gobernarse, de la capacidad de auto-gobierno, de la autonomía[20].

Dos de los acontecimientos sobre los que Foucault ha indagado, parte de la antigüedad griega y la Ilustración, son precisamente los dos grandes proyectos de autonomía que ha conocido la cultura occidental. La historia misma del mundo greco-occidental, por la que Foucault terminó sintiendo una enorme atracción, puede interpretarse como la historia de la lucha entre la autonomía y la heteronomía[21].

Pero ¿a qué refiere ese concepto de autonomía? Como epíteto aplicado a los individuos señala la soberanía de los mismos, su identidad civil, su constitución como ciudadanos, la plenitud de poderes jurídicamente reconocidos para ser dueños

y responsables de lo que hacen y dicen[22],... sujetos, en fin, y como se ha dejado escrito, dueños de sí mismos.

Podría decirse también, siguiendo a Cornelius Castoriadis, que el contenido de esta autonomía individual es la participación igual de todos en el poder, entendido este en el sentido amplio[23]. La autonomía, entonces, adquiere pleno sentido pensada - como se pensaba la individualidad misma- sin perder de vista la colectividad. Así, y en una aproximación parcial, podría afirmarse que una sociedad autónoma es la que niega la existencia de un fundamento extrasocial a la ley (y actúa en consecuencia). Desde esta perspectiva, la idea de autonomía consistiría en última instancia en la existencia de sujetos que cuestionen sus propias leyes y de sociedades que cuestionen su propia institución[24]. Esto es, individuos y sociedad no sólo se autodirigirían sino que se autoinstituirían continuamente. Con límites, sin duda, pero con límites creados desde la propia autonomía[25].

... y rebelión.

En sus conferencias de Darmouth, Foucault señala la ubicuidad del poder y la inexistencia de personalidades formadas al margen o independientemente de los efectos de aquel. Eso no quiere decir, ni mucho menos, que los súbditos tan sólo sean productos del poder. Como se ha visto, Foucault insiste en que el ejercicio del poder presupone un grado de libertad de los sujetos. Conviene pues insistir en que poder y libertad, resistencia y evasión, son para este pensador rasgos inevitables de la interacción humana.

La idea de la autonomía como limitación y libertad a la par puede asentarse con coherencia sobre la insistencia foucaultiana de que no hay contradicción entre la ubicuidad del poder y el cuidado de sí mismo de su ética del sujeto. Sucede, sin embargo, que es una idea que socava cualquier concepción de una emancipación humana generalizada[26].

Mirando al presente, una sociedad organizada y orientada hacia la autonomía de todos y todas, construida esta por la acción autónoma y cotidiana de todos y todas,

aparece más como un proyecto emancipatorio (en realidad más de uno) sucintamente esbozado, que como una característica de dicho presente. Proyectos(s) emancipatorio(s) que como se ha dicho no son -no pueden, ni tienen por qué ser- globales.

No cabe definir el contenido de un proyecto revolucionario, en base a la idea de autonomía, con los discursos de Foucault como herramientas. Cabe, sí, someter a crítica el concepto moderno de Revolución, su sentido a un tiempo inaugural y escatológico, el valor absoluto que se le otorgaba (fundamentalmente en las tradiciones liberal y marxista, pero también aunque de otro modo en la libertaria) tanto al concepto como al acontecimiento. Y ello pese a que la revolución consiste, en primer lugar y ante todo, en la autopoiesis consciente de los agentes como sujetos soberanos y de derecho[27]. Ahora bien, las revoluciones no las protagoniza la totalidad de individuos de un pueblo, una nación, una etnia,... sino una parte de este en nombre de la voluntad general. En cualquier caso un sujeto a la vez colectivo e individual que habla y actúa en nombre de un sujeto igualmente colectivo e individual mayor, igualmente soberano.

Se da entonces la paradoja de que el sujeto colectivo soberano ha de estar constituido antes del momento emancipador tras el que cobra sentido pleno esa soberanía. El acontecimiento revolucionario suma así necesidad y contingencia. Foucault critica la resolución que diluye la paradoja situando las revoluciones contingentes en la línea de progreso de la razón universal. De ahí el empeño en mostrar que el sentido del acontecer histórico no puede ser remitido a la soberanía de un sujeto colectivo[28].

Pero ¿qué sucede con un concepto -con un discurso, con un acontecimiento,...- emparentado aunque diferenciado como es el de 'Rebelión'? No parece, al menos en principio, que la rebelión pueda considerarse sin más una figura sinónima a la de las estrategias de resistencia analizadas por Foucault. Sin embargo puede compartir sus características: transversalidad, resistencia a relaciones de dominio, inmediatez,... Y lo más importante, puede considerarsela -así lo hace Antonio Negri- 'como la condición ontológica del proceso de producción de la subjetividad'[29]. Según el

filósofo italiano, la rebelión es el esfuerzo por salir de la individualidad y por hacer de la propia una esencia colectiva.

Negri relee a Lenin poco más o menos donde Foucault a Nietzsche. Uno y otro encuentran en los respectivos acontecimientos discursivos estudiados dos ideas: la capacidad enormemente destructiva que puede tener un antagonismo sin restricción de ningún tipo y el poder constructivo de la afirmación subjetiva. No es la única similitud entre Foucault y Negri: si del primero se puede afirmar que ha intentado producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano; del segundo cabe decir que no hay un fragmento de su obra que pueda ser considerado totalmente ajeno a la definición de una teoría de la subjetividad[30].

Una teoría de la subjetividad que se entrelaza como una cadena de ADN con quizá el aspecto más visible de su obra: la reflexión en torno al concepto de poder constituyente. Una figura históricamente ligada al derecho de resistencia (aunque dicho nexo esté siendo eliminado). En el análisis de Negri esta relación conlleva una noción de resistencia como un constituirse del sujeto como fuerza que transforma las condiciones en las que puede vivir, pero en las que él mismo está formado. Y es en el seno de esta capacidad formadora, que el sujeto tiene, donde para sí mismo y para la historia puede llamarse poder constituyente.

Un poder constituyente que puede situarse de lleno en la misma o similar paradoja en la que se encontraba el concepto moderno de Revolución. De ahí la necesidad, también, de romper en este caso con el esquema de la racionalidad de lo moderno. Sólo así cabe la posibilidad de remitirnos a una subjetividad colectiva, a la potencia de la multitud, al poder constituyente como sujeto. Romper pues con el concepto moderno de racionalidad lineal y progresiva. Situar el poder constituyente en otro espacio, fuera del encierro del poder constituido; pero, sobre todo, en otro tiempo, un tiempo informe y precipitado, discontinuo e imprevisible. Modificar también el concepto mismo de colectividad, tornarlo una categoría social extensiva frente al carácter constreñido, totalitario, intensivo,... con que se maneja.

Plantear entonces un poder constituyente en cuanto que forma de disutopía que genera una noción de lo político, una metodología, una filosofía de la historia y una ética singulares. Una forma política sin principio o fundamento alguno externo a la potencia de la multitud. Una metodología consistente en reconstruir los objetos sobre la hilera de una intuición genealógica radical. Una "no" filosofía de la historia en la que no hay finalismo sino radical continuidad de lo discontinuo. Una ética abierta en la que el ser ético persigue en la singularidad el cometido (¿imposible?) de realizar la sustancia de la disutopía[31]. A esa forma política del poder constituyente, que engloba sus propias valencias metodológicas, histórico filosóficas y éticas, Negri llama democracia[32].

En semejante entramado de ideas no son pocos los elementos que recuerdan[33] a pasajes foucaultianos.

En cualquier caso, e independientemente de si se valora positiva o negativamente el acercamiento, e incluso refuerzo mutuo, de los acontecimientos discursivos pergueñados por Foucault y Negri; debiera convenirse al menos que preguntar por el poder constituyente es preguntar por la democracia, preguntar también por la revolución,... y preguntar, igualmente, por nuestra identidad.

Es fácil estar de acuerdo con Antonio Negri en que sería necio pensar que nos espera una historia de libertad. Es sin embargo posible, en función del entusiasmo (que no optimismo) con que se cuente, coincidir en que sí que nos espera una historia de liberación, disutopía en acción, imparable, dolorosa pero constructiva. Para este viaje no nos sobra en absoluto, en las alforjas, un Foucault vago y maleante, sorprendente, inabarcable, en movimiento,...

Carlos S. Olmo Bau (Cuaderno de Materiales)

Foucault - Lacan - Deleuze y el psicoanálisis **Jorge Alemán**

Así como hemos incluido en los temas transdisciplinarios cierta crítica hecha por Deleuze y Guattari en el libro "Mil Mesetas" para con los psicoanalistas de la época (década del setenta, mayo francés y a posteriori), es ésta nuestra consideración más fuerte -lo creemos así-, no se trata de una crítica para con el psicoanálisis, lo dicen en numerosas ocasiones de muchas maneras, no quizá de una forma explícita, en especial en los cursos de seminario, en la Universidad. Traemos ahora la explicitación de algo divergente para con ellos, no es más que una lectura de operaciones teórico-políticas, ¡casi nada más!, que da cuenta de un trazado del "horizonte epocal", hubiera dicho Lacan, en el cual fueron producidas. Y justamente es "lo epocal" aquello que no puede ser dejado de lado o anulado en cualquier práctica sea teórica o clínica, si así sucediera, no quedaría para nosotros más que la denominación de técnicos, agregamos, miopes especialistas de lo individual. Y tampoco se trata de lo grupal, o de lo social. Es nuevamente, un entrecruzamiento específico, que tiene figuras a ser planteadas y a ser construidas, y mejoradas, y dejadas de lado cuando sea ese su tiempo. Diremos que se trata de problemas complejos que se pueden simplificar y que luego se retomarán en otra complejidad. Los nombres y los lugares del saber siempre padecerán de su incompletud. Para nosotros se trata de ir allí donde percibimos que hay "cosas" que oír y que pensar, y meditar para hacer.

Sergio Rocchietti

Artículo relacionado en Transdisciplina:
¿Uno o varios lobos? Deleuze y Guattari >>
Artículos relacionados en Sobre el cuerpo:
¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos? (CsO) >>
Introducción al CsO, R. García. >>

"Cada una de mis obras es parte de mi propia biografía". M. Foucault

I

El título de este seminario de Foucault ("Alrededor de la hermenéutica del sujeto") y los términos en los cuales discurre invitan, de entrada, a intentar localizar la difícil, ambigua y ambivalente relación que Foucault mantiene con Lacan y el psicoanálisis en general. Llama a esta tarea la resonancia indiscutible de este seminario con algunos momentos cruciales de la enseñanza de Lacan; quien lea el texto de Foucault no podrá dejar de evocar «*La subversión del sujeto*» y «*La ciencia y la verdad*», escritos lacanianos que, al igual que el de Foucault, se deslizan hacia el problema de las relaciones de la verdad con los procesos de subjetivación.

