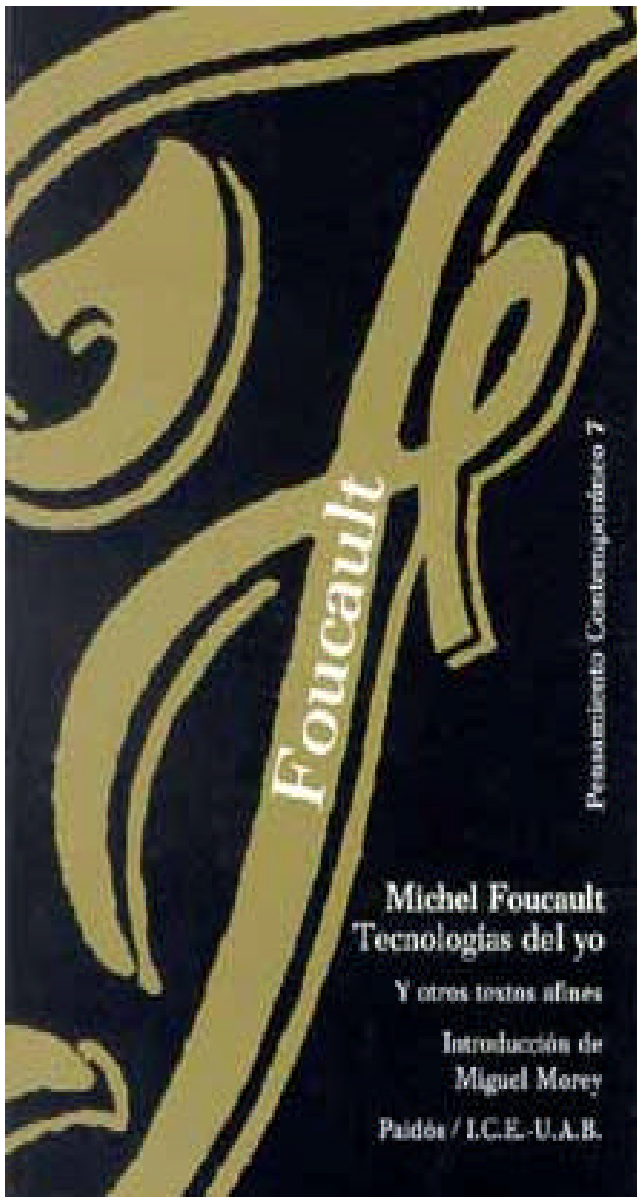


# TECNOLOGÍAS DEL YO

Michel Foucault



Editorial Paidós Ibérica, S. A.

Títulos originales: “Technologies of the Self”  
y “Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault”,  
en *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*

Barcelona, 1996

Este material se utiliza con fines exclusivamente didácticos

---

# ÍNDICE

<b>Introducción, Miguel Morey</b> .....	9
<b>1. Tecnologías del yo</b>	
I .....	45
Tecnologías del yo .....	45
Contexto de estudio .....	47
El desarrollo de las tecnologías del yo .....	50
Resumen .....	54
II .....	55
III .....	66
IV .....	72
V .....	80
VI .....	86
<b>2. <i>Omnes et singulatim</i>: Hacia una crítica de la “razón política”</b>	
I .....	95
II .....	118
<b>3. Verdad, individuo y poder</b>	
Una entrevista con Michel Foucault, Rux Martin .....	141