No es extraño, entonces, encontrar ecos lacanianos en un seminario de Foucault. ¿No habían, acaso, protagonizado juntos la llamada «*muerte del Hombre*», mostrando que el «**Hombre**» es un concepto histórico y «construido» por determinados regímenes discursivos, y que, al no ser el Hombre una evidencia atemporal capaz de fundar una ética universal, se trataba entonces de aproximarse al problema ético con un «gusto prekantiano»?

Hay, de entrada, una **afinidad entre Foucault y Lacan**, por intentar establecer una posición en la existencia que no dependa de una ética vinculada con el deber universal. Cuando Lacan afirmaba, en la misma sintonía que Foucault, que «**el psicoanálisis no era un humanismo**», sostenía con esto precisamente que el sujeto del inconsciente, en tanto lugar vacío, inestable, sin sustancia ni identidad a *priori*, siempre subordinado a la contingencia de los procesos de subjetivación, no puede coincidir con una doctrina ética que quiera fijar, de un modo patente y universal, lo que conviene y se debe hacer con respecto a la esencia humana. Desde esta perspectiva, la resonancia entre Foucault y Lacan puede ser comentada en sus distintas circunstancias. ¿No discutieron juntos en el seminario de Lacan una vez más el cuadro de *Las Meninas* de Velázquez, mostrando el mismo impacto frente al «*Idioma analítico de John Wilkins*», cuento de **Borges** singularmente apropiado para reflexionar sobre el orden que el discurso instaure? A su vez, quedan aún por recorrer los distintos modos en que Lacan y Foucault elaboraron y procesaron el *cogito* cartesiano, y las distintas interpretaciones sobre el dios engañador, desde la tesis de exclusión de la locura en el *cogito* correspondiente con el momento del «gran encierro» en «*Historia de la locura ...*», hasta el modo en que Lacan hace comparecer a la locura. La locura no es, para Lacan, «ausencia de obra». La **locura** habla de un modo u otro en aquellos casos donde un escritor literaliza la lengua hasta destruir su significación, y construye una obra ilegible capaz de fundar un «antes y después» en la lengua; o en el filósofo que decide producir una torsión en su propio discurso, neologizando sus términos, alterando su «grafía» y produciendo aquello que el Presidente Schreber designó en su delirio como "lengua fundamental"; así como en la invención radical del matemático y el lógico; también allí habla la locura, mostrando que nunca está del todo reducida a su silencio.

A su vez, queda también por recorrer la presencia de **Heidegger** en ambos, presencia que, mientras en Lacan es lo suficientemente explícita como para producir una deconstrucción del texto heideggeriano a través de la topología y la lógica, en Foucault, por el contrario, Heidegger no es nunca nombrado, aunque su influencia haya sido reconocida -sin precisar en que consistió la misma- en una entrevista en Estados Unidos. No obstante, podríamos aventurar en qué lugares se puede captar esa inspiración heideggeriana de Foucault.

En efecto, habría que ver lo que la «arqueología» le debe a la «historicidad del Dasein» y sus condiciones de posibilidad; incluso, la disolución del concepto de «Hombre» y de las «epistemes» que lo promueven en las ciencias humanas, parece estar vinculada al mismo rechazo que encontramos en Heidegger a reducir la opacidad del Dasein a la ontología de la subjetividad. El pensar rememorante heideggeriano y la cuestión del olvido del ser, bien podrían ser recogidos en la temática foucaultiana de los dispositivos, las «tecnologías» del yo, y los emplazamientos de sentido que dichos procedimientos implican. Y qué decir de los dos últimos libros de Foucault, «El uso de los placeres» y «La preocupación de sí»; me refiero a ese gesto por el cual una vez más, Foucault, como tantos otros filósofos, busca finalmente en Grecia, en su Grecia, lo que quiere indicar para lo actual.

II

La relación **Foucault-Lacan** exige una atención que no se resuelve, al menos de entrada, en una mera oposición entre ambos, tal como, por momentos, parecen optar los actuales discípulos de Foucault. Para desplegar dicha relación e intentar darle su lugar y su forma apropiada, es necesario admitir que la misma no se puede estabilizar, y que está recorrida por diversos equívocos, malentendidos, enigmas, que desbordan el cuadro en que se pretende insertar dicha relación. No obstante, una vez reconocida la dificultad, intentaremos enunciar, al modo de una enumeración abierta, algunas de las vicisitudes que caracterizan el encuentro entre estos dos pensadores.

a) *Foucault, en su obra, habla tanto del psicoanálisis como de otras cuestiones con los términos de Lacan: sujeto, verdad, deseo, etc.; es un trato «nominal» de dichos términos, pues los mismos aparecen por fuera de las articulaciones y las secuencias lógicas en que han surgido. En este aspecto, para Foucault no parece haber otro psicoanálisis que el lacaniano y, por lo mismo, ha sido siempre indiferente a la batalla que Lacan sostuvo con el psicoanálisis de filiación americana, el que, según Lacan, intentaba reducir su práctica a una psicología del yo adaptativa; no ha parecido importarle tampoco que quienes excomulgaron a Lacan, representaban corrientes hegemónicas por la tradición anglosajona del psicoanálisis, mientras que Lacan encontraba sus destinatarios en el mundo de habla hispana. En cualquier caso, se puede decir que, en el texto de Foucault, Lacan se vuelve invisible en la medida misma en que más enconada es su actitud hacia él, de lo que testimonia el desarrollo de este seminario «Hermenéutica del Sujeto».*

b) En 1966, en «*Las palabras y las cosas*», al final de su desarrollo, el psicoanálisis aparecía junto a la lingüística y la etnología (tríada lacaniana característica de los años '60) como la condición de posibilidad de una

arqueología de las ciencias humanas; el psicoanálisis es allí una «contraciencia» que sanciona la disolución del «Hombre», desbordando por completo el campo de las ciencias humanas, y prepara el porvenir para un nuevo tipo de pensamiento cuyo proyecto decisivo es disolver el imperialismo representativo de la noción de Hombre. De manera opuesta, en sus últimos libros, aquello que para Foucault excluía al psicoanálisis de las ciencias humanas, quedará absolutamente borrado, y el psicoanálisis perderá toda especificidad para ser incluido en los «dispositivos de la sexualidad». De la singularidad extraordinaria reconocida al psicoanálisis en «Las palabras y las cosas», Foucault cambia bruscamente su perspectiva y pasa a presentar un psicoanálisis que se inserta en el enorme campo que tiene como rasgo fundamental y unificante el «hablar de sexo».

La **arqueología del psicoanálisis** se realiza, entonces, construyendo el dispositivo de la sexualidad que incluye en un mismo haz -del que Foucault no explicará porqué «sabe» mantenerse reunido-, la confesión religiosa, la inquisición social de la Iglesia, los manuales de interrogatorio sexual, etc. Esta arqueología se va «descomponiendo» en su regularidad y alternancia, cuando no se trata ya de «hablar de sexo» sino del «cuidado de sí», más allá de la confesión religiosa. Aquí el arqueólogo moderno del Siglo XVIII y XIX se obliga a metamorfosearse en un historiador de la Grecia Antigua, e incluso, en su hermeneuta.

Lo que **Blanchot** ha designado como el **«contraataque» de Foucault al psicoanálisis**, se realiza, con más fuerza que nunca, en aquellas obras sobre Grecia, en las que las raíces antiguas del psicoanálisis pueden ser localizadas por doquier, desmantelando los cuadros de su arqueología; y así, lo que iba a ser una arqueología del psicoanálisis, se convierte, de un modo implícito, casi invisible, en una **epistemología histórica del psicoanálisis**: ¿cómo se constituye el sujeto? ¿Cuál es su relación con la verdad? ¿Cómo debe transformarse el sujeto para acceder a la verdad? ¿En qué la verdad convierte al sujeto en algo distinto? ¿Cómo interviene el «otro» en la transformación del sujeto? He ahí los interrogantes del psicoanálisis puestos a punto por Lacan con respecto a su experiencia, recogidos ahora en la Antigüedad por Michel Foucault.

Evocamos aquí la intervención de Jacques-Alain Miller en el «Homenaje a Foucault», intervención que nos servirá de guía para aproximar la problemática Foucault-Lacan. En efecto, en el Foucault de «Las palabras y las cosas» el psicoanálisis aparece diferenciado y excluido de las ciencias humanas, y constituye una piedra angular en su proyecto de disolver el dominio representativo de la noción de *hombre*. Por el contrario, en sus últimos libros, el psicoanálisis queda incluido y disuelto en los dispositivos de la sexualidad, en una disputa que lleva a Foucault a franquear los límites de su propia arqueología y dirigirse, en aras de dilucidar «el hablar

de sexo y el hablar de sí mismo», al Concilio de Trento, Roma, hasta el mundo griego, para, por fin, encontrar allí un modo de subjetividad que, dueña de sí misma, sepa realizarse en un uso múltiple de los placeres del cuerpo con el único límite de la «temperanza».

¿Qué le ocurrió a Foucault con el psicoanálisis? ¿Por qué éste pasó de ser una «contraciencia del porvenir», a algo que estuvo cada vez más inmerso en las tradiciones antiguas? ¿Por qué Freud que, en un momento dado, aparece vinculado a las figuras de Marx y de Nietzsche, aquellos célebres «maestros de la sospecha», cambia violentamente su lugar, y aparece en la misma serie que Pinel y la tradición psiquiátrica? ¿Por qué Freud que, junto con Nietzsche había reanudado el diálogo con la sinrazón -diálogo que la psicología positiva quiso destruir-, es presentado ahora como un heredero más de la psiquiatría del gran encierro?

No es sólo el texto de Freud el que cambia contundentemente de lugar, es especialmente la situación analítica y, en particular, **la figura del psicoanalista**, que Foucault ve ahora irremediablemente emparentada con las figuras tradicionales de la ley, el orden, el juez, la familia, la autoridad y el castigo; aún más, el psicoanalista no es sólo un estricto representante del orden, sino, también, un «taumaturgo» que conjuga, a la vez, frente al temor ilustrado de Foucault, una extraña «amalgama de razón» y «otra cosa».

No puede extrañarnos entonces que **Foucault**, en su hermenéutica, quiera ver, en cambio, en la figura de «el Maestro» con su «discípulo», el colmo de la relación desinteresada, pura, sin contaminación, sin ningún tipo de apetito, como también deseó ver **Hegel** la relación entre los hermanos en su «Fenomenología ... »

Este alejamiento del psicoanálisis por parte de Foucault, es lo que tal vez haya permitido reiniciar entre algunos psiquiatras y el propio Foucault un nuevo idilio, y así, quien parecía haber consumado un «psiquiatricidio» con su «Historia de la locura en la Edad Clásica», se vuelve, ahora, cada vez más atractivo para quienes se ven interesados en la historia de las instituciones.

III

Por cuidadoso que sea Foucault, indicando en su «Hermenéutica. .» que no se trata de retornar a los griegos, ni de subsanar un olvido para volver al cuidado de sí antiguo, ya sea porque Foucault se ocupa de mostrar que entre **«el cuidado de sí» griego**, y la preeminencia moderna y cartesiana del **«conócete a ti mismo»**, hay una pérdida insuperable con respecto a la relación del sujeto y la verdad, Foucault desliza una fascinación especial por aquél que realiza el «cuidado de sí», erigiéndose

en una suerte de *Amo elegante*, dueño de sí mismo, que sabe «conducirse como es debido en relación a los otros», y «sabe -ni más ni menos- ontológicamente quién es»; **«si uno es consciente de lo que es capaz, si uno conoce lo que significa ser ciudadano en una ciudad, si sabe, en fin, que no debe temer la muerte, pues, muy bien, si sabe todo esto no puede abusar de su poder en relación con los demás»**.

Evidentemente, Foucault parece ver en este **Amo** que puede regir como corresponde la ciudad (**sólo quien es dueño de sí no abusará del poder**), una suerte de *dandysmo originario*, como si en ese «pliegue» de la fuerza sobre ella misma que constituye la relación consigo mismo, no hubiera instancia alguna que pudiera atentar contra el propio cuidado; de este modo, sobre el sujeto antiguo se sobreimprime la figura de un *dandy*, al que nada sorprende.

«Convertirse en algo que nunca se ha sido, tal es, me parece, uno de los elementos y uno de los temas elementales de esta práctica de uno sobre sí mismo». Este enunciado, permite comprender cómo Foucault organiza su procedimiento hermenéutico. Primero, **se trata de alcanzar la verdad transformando al sujeto; en el mundo moderno, en cambio, la verdad no transformará al sujeto y sólo será objetivada a través de un saber. Mientras en el mundo griego el sujeto «paga un precio» por su acceso a la verdad, y el «propio ser del sujeto está por tanto en juego», en el mundo moderno, el «sujeto actúa sobre la verdad, pero la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto»; «el saber se acumula en un proceso social objetivo»**. En suma, lo propio de la **época moderna** es que el acceso a la verdad no exige la transformación del sujeto. Precisamente, es esto lo que constituye al **sujeto del conocimiento**, un momento donde «el ser deja de ser cuestionado».

Si incluyéramos la perspectiva de **Heidegger** en esta dilucidación hermenéutica, agregaríamos que, para que se acceda a la verdad por fuera de la experiencia de transformación del ser, la **verdad** debe ser reducida a su puro desocultamiento, como aquello que entrega el fundamento del ente en su «asistencia constante y presente».

Sin embargo, lo que desplegaría el problema hasta sus últimos límites sería admitir que esa experiencia que Foucault describe como alojada en la Antigüedad, en la que el acceso a la verdad cobra, como precio, la transformación del sujeto, es la experiencia que, precisamente, se ha depositado en el **psicoanálisis** en la época de la ciencia, como lo supo ver **Eugenio Trías** en «La Edad del Espíritu».

Es en la **época del discurso de la ciencia**, discurso que Lacan caracteriza como un rechazo del sujeto (por lo que el sujeto, como lugar vacío sin substancia ni identidad, alcanza su morada en el inconsciente), en la que **se reanuda la partida entre la verdad, como singularidad irreductible, y el sujeto, como instancia que no podría ser jamás objetivada en un saber universal y calculable.**

Desde esta perspectiva, podríamos decir que mientras Foucault nos explica el cuidado de sí griego, parece, por momentos, explicarnos el psicoanálisis, empleando incluso los propios términos que Lacan propone para ordenar la experiencia: «verdad, saber, sujeto»; con la salvedad de una diferencia fundamental, a determinar entre el placer y el concepto lacaniano de *goce*. Porque, dicho muy rápidamente, **el goce es, precisamente, esa dimensión paradójica del modo de satisfacción humano que atenta siempre contra «el cuidado de sí».** Al estar «más allá del principio del placer», **el goce congrega la repetición, el trauma, el placer en el dolor y la vertiente compulsiva de la exigencia.**

Si, para Foucault, la transformación del sujeto se realiza a través del Eros en el trabajo que se produce sobre sí en relación con un Maestro, es condición del equilibrio hermenéutico de Foucault que el Eros no se vea nunca intervenido por las exigencias pulsionales del goce. *De allí que Foucault pueda proponer la siguiente secuencia que establece su hermenéutica: **cuidado de sí - alma - conocimiento de sí - lo divino que hay en cada uno - gobierno sobre la ciudad.** Cada término cabalga sobre el otro sin que se establezca **ninguna pérdida, ni nada que desestabilice el paso de uno al otro.***

Al fin, quizás por única vez, *en un momento mítico, la filosofía y la medicina hacen a una misma cosa, aquello que conduce a una «estética de la existencia», rodeada de una atmósfera que quiere evocar una cierta plenitud de ser».* Que el Maestro, como lo señalamos anteriormente, sea un operador neutral y sin deseo, es absolutamente coherente con esta plenitud de uno consigo mismo que no aparece fracturada ni dividida, y que parece deparar una relación ideal entre el sujeto dueño de sí, artesano de sus placeres, y el filósofo, consejero de su existencia, custodios ambos de una especie de **«voluntad artística»** que Foucault no precisa en qué modalidad de pulsión se sostiene.

*¿Es la **subjetivación** sólo una operación artística? ¿De qué pulsión se trata en este Eros que, alguna vez, quiso volver sobre sí para modelarse en este tan logrado proceso de subjetivación? ¿Cuáles fueron las condiciones históricas y epistemológicas que destruyeron esta posibilidad, y cómo sería actualmente el modo, ya no de restaurarlas, pero sí de problematizar nuestro horizonte con ella?*

Es en estos interrogantes donde la hermenéutica foucaultiana alcanza su máxima tensión. Intentar «La Hermenéutica del Sujeto» no sólo no es incompatible con haber proclamado la muerte del Hombre; más bien fue su condición, pues **no hay «un retorno al sujeto» en Foucault. Por el contrario, junto con Lacan, sabía desde siempre que el sujeto es un lugar vacío, imposible de localizar en una identidad, pero, a su vez, ineliminable en su dimensión singular.** El lugar del sujeto es un **campo de batalla** que llevan a cabo los **distintos procesos de subjetivación**, según **dispositivos históricos** y, por tanto, contingentes.

IV

Sin embargo, Foucault jamás participó en su reflexión, de esa tremenda simplificación que lleva a cabo **Gilles Deleuze** -filósofo sutil en muchos otros casos- en «**El Antiedipo**», donde la relación con el psicoanálisis es resuelta con cuestiones del tipo: «el inconsciente para los psicoanalistas es papá y mamá, y, para nosotros, delirios geográficos, raciales y continentales»; o: «el inconsciente fue un teatro y para nosotros una fábrica». Una cosa es el malentendido estructural entre psicoanálisis y filosofía, y otro es el apresuramiento banal.

Lo que merece una breve reflexión. Ya que Deleuze es, junto a Foucault, otro de los nombres al que se suele hacer referencia cuando se trata de establecer una crítica del psicoanálisis. Sin embargo, esa relación debería ser recorrida en su tránsito particular para poder verdaderamente delimitar sus alcances.

Ciertamente **el Antiedipo** es el intento de formular una suerte de «filosofía política» que tuvo al psicoanálisis como un momento privilegiado de su andadura. De entrada recordemos que Deleuze, antes de su encuentro con Guattari, se inclinaba por una versión de Lacan no estructuralista, barroca, respetuosa hacia el «creador de conceptos». Evoquemos el famoso comentario «no fui yo quien hizo salir a Guattari del psicoanálisis, fue él quien me apartó». De este modo, **Deleuze**, al principio de su obra, al igual que Foucault, no sólo se nutrirá del psicoanálisis sino que el mismo constituirá una pieza estratégica de su filosofía hasta que, en 1972, comience a consolidarse el ataque definitivo. Por ejemplo, en «**Diferencia y repetición**» -la obra tal vez más académica de Deleuze-, **Freud** es decisivo en su participación con respecto al concepto de repetición. Recordemos, al pasar, la lectura deleuziana de Freud, especialmente el Freud de «Más allá del principio del placer»: «no se repite porque hay represión, hay represión porque se repite». Desde esta perspectiva, la repetición no se concibe a partir de un primer objeto fijo, original, inmutable, que luego se pierde, pues no hay objetos primeros y, por tanto, la repetición no remite a ningún origen. Lo

que se repite no es algo derivado de un fundamento primero, sino que afirma la inexistencia del origen mismo. Por este sesgo, la repetición no es «faltante y negativa», en el sentido de que no es la reproducción de una relación esencialmente perdida; sin embargo, por la misma razón, tanto la falta como el exceso convergen y divergen en las series que la misma instaaura. No hay repetición de un primer término, ya que el primer término ha sido intervenido por la repetición; incluso «nuestro amor de la infancia hacia la madre repite otros amores adultos hacia otra mujer». Que toda pretendida inmediatez es siempre repetición, y que no hay original a repetir porque la repetición instaaura el disfraz, es algo que Freud hubiera admitido como una lectura particular de su investigación. Hasta aquí Lacan y Deleuze pueden recibir juntos a Freud y sus problemas. **Lacan** ya no coincidirá con Deleuze en cuanto a la cuestión de la pulsión de muerte, íntimamente ligada al concepto de repetición que en Deleuze se va progresivamente desvaneciendo, hasta el punto que **la Repetición toma la forma de un «ímpetu vital»**, como si fuese una noción energética asimilada a un «desnivel de fuerzas» «que hacen posible los momentos de la vida». **El alejamiento de Deleuze con respecto a la temática de la pulsión de muerte, que años más tarde considerará «una estupidez», resultará especialmente decisiva para lo que luego dará forma a su proyecto político.**

En «**La lógica del sentido**», **Deleuze** continúa su andadura psicoanalítica, empezando por el título, que evoca deliberadamente el seminario dictado por Lacan, «**La lógica del fantasma**». En la misma sintonía, Deleuze se ocupa allí de las «paradojas lógicas» (llegando a nombrar a una de ellas como la paradoja de Lacan), y a los «matrimonios improbables» (del tipo «Kant con Sade» propuesto por Lacan): Melanie Klein con Lewis Carroll, Freud con los estoicos, Klein con Artaud.

La irreverencia de estos acercamientos que prosiguen el estilo Lacan, cumple con una vocación importante para Deleuze, iniciar su contraataque a las autoridades universitarias de aquel tiempo, volver a poner en marcha lo que él llamó en su día una «**generación asesinada por la historia de la filosofía**». De este modo será necesario tener siempre en cuenta que quien iba a ser el autor del Antiedipo, organiza su ofensiva contra el panteón de los grandes autores (lo que él llamaba **su «Edipo filosófico»**), asistido por filósofos periféricos a la tradición, y, especialmente, por el psicoanálisis, armas fundamentales para cumplir con el propósito de «**inversión del platonismo**». Incluso Melanie Klein, que ejerció una extraordinaria influencia en el psicoanálisis anglosajón, y fue comentada críticamente por Lacan en muchas ocasiones, es invitada por Deleuze al banquete de los filósofos.

A Deleuze parece fascinarle el teatro de terror que **Melanie Klein** describe al plantear su teoría de la «posición esquizoparanoide», como

instancia original en la constitución de la subjetividad. Para ella todo comienza con el fuego, el abismo, y luego viene la reconciliación más o menos afortunada de la «posición maníacodepresiva». Es el talento de Deleuze el que ve en la posición «esquizoparanoide», con su cortejo de objetos vaciados agresivamente, despedazados, fragmentos de alimentos que se vuelven veneno, interior amenazado por el exterior y viceversa, «una profundidad sin fondo» que lo llevará directamente a plantearse la «multiplicidad sin Uno», que será luego una cuestión tan crucial para otros filósofos franceses como **Alain Badiou**. Así, lo que **la posición esquizo** (la palabra paranoide va desapareciendo en el análisis deleuziano de la posición) muestra por fin el **«cuerpo sin órganos»**, un organismo sin partes que ha renunciado a cualquier unificación. Todo es pasión y acción en las posiciones *esquizo*, nunca hay personas y sí partes trozadas, cuerpos sin órganos; le toca a la filosofía visitar ahora estos parajes.

Deleuze no duda entonces en afirmar que «tras el presocrático esquizofrénico, viene el platonismo depresivo», o «cuando dormimos somos esquizofrénicos, pero maníaco-depresivos al despertarnos». Se puede ver que fue esta referencia a **Melanie Klein**, leída con **Artaud** en el encuentro con la filosofía, lo que dará lugar después a una de las tramas preferidas del Antiedipo. El elogio de la esquizofrenia y los «flujos sonoros» que vienen del cuerpo sin órganos, preparan las condiciones para hacer pasar esos flujos al campo del lenguaje.

Deleuze había obtenido, a partir de la **posición esquizo**, ese espacio que aparece sin limitación alguna, donde **todo se conecta parcialmente con todo de un modo impersonal**, y que, además, le permitirá eludir las diferencias lacanianas entre fantasma y pulsión, sujeto y yo, etc. Así, **el inconsciente kleiniano versión Deleuze, prepara las condiciones para pensar un lugar que quede por fuera de la imposibilidad que el lenguaje introduce**; imposibilidad que **Lacan** nombra con el término freudiano de **castración**, inscribiendo en ella la misma lógica paradójal.

Para **Deleuze** se trata, por el contrario, de un deseo que no está alcanzado por ningún imposible positivo, y es solidario de una nueva hipótesis del lenguaje. Es absolutamente imprescindible que, tal como lo hace, el Antiedipo llame a una nueva lingüística, una lingüística de flujos en la que donde hay imposible, y de la que el texto mismo, con su peculiar estilo proliferante, parece testimoniar.

Así llegamos a esa filosofía política que hay en el Antiedipo. Mientras era necesario «invertir el platonismo», el psicoanálisis tenía su lugar; después de Mayo del 68, el psicoanálisis se transforma en el enemigo a derribar. Es necesario señalar en este punto que cuando uno repara en este tipo de textos, tanto el Antiedipo como algunos otros de Foucault, el psicoanálisis parece tener una

presencia enorme, asegurada, capaz de colonizar todos los espacios por doquier. Algún día esto será visto acaso, como un efecto local de la cultura francesa, un efecto incluso irónico. **Deleuze y Foucault** imaginaban un primado absoluto del psicoanálisis, justamente cuando éste empezaba a ser acorralado por los nuevos dispositivos químico-terapéuticos y por las nuevas estrategias de la Universidad.

¿Por qué Deleuze confesaba su molestia ante la presencia del término placer en el pensamiento de Foucault, y reconocía el disgusto de Foucault ante la presencia del término "deseo" en su propia obra? Probablemente este disgusto recíproco se asienta en el hecho de que ambos términos reflejaban un resto ineliminable de la operación intentada por ellos con respecto al psicoanálisis.

Sin embargo, no queríamos dejar de señalar la importancia de algunas perspectivas del **Antiedipo**. En primer lugar, la **relación locura - teoría**: ¿Qué relación guarda la locura con los momentos emergentes de una teoría, en especial la invención de conceptos? En segundo lugar, hay que admitir que concebir al inconsciente desde **el esquizo**, no representa un rechazo del inconsciente, sino un cuestionamiento a su tradición neurótica, lectura que entra en contacto con **el último Lacan**, quien también situaba **el paradigma de la subjetividad en primer lugar en la locura**. Finalmente, el Antiedipo conecta con esa tradición filosófica que se impone la inevitable pregunta acerca **¿de qué estamos enfermos?**, y que, desde Nietzsche, pasando por Jünger, Heidegger y Foucault, ha tenido distintas respuestas.

Lo verdaderamente importante no es, en este caso, que en la cura sea el **«esquizoanálisis»** el que lleve la palabra rectora, sino que el mismo exija la presencia de una **«agente de enunciación colectiva»**. Probablemente, la progresiva relativización de la pulsión de muerte por parte de Deleuze, iba en dirección a construir ese sujeto de la enunciación colectiva que el Mayo del 68 ha dejado pendiente. Por este sesgo, Deleuze y Guattari podrán hablar entonces de cosas tales como «catexis libidinales revolucionarias» y «agentes colectivos de enunciación», encontrando el esquizoanálisis obviamente su «punto ideal de aplicación en los grupos». Este sujeto de la enunciación permitirá organizar un «campo social del deseo» en donde el esquizofrénico singular, en tanto irreductible a una enunciación colectiva, «ha intentado algo y ha fracasado», pues el «esquizofrénico-clínico ha evitado el proceso revolucionario». En definitiva, se puede captar el programa del Antiedipo referido a «esquizofrenizar al psicoanálisis», o incluso a «salvar a Lacan de la torpeza de sus discípulos», como un intento de construir un nuevo sujeto de la enunciación, un «agente colectivo de la enunciación».

Obviamente, en este proceso, las antinomias y tensiones que evocábamos antes entre el descubrimiento del inconsciente y los proyectos de

emancipación, se van borrando. El agente colectivo de la enunciación *sabe* lo que hay que ser y hacer; por lo tanto, el imperativo prolifera: «Haced rizoma y no raíz»; «No plantéis jamás»; «No seáis ni uno ni múltiple»; «Haced la línea y no el punto». En eco, Foucault comienza todos sus enunciados de su «Introducción a la vida no fascista» (prólogo a la edición americana de «El Antiedipo»), con la fórmula: «Haced...», «Abandonad ... », «No creáis ... », etc. No deja de sorprender que quienes insistieran tanto en la «máquina despótica del significante» se abandonaran con tanta facilidad al imperativo, dejando impensados sus efectos.

Pero este breve comentario de **«El Antiedipo»**, que exigiría un desarrollo más atento, no podría concluir sin hacer una referencia al último trabajo de **Deleuze y Guattari: «¿Qué es la filosofía?»**. Los *dos pensadores que denodadamente anhelaban que al hablar de "máquinas deseantes" no se tomara esto como una metáfora, perciben ahora a la filosofía como algo que debería mantener una relación privilegiada con la neurobiología. Como ellos mismos admiten, su nueva inspiración viene de la «microbiología del cerebro». ¿Metáfora? El «rizoma» que pretendía disolver el supuesto «familiarismo» del psicoanálisis, toma finalmente su referencia ni más ni menos que en el cerebro. Pueden llegar entonces a afirmar que, «a partir de nuevas vías cerebrales se constituyen nuevas maneras de pensar».*

Más allá del eventual carácter metafórico, poético, que confiere al cerebro semejante dignidad filosófica, quizás no deba sorprendernos después de todo que la imposibilidad, expulsada del Antiedipo, lleva a buscar al final una «imagen del pensamiento» que sólo se cristaliza en el cerebro. *Si esto fuera sólo una metáfora, no lo es, en todo caso, el camino que ha llevado a intentar hacer desaparecer al psicoanálisis, cuya desaparición fallida es evocada en el libro indirectamente, cuando hablan del famoso "plano de inmanencia": «es lo más íntimo dentro del pensamiento y, no obstante, el afuera absoluto, "un afuera más lejano que cualquier mundo exterior", "un adentro más profundo que cualquier mundo interior". ¿Será difícil reconocer aquí una perfecta presentación de la topología del inconsciente?*

El presente texto forma parte del libro "Jacques Lacan y el debate posmoderno" , Jorge Alemán, Ediciones del Seminario, Bs. As., Argentina, julio 2000, Págs. 201/213.

HISTORIA DE LA LOCURA (2T) EN LA EPOCA CLASICA

Autor:

FOUCAULT, MICHAEL

Tema:

FILOSOFIA - PSICOSIS - INSTITUCION PSIQUIATRICA/MANICOMIO

Tomo I Las ardientes visiones del Bosco dan una imagen de la locura; otra, diversa, fue la que dejó en el tiempo Erasmo de Rotterdam en su laborioso *Moriae Encomium*. Pero fueron excepciones, elocuentes por su singularidad: la locura estaba en la zona tenue de lo que no se dice, o apenas, con un vago gesto, se señala sin voz pero con todos los énfasis tácitos de la censura. Así coartado como tema del saber o como elemento de la acumulación civilizadora, el planeta de la locura gravitó durante varios siglos en un mundo sellado y conjetural. Pero la palabra del loco tuvo que oírse alguna vez, por primera ocasión: desde un lugar ubicuo, impregnado hasta la raíz por la sombra de la otredad, la materia de la locura salió al día para ser propuesta como un tema del pensamiento y la cultura, y como una exigencia para la práctica social. Este hecho, que modifica profundamente el perfil interior de la experiencia occidental, es el objeto de la mirada de Michel Foucault: un examen complejo y original, marcado sin cansancio por la traza de una audaz visión histórico-crítica. Tomo II La locura está hundida en el discurso de la experiencia histórica y en la tajante realidad de los hechos humanos. Pero, siempre eludida, siempre inapreciable, estalla como un confín y al mismo tiempo se cierra como una peligrosa transparencia bajo las líneas de fuerza de la razón dominante. El sentido de la obra de Michel Foucault -un sentido más que polémico, político -no descansa en el examen inocente del pasado clásico europeo en relación con la locura; su efecto cultural no complace a ningún historicismo académico, a ninguna nosografía tampoco: es una puesta en cuestión, rigurosa y ardiente, de la simulación que suele registrar, con miedo y desenfado, las vicisitudes " dialécticas " de la pareja Razón-Sinrazón. Del sobrino de Rameau diderotiano al perfil trágico de Antonin Artaud, pasando por Nietzsche y Nerval, toda una historia de la locura se dibuja, y socava los presupuestos mismos del poder y la sabiduría occidentales. La historia de la locura, ahora presentada en su versión íntegra, marca el corazón y los nervios de una entera civilización. Foucault ha cumplido con este gran libro una profunda tarea de revisión y análisis.

Michel Foucault

Michel Foucault (1926-1984)

Vigilar y castigar (1975)

Un ensayo sobre la evolución de los métodos de castigo y vigilancia desde la sociedad medieval a la contemporánea: los suplicios, la humillación pública, la cárcel, la escuela, los manicomios...

Foucault inaugura una mirada genealógica de los procesos históricos desde el análisis de los castigos como expresión del poder.

Se preguntaba en este ensayo si el encarcelamiento es un castigo más humano que la tortura, pero se ocupa más de la forma en que la sociedad ordena y controla a los individuos adiestrando sus cuerpos; por ejemplo, un entrenamiento básico puede disciplinar y preparar a una persona para ser un soldado.

Datos biográficos:

Nació el 15 de octubre de 1926 en Poitiers, Francia. Cursó estudios de filosofía occidental y psicología en la École Normale Supérieure de París. En los años 60, dirigió los departamentos de filosofía de las Universidades de Clermont-Ferrand y Vincennes. Participó junto con los estudiantes en las protestas y manifestaciones de mayo del 68 y, posteriormente, formó parte de una comisión para la defensa de la vida y de los derechos de los inmigrantes. En el año 1970 fue profesor de Historia de los Sistemas de Pensamiento. Las principales influencias en su pensamiento fueron los filósofos alemanes Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. Sus estudios pusieron en tela de juicio la influencia del filósofo político alemán Karl Marx y del psicoanalista austríaco Sigmund Freud.

Foucault exploró los modelos cambiantes de poder dentro de la sociedad y cómo el poder se relaciona con la persona. Estudió las reglas que gobiernan las afirmaciones que pueden ser tomadas como verdaderas o falsas en distintos momentos de la historia, que las ideas básicas que la gente considera verdades permanentes sobre la naturaleza humana y la sociedad cambian a lo largo de la historia. También cómo las prácticas diarias permiten a la gente definir sus identidades y sistematizar el conocimiento; los hechos pueden ser entendidos como productos de la naturaleza, del esfuerzo humano o de Dios. Mantenía que la concepción de las cosas tiene sus ventajas y sus peligros.

Foucault, que murió en París en 1984, pasará sin duda a la historia como el filósofo francés más importante e influyente tras la muerte de Sartre.

Obras:

El pensamiento de Foucault se desarrolló en tres etapas. La primera, en *Locura y civilización* (1960), que escribió mientras era lector en la Universidad de Uppsala, en Suecia, Foucault estudia, a través de la modificación del concepto de "locura" y de la oposición entre razón y locura que se establece a partir del siglo XVII, la necesidad que tienen todas las culturas de definir lo que las limita, es decir, lo que queda fuera de ellas mismas.

En su segunda etapa escribió *En Las palabras y las cosas* (1966), que lleva como subtítulo *Arqueología de las ciencias humanas*, Foucault dice que todas las ciencias que tienen como objeto el ser humano (la biología, la psicología, la lingüística, la economía, etc.) son el producto de mutaciones históricas que reorganizan el saber

anterior, recreando un conjunto epistemológico que define en todos los dominios los límites y las condiciones de su desarrollo.

La última etapa de Foucault empezó con la publicación de *Vigilar y castigar*, en 1975.

Los últimos tres libros del autor -*Historia de la sexualidad, Volumen I: Introducción* (1976), *El uso del placer* (1984) y *La preocupación de sí mismo* (1984)- son parte de una truncada historia de la sexualidad. En estos libros, Foucault rastrea las etapas por las que la gente ha llegado a comprenderse a sí misma en las sociedades occidentales como seres sexuales, y relaciona el concepto sexual que cada uno tiene de sí mismo con la vida moral y ética del individuo. Foucault opina que la sociedad occidental ha desarrollado un nuevo tipo de poder, (bio-poder), un nuevo sistema de control que los conceptos tradicionales de autoridad son incapaces de entender y criticar. En vez de ser represivo, este nuevo poder realza la vida.

Michel Foucault: la volontà... (I)

Diverse ragioni mi hanno spinto alla lettura di quest'opera, **La volontà di sapere**, testo introduttivo al lavoro più ambizioso a cui Foucault si è dedicato per oltre un decennio, denominato **La storia della sessualità**.

Questa opera storiografica è stata concepita negli anni in cui Foucault fu professore al Collège de France, la più prestigiosa istituzione culturale francese, ovvero dal 1970 ai primi anni '80 (egli scomparve improvvisamente nel giugno 1984).

La Storia della sessualità è composta da tre volumi: oltre a quello già citato, furono pubblicati **L'uso dei piaceri** e **La cura di sé**, editi in Italia da Feltrinelli, a cui è da aggiungersi l'inedito, **Les aveux de la chair**.

Obiettivo dell'autore è quello di ricostruire la genealogia della sessualità, come indica anche il titolo, indagare le relazioni fra formazioni di sapere e dispositivi di potere, analizzare i processi di costituzione della moderna arte di governo (intesa come insieme di tecniche destinate a dirigere il comportamento degli uomini, nel corso di tutta la loro vita e in tutti gli aspetti della loro esistenza), a partire dal governo delle anime del cristianesimo primitivo, ricostruire i modi in cui il soggetto, in diverse epoche e in diversi contesti istituzionali, è stato costituito come oggetto di conoscenza, oggetto di un discorso vero.

Queste stesse tematiche furono discusse e approfondite da Foucault anche nei corsi e nei seminari tenuti al Collège de France.

Fra le opere destinate alla divulgazione scritta e le lezioni orali del filosofo francese esiste un tratto in comune: quello di Foucault è un pensiero in divenire, senza alcuna pretesa di costituire una teoria universale da trasmettere come eredità inviolabile. Rivolgendosi al pubblico di un suo corso così dichiarava: Credo che sia mio dovere esporvi quello che sto facendo, a che punto mi trovo e verso quale direzione procede il mio lavoro ... Le mie sono piste di ricerca, idee, lineamenti. In altri termini, sono strumenti. Fatene pure quello che volete.

Ritorno a questo punto sui motivi che mi hanno indotto a rifarmi all'opera di Foucault. Nella nostra società si assiste ad un proliferare di discorsi sulla sessualità: pressoché in ogni aspetto della vita sociale e culturale si fanno continui riferimenti al sesso, in particolare le perversioni sono poste al centro di frequenti dibattiti nei mass media e consueti sono i ricorsi alle spiegazioni offerte dalle nuove scienze come la sessuologia, la psicologia o la psicanalisi, che a loro volta promuovono la verità sul sesso.

Viene allora da chiedersi, con Foucault, come siamo arrivati alla produzione di questi discorsi sul sesso, come è nato e quale natura ha questo **sapere** che, secondo Foucault, è anche **potere**.

L'autore sostiene che nelle istituzioni di potere esiste una **volontà di sapere** che è dettata dall'esigenza di controllare, attraverso di essa, gli individui e il loro piacere. Il sapere sul sesso è dunque inteso come strumento e supporto per un controllo dei comportamenti individuali e sociali.

All'origine di questi discorsi Foucault pone la confessione cristiana, la quale, mentre fino al XVII secolo, nell'ambito delle pratiche penitenziali obbligatorie, dell'ascetismo, del misticismo e dell'esercizio spirituale medievali, era discorso sui peccati della carne, rivelazione delle infrazioni commesse contro le leggi religiose e civili, a partire

dalla pastorale cristiana della Controriforma diventa rivelazione non solo degli atti peccaminosi, come era nella tecnologia tradizionale della carne, ma anche dei pensieri più nascosti legati al sesso, dei piaceri vissuti o solo immaginati, dei desideri.

La confessione della carne rappresenta da sempre la parte più importante del sacramento della penitenza. Essa è un rituale che ha al suo interno un rapporto di potere, in quanto presuppone l'esistenza di una parte che richiede, impone la confessione, punisce, perdona, consola e, nel contempo, genera nell'altro interlocutore delle modificazioni, lo riscatta, lo purifica, lo libera dalle colpe, ne sposta, intensifica e modifica il desiderio.

La confessione è stata per molti secoli il dispositivo fondamentale per la produzione della verità sul sesso.

In seguito, in particolare a partire dal XVIII secolo, la tecnica della confessione è stata fatta propria anche da altre istituzioni e altri meccanismi di potere, si è modificata, ha esteso il suo territorio, ampliato le sue forme, adattandosi alle regole del discorso scientifico. Essa è così entrata nel campo delle relazioni familiari (rapporti fra genitori e figli), nella pedagogia (rapporti fra allievi e pedagoghi), nella medicina e nella psichiatria (relazioni fra malati e medici o psichiatri), nella giurisprudenza (rapporti fra delinquenti ed esperti) ed anche nell'economia (in particolare in relazione alla regolazione spontanea o progettata delle nascite).

Da tutti questi discorsi è nato un grande archivio dei piaceri del sesso, a cui hanno attinto tutte queste nuove discipline e si è costituita una *scientia sexualis*, che Foucault considera un elemento peculiare delle società occidentali dal Medioevo ad oggi.

Questa scienza, basata sulla produzione di discorsi veri sul sesso attraverso il meccanismo della confessione, pone la sessualità come qualcosa che è "per natura" un territorio aperto a processi patologici e che richiede, pertanto, interventi terapeutici e di normalizzazione, un campo di segni e significati da decifrare, una realtà, una parola che bisogna far emergere e ascoltare.

La *scientia sexualis* è, dunque, un potere-sapere i cui strumenti di esercizio sono dispositivi di produzione della verità sul sesso e sui suoi piaceri e i cui obiettivi sono l'intensificazione, il rafforzamento delle istituzioni di potere (intese in senso lato, non solo come istituzioni politiche, ma anche mediche, giuridiche, religiose, educative ecc.).

Nell'ambito delle nuove tecnologie per la produzione di discorsi, la "carne" della tradizione cristiana, fonte di peccato, diventa ora semplice organismo, corpo da analizzare o curare. A ciò si aggiunga, come altra conseguenza, che si viene a creare una separazione fra la medicina del sesso e la medicina generale del corpo. Il sesso, viene isolato dal resto del corpo, acquista una sua autonomia, tanto che può presentare delle anomalie costitutive, dei processi patologici (le perversioni), anche in assenza di alterazioni e patologie organiche.

Alla *scientia sexualis* l'autore contrappone la "ars erotica" propria delle società orientali, di quella arabo-musulmana e della Roma antica. Al suo interno il piacere è considerato non per la sua utilità, ma per sé stesso, lo si indaga nella sua intensità, nelle sue qualità, nei suoi effetti sul corpo e sull'anima. Esso si fa pratica ed esperienza da raccogliere in un sapere, l'ars erotica appunto, di cui solo pochi sono detentori, i maestri, i quali, a loro volta, lo trasmettono per mezzo di pratiche esoteriche di iniziazione al piacere, rivolte solo a pochi eletti.

Anche nel mondo occidentale, in realtà, si è conservata una "ars erotica". Una delle sue espressioni è costituita dai veri metodi elaborati dai mistici cristiani per raggiungere l'unione con la divinità, che rappresenta il sommo piacere.

Inoltre, la scienza sessuale, a sua volta, è generatrice di una particolare ars erotica: essa genera il piacere della verità del piacere, piacere di conoscerla, di esporla, di scoprirla, di lasciarsi prendere dal fascino a vederla, di dirla, di cattivare e catturare gli altri attraverso di essa, di confidarla nel segreto, di scovarla con l'astuzia, ... il piacere del discorso vero sul piacere.

In quello che Foucault chiama dispositivo di sessualità si intrecciano dunque molteplici meccanismi di potere, di sapere, di verità e di piacere.

Non è vero, secondo il filosofo e storiografo francese, che la nostra società dal XVII secolo in poi sia stata e continui ad essere dominata dal tema della repressione in materia di sesso.

La repressione, il divieto, le occultazioni e le proibizioni non sono che un aspetto (emerso più di altri, in alcune epoche storiche, come quella vittoriana), una componente dei meccanismi produttori di sapere e di discorsi, induttori di piacere e generatori di potere.

Si può altresì affermare, con Foucault, che la nostra sia una società di perversi e di perversione, in quanto questi meccanismi, queste spirali di potere-piacere favoriscono lo sviluppo e il manifestarsi delle sessualità multiformi e periferiche, ovvero delle perversioni.

Ciò è vero soprattutto a partire dal periodo compreso fra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo. Prima di tale epoca le leggi, nella loro triplice forma del diritto romano, della pastorale cristiana e del diritto civile, disciplinavano quasi esclusivamente le relazioni coniugali, imponendo ai coniugi una serie di regole e di raccomandazioni per la loro vita sessuale. I comportamenti "contro natura", le perversioni (omosessualità, sodomia, sessualità infantile ecc.) erano solo una forma estrema di ciò che è contro la legge che distingue i sessi e ne prescrive l'unione genitale, ma non costituivano oggetto specifico di disciplina legale.

Nei secoli XVIII e XIX i discorsi cominciano a fissarsi sulle deviazioni piuttosto che sulla coppia eterosessuale coniugata, la quale diviene la norma silenziosa a cui rapportare le varie pratiche sessuali e non è più costretta, come in passato, a dichiararsi continuamente (attraverso il dispositivo della penitenza). La Chiesa allenta, infatti, il proprio controllo sulla sessualità coniugale; il suo intervento nella vita sessuale della coppia coniugata e il rifiuto di tutte quelle pratiche che non sono finalizzate alla procreazioni si fanno meno insistenti.

Parallelamente si assiste, per contro, ad un intervento sempre più invasivo della medicina (a cui si affiancano poi altre discipline come la pedagogia, la giurisprudenza, la psichiatria) sulla sessualità di coppia, con lo scopo di gestirla, e sulle perversioni.

Queste istituzioni di potere fanno proprio il meccanismo della confessione per produrre discorsi che si fissano ora, in particolare, sulle deviazioni alla sessualità coniugale, sulla sessualità infantile, su quella dei pazzi e dei criminali.

E' in questa fase che nasce la nozione di "contro natura": le infrazioni alla morale e alla legislazione del matrimonio e della famiglia (adulterio, incesto, ratto), a partire dalla fine del XVIII secolo, si trovano ad essere nettamente separate dalle infrazioni alle leggi naturali che regolano il funzionamento del corpo e la sessualità, ovvero

dalle perversioni, oggetto ora, in misura via via crescente, di studio scientifico e medico e di giudizio giuridico.

Le perversioni vengono calate in un corpo, in un individuo, di cui si studia e si analizza l'infanzia, il carattere, il comportamento, l'anatomia, la sua storia personale. In ambito medico, servendosi della confessione, si compie una classificazione delle varie specie di perversi, ogni tipo di perversione viene collocata in un corpo, insinuata dietro un comportamento. Queste sessualità anomale diventano un fatto medico e medicalizzabile, delle disfunzioni, delle lesioni o dei sintomi che vanno cercati nel corpo, nella parte più profonda dell'organismo come sulla pelle, nei comportamenti.

Il controllo della sessualità infantile, presentata come un segreto mostruoso di cui il bambino si può e si deve liberare con la confessione, l'analisi delle sessualità multiformi, la loro incorporazione e medicalizzazione, sempre attraverso meccanismi basati sulla confessione, sono alcune delle forme in cui si esercita il potere nelle società occidentali moderne.

Tutti questi meccanismi generano delle spirali perpetue del potere e del piacere: si instaura un rapporto di reciproca stimolazione e scontro fra i due poli, che nasce dal piacere di esercitare un potere che interroga, sorveglia e piacere che si accende per dover sfuggire a questo potere, ingannarlo, travisarlo.

Un potere di questo tipo, secondo Foucault, genera e favorisce il proliferare di sessualità multiformi e perverse poiché, invece di fissare dei limiti alla sessualità e imporre dei divieti, ne va a ricercare le diverse forme, le include nel corpo e ne fa un elemento identificativo e di specificazione dell'individuo piuttosto che cercare di allontanarle ed escluderle dal corpo.

La società borghese moderna, secondo l'autore, è una società direttamente perversa in quanto esiste in essa una concatenazione di potere e perversione che fa sì che i comportamenti perversi non siano delle reazioni della sessualità ad un potere che vuole reprimerla, ma siano, al tempo stesso, effetto e strumento del potere. Il dispositivo di potere delle società occidentali favorirebbe la proliferazione delle sessualità multiformi, le quali, a loro volta, diventano strumenti che consente al potere di estendersi e moltiplicare la sua superficie di intervento sul piacere e i comportamenti umani.

L'insieme di tecniche, tattiche e meccanismi messi a punto dalle varie istanze di potere per amministrare il piacere, il sesso e i comportamenti degli individui costituisce quello che Foucault chiama dispositivo di sessualità, cui si contrapporrebbe il dispositivo di alleanza, dominante nei secoli anteriori al XVIII.

Con il termine sessualità l'autore intende un campo di conoscenza generato da un potere che assume la forma di rapporti di forza, relazioni di potere, centri locali di potere-sapere (si pensi ai rapporti fra genitori e figli, confessore e penitente, medico e paziente oppure pedagogo e allievo). Essa è, quindi, non una forza, una qualità naturale e innata dell'uomo, che il potere cerca di soffocare, reprimere o dominare, né un campo oscuro che il sapere tenta di svelare, ma il prodotto di molteplici strategie di potere, ideate nel corso dell'età moderna, che hanno agito sul piacere e sul sesso condizionandoli.

Il potere di cui parla Foucault è qualcosa di più complesso rispetto alla forma riduttiva del diritto che ancora oggi si tende ad assegnargli sulla base della vecchia concezione giuridico-discorsiva. Questa identifica il potere con la legge e gli attribuisce la semplice funzione di proibire, di dire di "no", di porre dei limiti alla libertà dell'uomo, senza peraltro produrre qualcosa di proprio.

E' questa l'immagine del potere che sottende all'idea di una secolare repressione del sesso e alla teoria della legge costitutiva del desiderio.

Il motivo per cui si è creata, nelle società occidentali, a partire dal Medioevo, una tale immagine riduttiva e negativa del potere è che solo in questa forma esso risulta accettabile: Il potere è tollerabile a condizione di dissimulare una parte importante di sé. La sua riuscita è proporzionale alla quantità di meccanismi che riesce a nascondere.

Di fatto esso si è esercitato da sempre secondo dei meccanismi che, nel corso dei secoli, e in particolare a partire dal XVIII secolo, sono divenuti progressivamente più complessi, meccanismi dotati di una creatività intrinseca, estranei alla rappresentazione del diritto ed attivi anche nel campo del piacere, della sessualità. Il loro funzionamento è fondato sulla tecnica e non sulla legge che proibisce e reprime, sulla normalizzazione e sul controllo piuttosto che sul divieto e la punizione.

Secondo la definizione coniata da Foucault, tale potere è da intendersi come la molteplicità dei rapporti di forza immanenti ad un dato campo in cui si esercitano, il gioco che, attraverso lotte e scontri, li trasforma, li rafforza, li capovolge, le strategie in cui realizzano i loro effetti e il cui disegno, la cui cristallizzazione si ritrova negli apparati statali, nella elaborazione della legge, nei poteri o nelle egemonie sociali.

Un potere di questa natura non può che essere onnipotente; le relazioni di potere sono infatti immanenti e non esterne ad altri tipi di rapporto, sono gli effetti delle divisioni, delle disuguaglianze e dei disequilibri che si producono all'interno di tali rapporti e non una sovrastruttura che agisce, dall'alto con un ruolo di proibizione. Tali rapporti di forza, molteplici, mobili e instabili, partono infatti sempre dal basso per poi diffondersi in ogni direzione, attraversano gli apparati e le istituzioni senza localizzarsi in essi.

Michel Foucault: la volontà... (II)

La precisazione di quelle che sono le caratteristiche del potere nelle società moderne [vedi Parte Prima] costituisce per Foucault il punto di partenza da cui procedere alla definizione delle modalità con cui le relazioni di potere rendono possibili i discorsi sul sesso, le estrazioni della verità (intesi come tattiche dei rapporti di forza) e alla dimostrazione di come, viceversa, i discorsi servano da sostegno e da strumento a tali rapporti mobili e instabili.

Il dispositivo di sessualità, ovvero l'insieme delle tecnologie e dei meccanismi di produzione di verità attraverso cui si è esercitato il potere sul sesso, nasce e si sviluppa a partire dai secoli XVII e XVIII parallelamente all'evoluzione del potere dalla forma giuridico-discorsiva a forme più complesse, che hanno promosso i discorsi sul sesso, servendosene al tempo stesso, come strumenti per il loro esercizio.

Al centro di questo dispositivo più recente, nonché più incisivo e penetrante, si trova il corpo, in qualità di oggetto di sapere e di elemento e strumento di rapporti di potere.

Il dispositivo di sessualità si è formato partendo da un dispositivo di potere già esistente, quello di alleanza, all'interno del quale il potere si esercita nella forma del diritto. Il dispositivo delle alleanze è fondato, infatti, su una serie di norme che costituiscono, fra gli altri, il sistema del matrimonio, della fissazione e dello sviluppo delle parentele e il sistema della trasmissione dei nomi e del patrimonio.

Con l'evoluzione delle tecniche di confessione e direzione spirituale, ovvero con la nascita di nuovi discorsi che avevano come oggetto non più i rapporti da giudicarsi leciti o illeciti sulla base del diritto, ma la "carne" con le sensazioni, i pensieri e i piaceri ad essa legati, si è generato un nuovo dispositivo di potere, il quale, inizialmente, si è sviluppato ai margini della famiglia, nella pedagogia, nella guida spirituale, nella confessione e anche nella medicina.

In seguito, progressivamente, questo dispositivo si è esteso alla famiglia, la quale, emblematicamente, diviene punto di incontro della sessualità e dell'alleanza. Mentre in precedenza, nel dispositivo di alleanza, essa era il luogo dei rapporti coniugali leciti, della trasmissione dei nomi e dei patrimoni, il dispositivo più recente ne fa il luogo privilegiato in cui si esprime la sessualità, luogo di affetti, sentimenti, piaceri e incitamenti alla verità del sesso e per tale motivo, sostiene l'autore, essa nasce incestuosa. Ed è proprio per contenere il rischio dell'incesto che in essa agisce anche il dispositivo di alleanza il quale, nella misura in cui considera l'incesto come ciò che è profondamente vietato dalla norma, funge da argine nei confronti del dispositivo più recente, che invece incita, promuove la sessualità all'interno della famiglia.

L'autore pone l'accento sul fatto che i due dispositivi, nelle società occidentali moderne e contemporanee, non si sono sostituiti l'uno all'altro, ma coesistono, compenetrandosi reciprocamente, anche se, rispetto al periodo iniziale (XVII secolo), stanno lentamente ruotando l'uno rispetto all'altro, tanto da rovesciare ormai le rispettive posizioni.

La ragione per cui, ancora oggi, il dispositivo di alleanza si conserva è che le nuove tecnologie di potere, estranee alla forma della legge, al diritto, producono degli effetti temuti dalle società che le hanno create, le quali, per controllarle e contenerne la proliferazione, cercano di ritradurle nella forma del diritto.

Il nuovo dispositivo di sessualità, a partire dalla sua nascita, ma in particolare dal XIX secolo, si è indirizzato verso quattro forme principali di intervento, a cui corrispondono altrettanti tipi di discorso e di dispositivi di potere-sapere che, ricorrendo alle definizioni date dallo stesso Foucault, sono:

- la isterizzazione del corpo della donna, visto come corpo saturo di sessualità e affetto da una patologia che gli sarebbe intrinseca, che lo obbliga a sottoporsi a pratiche mediche per garantirne al salute (la donna è figura fondamentale nella famiglia e nella società in quanto responsabile della salute e dell'educazione dei figli e dell'unità familiare);
- la pedagogizzazione del sesso del bambino, vale a dire il controllo del sesso del bambino, considerato al tempo stesso naturale e "contro natura", pericoloso per la salute dell'individuo e della specie;
- la socializzazione delle condotte procreative che, tradotto, significa la regolazione dei flussi demografici e il controllo delle nascite;
- la psichiatrizzazione del piacere perverso, ovvero l'analisi di tutte le anomalie dell'istinto sessuale, la loro incorporazione, la classificazione e l'individuazione dei relativi metodi terapeutici.

A queste strategie corrispondono altrettante figure, divenute oggetto privilegiato di sapere, ovvero la donna isterica, il bambino masturbatore, la coppia maltusiana, l'adulto perverso, alle quali il potere ha chiesto di rivelare la loro verità del sesso, attraverso le tecnologie specifiche messe a punto da ciascuna istanza di intervento e controllo (medicina, pedagogia, economia, giurisprudenza, istituzioni politiche ecc.).

Ma perché è nato questo dispositivo, perché si è fissato su queste figure? E quali sono le sue finalità?

Foucault fornisce una sua risposta a queste domande nell'ultimo paragrafo del IV capitolo della sua opera, nel quale si trovano anche importanti accenni ai temi del razzismo e del rapporto del potere con la morte e la vita, sui quali mi propongo di ritornare prossimamente.

L'origine del potere-sapere è da ricercarsi nelle classi borghesi emergenti e, secondariamente, in quelle aristocratiche del XVII secolo. Il dispositivo messo a punto dal potere è stato creato da e per le classi politicamente egemoni ed economicamente privilegiate e non, come vorrebbe la teoria di una sessualità soggetta a tecniche repressive, per le classi subordinate con lo scopo di indirizzare tutte le loro energie fisiche e mentali al lavoro.

La famiglia come istanza di controllo e centro di produzione di discorsi sul sesso è, inizialmente, una famiglia borghese o aristocratica: è qui che ci si preoccupa della sessualità dei bambini e degli adolescenti, che viene medicalizzata la sessualità femminile (dal momento che la donna ha un ruolo chiave nel garantire la fecondità del corpo sociale, la salute dei figli e la stabilità della famiglia), che si affaccia il problema delle patologie individuali e sociali legate al sesso e la conseguente necessità di guidarlo, sorvegliarlo, correggerlo.

La prima figura ad essere investita dal dispositivo di sessualità, a divenire oggetto di discorsi, analisi e cure è stata la donna nervosa, la donna oziosa della famiglia borghese. L'attenzione si è concentrata, poi, anche sul bambino e sull'adolescente onanista, di famiglia borghese o nobile, dal momento che la loro attività sessuale, naturale e "contro natura" a un tempo, si riteneva potesse minare non tanto la forza fisica, quanto le loro capacità intellettuali e compromettere il loro obbligo e dovere morale di assicurare alla propria famiglia e alla propria classe una discendenza sana. Il potere-sapere si è esercitato inoltre, come detto, sulle figure di perversi e sulle sessualità multiformi nate in seno a una società che, per la natura stessa del potere, ne promuoveva la proliferazione salvo poi controllarle e gestirle facendo ricorso al sistema delle alleanze.

Gli strati popolari, fino al XIX secolo, sono rimasti estranei al dispositivo di sessualità, soggetti solo a quello dell'alleanza, che comportava una valorizzazione del matrimonio legittimo e della fecondità, il divieto di unioni fra consanguinei e l'obbligo di endogamia sociale e locale.

Le classi dominanti hanno, dunque, sperimentato dapprima su di sé il dispositivo di sessualità, hanno cominciato ad interessarsi e prendersi cura del proprio corpo e del sesso, che ne costituiva la parte più importante, educandoli e preservandoli dai pericoli, al fine di garantire la longevità, il vigore e la discendenza sia del singolo che della intera classe. Il corpo è stato subordinato al sesso, identificato con esso, tanto da far dipendere dal sesso la vita, la morte, la salute futura e quella dei discendenti.

Il dispositivo basato sulla confessione, sulla produzione di discorsi, è nato dunque per l'autoaffermazione di una classe e non per l'asservimento di un'altra.

In questa cura che la borghesia emergente ha avuto del proprio corpo e del sesso Foucault individua una trasposizione dei metodi utilizzati in passato dalla nobiltà per marcare e conservare la sua distinzione di casta. Mentre, per affermare la specificità del proprio corpo, le classi nobiliari avevano creato il concetto del "sangue", inteso come antichità dell'ascendenza e importanza delle alleanze matrimoniali, la borghesia guarda ora alla sua discendenza e alla salute dell'organismo.

Il sesso sostituisce il sangue: una discendenza forte e vigorosa, un corpo in salute dipendevano da una sessualità sana, da un sesso di cui occorreva prendersi cura attraverso i dispositivi di potere-sapere.

Esiste dunque una stretta correlazione fra la valorizzazione del corpo e del sesso attuata a partire dal XVII-XVIII secolo e il processo di crescita ed affermazione dell'egemonia borghese. Non si tratta però di una semplice affermazione di sé di tipo conservatore, come era quella della nobiltà, ma di un razzismo di tipo dinamico, che guarda al futuro, all'espansione della classe borghese.

Mi sento di condividere l'ipotesi formulata dallo storiografo francese, il quale afferma che questa visione del sesso come elemento responsabile delle caratteristiche della specie, della salute delle generazioni future ha fra i suoi rischi certi effetti politici e istituzionali quali il razzismo, anche nella sua forma estrema di razzismo di Stato (come quello hitleriano) o l'isolamento e la cura dei perversi per evitare che rechino danno alla salute delle generazioni future.

Fra le componenti fondamentali delle nuove tecnologie del sesso ve ne sono due che hanno una stretta relazione con il tema dei razzismi. Una di esse è la medicina delle perversioni, ovvero una medicina del sesso, separata da quella generale del corpo, che si occupa di controllare il sesso, curandone le malattie specifiche. L'altra è costituita dai programmi di eugenismo, la cui finalità è un controllo del sesso che possa così garantire una specie sana e forte.

Queste due componenti del dispositivo trovano un loro punto di incontro nella teoria della "degenerescenza", secondo la quale una persona i cui antenati siano stati affetti da malattie diverse - organiche, funzionali o psichiche - è destinata a diventare un perverso sessuale; per contro, una perversione sessuale genera un esaurimento della discendenza (ad es. rachitismo dei bambini o sterilità delle generazioni future).

Le nuove tecnologie instaurano dunque un rapporto stretto fra perversione-ereditarietà-degenerescenza ed è su questo sistema che hanno basato il loro agire la medicina, prima, e gli altri campi, dalla psichiatria alla giurisprudenza, dalla medicina legale alle autorità di controllo sociale, poi. Il razzismo di Stato, in questa luce, è la forma estrema ed esasperata della messa in pratica di queste tecnologie.

Secondo Foucault, uno dei meriti della psicanalisi, alla fine del XIX secolo, è stato proprio quello di rompere con il sistema delle degenerescenze, liberando l'istinto sessuale dai legami con l'ereditarietà e l'eugenismo e quindi con tutti i razzismi.

La psicanalisi ha avuto, inoltre, un ruolo fondamentale come elemento di differenziazione e distinzione della borghesia rispetto alle altre classi sociali, nel momento in cui la classe egemone decise di estendere il dispositivo di sessualità, e quindi la cura del corpo e del sesso, alle classi inferiori che essa sfruttava.

Queste saranno dotate di un corpo e di una sessualità, la loro salute e la loro riproduzione costituiranno un problema solo a partire dalla fine del XIX secolo, quando nasceranno i primi conflitti (prossimità e coabitazione, epidemie e possibilità di contaminazione), quando emergeranno urgenze economiche (necessità di mano d'opera stabile e competente per l'industria, bisogno di controllare i flussi di popolazione), ma soprattutto dopo che la borghesia si sarà dotata di una tecnologia di controllo che le consenta di tenere sotto sorveglianza il corpo e la sessualità infine riconosciuti al proletariato (attraverso la scuola, l'igiene pubblica, le istituzioni di soccorso e assicurazione, l'estensione delle pratiche mediche).

Una volta creato questo apparato tecnico-amministrativo, il dispositivo di sessualità ha potuto essere esteso anche alle classi inferiori, passando così da strumento di

autoaffermazione a mezzo usato dalle classi privilegiate borghesi per esercitare la propria egemonia, non senza reticenze, inizialmente, da parte del proletariato.

La progressiva estensione del dispositivo ha dato origine a una sessualità - intesa come l'insieme degli effetti prodotti nei corpi, nei comportamenti e nei rapporti sociali da una tecnologia politica complessa - specifica per ogni classe.

Al termine del processo di generalizzazione, la borghesia cercherà di ridefinire la propria specificità e di separare e proteggere il proprio corpo scegliendo una nuova linea, quella del divieto.

Nasce in questa fase la teoria della repressione che, nel corso del tempo, ha ricoperto tutto il dispositivo di sessualità, generando la convinzione che il sesso sia sempre stato soggetto a divieto e repressione.

La borghesia intende, da questo momento, distinguersi dalle altre classi proprio per il modo in cui si esercita il divieto e per il rigore con cui è imposto. Essa comincia ad affermare che la propria sessualità, a differenza di quella degli altri, è sottoposta ad un regime di repressione così intenso che il pericolo risiede ormai in esso, più che nel temibile segreto del sesso racchiuso in ognuno di noi.

La nuova scienza psicanalitica, in quanto teoria che afferma l'esistenza della legge e del desiderio come essenza stessa dell'uomo e in quanto tecnica per eliminare gli effetti patogeni del divieto, diventa lo strumento di differenziazione della classe borghese. Questa ha sì perduto il privilegio esclusivo di avere cura del proprio corpo e della propria sessualità, ma si è attribuita ora il privilegio di conoscere più degli altri che cosa vieta il sesso e di possedere il metodo che permette di eliminare la rimozione prodotta dal divieto.

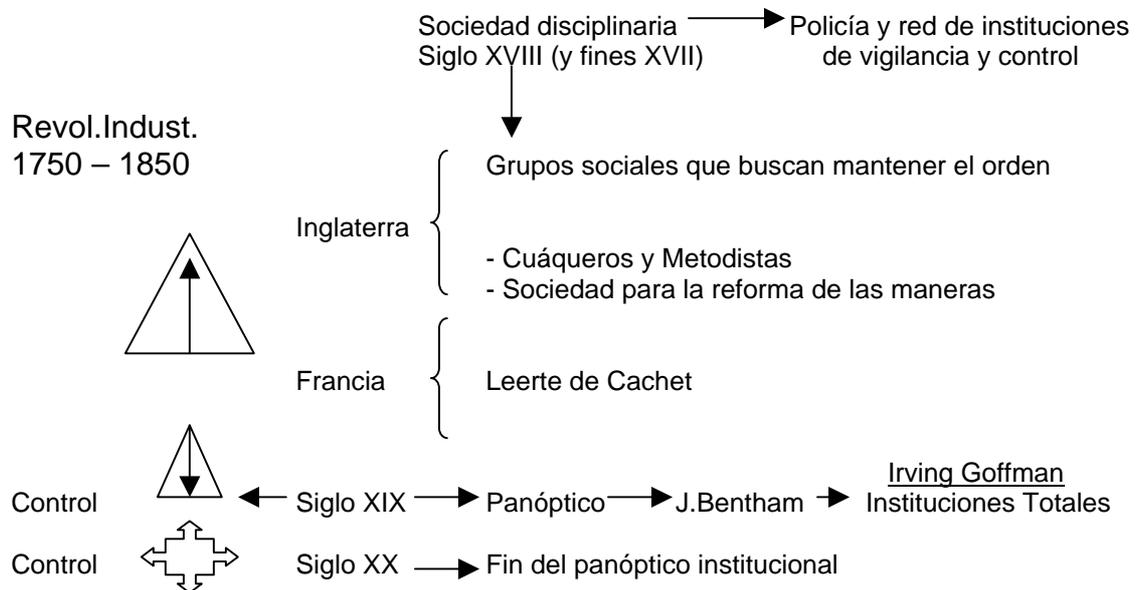
Tutto ciò, secondo Foucault, dimostra chiaramente come la teoria della repressione e la successiva rivoluzione sessuale non sono altro che dei capovolgimenti e spostamenti tattici elaborati all'interno del dispositivo di sessualità e non al di fuori e contro di esso.

Un potere sottile, incisivo e penetrante, capace di tecnologie molto complesse, ci fa credere che la confessione, il discorso vero sul sesso rendano liberi mentre il silenzio sia il frutto di un potere repressivo che impone divieti attraverso le sue leggi. E' invece necessario, secondo Foucault, mettere in discussione questo assunto della filosofia occidentale moderna che vede la libertà legata alla verità. Scopo della sua opera è proprio quello di dimostrare che la verità non è libera per natura, né l'errore servo, ma che la sua produzione è interamente attraversata dai rapporti di potere.

L'invito che l'autore ci rivolge è di liberarci da questo potere che ci induce in ogni momento a parlare del sesso, a forzarne il segreto per estrarre da esso la verità. Il sesso è nozione creata dal dispositivo di sessualità, e dal potere che vi sottende, come strumento del proprio funzionamento: per opporsi ad essi bisogna partire dai corpi e dai piaceri nella loro molteplicità, vivere in piena libertà il piacere in tutte le sue forme.

Michel Foucault

La Verdad y las Formas Jurídicas
Vigilar y Castigar



Michel Foucault (Del apunte de clase)

Foucault ve que cuando surge en los burgos la necesidad de convertir los ex campesinos en asalariados, aumenta el control sobre los individuos. El control no se hallaba en manos del Estado y era ejercido por los mismos grupos sociales. El Estado, cuando en su impotencia lograba detener a alguien que había cometido una falta, aplicaba un castigo ejemplificador.

Comienzan a surgir grupos en las iglesias protestantes que, cuando encuentran a una persona "distinta", la captan a fin de reformar su conducta y protegerla del control del Estado (Cuáqueros, Metodistas, Sociedad para la Reforma de las Maneras, etc). Esto hace que comience a existir un control social por parte del mismo pueblo. Estos grupos de control tienen la desventaja de coartar las libertades individuales.

En Francia, las "lettres de cachet" servían para pedirle al soberano una prisión domiciliaria para el miembro de la familia que se consideraba "descarriado" y a riesgo. La idea era separar a la persona para que hiciese un examen de conciencia.

La evolución del control se produce en forma paralela a la Revolución Industrial. Todos aquellos que migraron de la campiña hacia el centro urbano, no hallaban la voluntad de trabajar y no se adecuaban a la estructura fabril como asalariados. Por esta razón había que hallar métodos para convertirlos en asalariados. Surge el control del Estado sobre la sociedad, y surgen las instituciones de control para crear la disciplina social.

La instrucción formal tenía, como único fin, la socialización y la disciplina; en realidad poco tiene que ver con la trasmisión del saber. Un buen ciudadano debía ser

obediente y limpio, por lo que en las instituciones educativas también se enseña la higiene personal. El verdadero objetivo de la educación era el de emparejar a la sociedad.

La gente no deseaba ingresar a las instituciones, por lo que se hacía necesario obligarla por ley. Se captaban a los vagabundos para internarlos en “cárceles fábrica”, donde se los disciplina y se les enseña a trabajar.

Por otra parte se comienza a pensar en cual es la mejor forma arquitectónica de institución, surgiendo así la idea del panóptico (un lugar donde una persona pudiese vigilar a todos los internos). En el panóptico lo importante es crear en el recluso o el interno la idea de estar permanentemente vigilado. Esta estructura tiene mucho éxito, y es aplicada también para los hospitales, escuelas, manicomios e instituciones religiosas.

Surge luego la idea macabra de utilizar a los reclusos para la experimentación, convirtiéndolos en objeto de estudio. De esta forma surgen la psicología y la psiquiatría experimental. Se separan las cárceles de los manicomios.

Otro autor que desarrolla la idea de las instituciones totales es Irving Goffman, al cual cita Foucault. Este autor habla de la relación de los internos con el personal. Al interno se le hacen perder todos sus atributos personales al ingresar en la institución a fin de despersonalizarlo y uniformarlo.

A la luz del interpretativismo, todas estas maniobras deben ser percibidas por el interno a fin de lograr su obediencia y sumisión.

Para Foucault, las cárceles no son para socializar y no sirven para ello ni nunca sirvieron a través del tiempo.

Si las ciencias que estudian al hombre, saben que las instituciones no sirven: ¿Porqué siguen existiendo?. Para Foucault esto es una muestra de la hipocresía de la sociedad.

En el Siglo XX desaparece la estructura del panóptico en razón de haberse logrado su objetivo como instrumento de disciplina. Surge el autocontrol al instalarse en la sociedad la idea del control por parte de la sociedad misma (todos controlamos y todos estamos siendo controlados).

Foucault penetra en la teoría de Durkheim: la persona está controlada en todas sus manifestaciones por la sociedad. La idea es una especie de regreso a los grupos sociales de control; se entra en la red institucional de secuestro.

Michel Foucault (1926-1984)

Vigilar y castigar (1975)

Un ensayo sobre la evolución de los métodos de castigo y vigilancia desde la sociedad medieval a la contemporánea: los suplicios, la humillación pública, la cárcel, la escuela, los manicomios...

Foucault realiza una panorámica de los procesos históricos desde el análisis de los castigos como expresión del poder.

En este ensayo se pregunta si el encarcelamiento es un castigo más humano que la tortura, pero se ocupa más de la forma en que la sociedad ordena y controla a los individuos adiestrando y “doblegando” sus cuerpos; por ejemplo, un entrenamiento básico puede disciplinar y preparar a una persona para ser un soldado.

Datos biográficos:

Nació el 15 de octubre de 1926 en Poitiers, Francia. Cursó estudios de filosofía occidental y psicología en la École Normale Supérieure de París. En los años 60, dirigió los departamentos de filosofía de las Universidades de Clermont-Ferrand y Vincennes. Participó junto con los estudiantes en las protestas y manifestaciones de mayo del 68 y, posteriormente, formó parte de una comisión para la defensa de la vida y de los derechos de los inmigrantes. En el año 1970 fue profesor de Historia de los Sistemas de Pensamiento. Las principales influencias en su pensamiento fueron los filósofos alemanes Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. Sus estudios pusieron en duda la influencia del filósofo político alemán Karl Marx y del psicoanalista austríaco Sigmund Freud.

Foucault exploró los modelos cambiantes de poder dentro de la sociedad y cómo el poder se relaciona con la persona. Estudió las reglas que gobiernan las afirmaciones que pueden ser tomadas como verdaderas o falsas en distintos momentos de la historia, dedujo que las ideas básicas que la gente considera verdades permanentes sobre la naturaleza humana y la sociedad cambian a lo largo de la historia. También cómo las prácticas diarias permiten a la gente definir sus identidades y sistematizar el conocimiento; los hechos pueden ser entendidos como productos de la naturaleza, del esfuerzo humano o de un ser superior.

Foucault, que murió en París en 1984, pasará sin duda a la historia como el filósofo francés más importante e influyente tras la muerte de Sartre.

Obras:

El pensamiento de Foucault se desarrolló en tres etapas:

La primera, en Locura y civilización (1960), que escribió mientras era lector en la Universidad de Uppsala, en Suecia, Foucault estudia, a través de la modificación del concepto de “locura” y de la oposición entre razón y locura que se establece a partir del siglo XVII, la necesidad que tienen todas las culturas de definir lo que las limita, es decir, lo que queda fuera de ellas mismas.

En su segunda etapa escribió En Las palabras y las cosas (1966), que lleva como subtítulo Arqueología de las ciencias humanas, Foucault dice que todas las ciencias que tienen como objeto el ser humano (la biología, la psicología, la lingüística, la economía, etc.) son el producto de mutaciones históricas que reorganizan el saber anterior, recreando un conjunto epistemológico que define en todos los dominios los límites y las condiciones de su desarrollo.

La última etapa de Foucault empezó con la publicación de Vigilar y castigar, en 1975.

Los últimos tres libros del autor -Historia de la sexualidad, Volumen I: Introducción (1976), El uso del placer (1984) y La preocupación de sí mismo (1984)- son parte de una truncada historia de la sexualidad. En estos libros, Foucault rastrea las etapas por las que la gente ha llegado a comprenderse a sí misma en las sociedades occidentales como seres sexuales, y relaciona el concepto sexual que cada uno tiene de sí mismo con la vida moral y ética del individuo. Foucault opina que la sociedad occidental ha desarrollado un nuevo tipo de poder, (bio-poder), un nuevo sistema de control que los conceptos tradicionales de autoridad son incapaces de entender y criticar. En vez de ser represivo, este nuevo poder realza la vida.