---

## INTRODUCCIÓN. LA CUESTIÓN DEL MÉTODO

El artículo que, en *Le dictionnaire des philosophes*,<sup>1</sup> Maurice Florence dedica a M. Foucault comienza con estas palabras: “Sin duda todavía es demasiado pronto para apreciar la ruptura introducida por M. F., profesor en el Collège de France (cátedra de historia de los sistemas de pensamiento) desde 1970, en un paisaje filosófico dominado hasta entonces por Sartre, y lo que éste designaba como la filosofía insuperable de nuestro tiempo: el marxismo. De entrada, desde *Histoire de la folie* (1961), M. F. está en otra parte. Ya no se trata de fundar la filosofía sobre un nuevo *cógito*, ni de desarrollar en un sistema las cosas ocultas hasta entonces a los ojos del mundo, sino más bien de interrogar este gesto enigmático, quizá característico de las sociedades occidentales, por medio del cual se ven constituidos unos discursos verdaderos (y, por tanto, también la filosofía) con el poder que se les conoce”. Hasta aquí apenas nada de particular, si dejamos aparte que, cuando se publica el diccionario, Foucault acaba de morir (aunque en el artículo se mantiene públicamente junto a su nombre tan sólo una fecha, 1926, y un espacio en blanco) y que, por tanto, no es ya tan seguro que sea aún “demasiado pronto” para hablar de una obra que la muerte acaba de cerrar de forma lamentablemente definitiva.

El modo como se nos presenta el gesto específico que Foucault introduce en filosofía, aunque preciso, es bien convencional. Por un lado, queda ubicado históricamente como relevo de la generación de Sartre, en ruptura con el horizonte de inteligibilidad marxista, presentado hasta entonces como el único posible. Y por otro, su tarea de pensador se nos muestra surgiendo de un compromiso con esa “mirada etnológica” que Nietzsche introduce en el dominio de la filosofía. Es decir, que halla su origen en la convicción de que la historia debe adoptar, para las sociedades occidentales y en tanto que modo eminente de autointeligibilidad, la forma de una etnología interna (y, por tanto, estar atenta a todas las cauciones que los antropólogos en general y Lévi-Strauss en particular han diseñado para exorcizar cualquier etnocentrismo; etnocentrismo que, en el dominio de la historia, adoptará siempre la forma de lo que Nietzsche denominaba “racionalidad retrospectiva”<sup>2</sup>). Que, en definitiva, hacer historia del pensamiento no puede ser nunca una forma satisfecha de complicidad con los modos presentes de pensamiento, y convertirse así en mera legitimación de la razón (moderna).

Sin embargo, la sorpresa surgirá años más tarde cuando descubramos que el aséptico nombre que se responsabiliza del artículo (Maurice Florence, *écrivain*) no es, en realidad, sino un pseudónimo del propio Foucault.<sup>3</sup> De súbito, va a resultar que el filósofo que más encarnizadamente ha defendido a lo largo de toda su obra el derecho a no tener rostro,<sup>4</sup> el *philosophe masqué* que, aún pocos días antes de su muerte reivindicaba el derecho al anonimato y al pseudónimo, a que sus libros “sean leídos por sí mismos”, sin referencia ninguna al autor que desde la trayectoria de una obra los sostiene,<sup>5</sup> ese mismo autor, por alguno de esos sarcasmos del destino que menudearon alrededor de su muerte, va a acabar redactando un informe crítico sobre la evolución y el estado presente de su trabajo que el azar convertirá en su perfecta necrología. De ahí el valor singular de este breve texto, en cuya lectura vale la pena demorarse para comprobar, aunque sea siguiéndolo de lejos, toda su eficacia esclarecedora.

Convencionalmente, suelen distinguirse, en la obra de Foucault, tres etapas intelectuales. La primera, centrada alrededor de la pregunta por el saber se reconoce bajo el nombre de *arqueología*, y cubre de 1961 a 1969, es decir, de *Histoire de la folie* a *L'archéologie du savoir*. La segunda, caracterizada como *genealogía*, comienza a elaborar su pregunta por el poder en textos como *L'ordre du discours* o *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (ambos de 1971) y encuentra su momento mayor con la publicación de *Surveiller et punir* (1975) y el volumen primero de su historia de la sexualidad: *La volonté de savoir* (1976). Y finalmente, el

---

<sup>1</sup> *Dictionnaire des philosophes*, París, P.U.F., 1984, págs. 942-944.

<sup>2</sup> En *Aurora*, I, 1. Véase al respecto M. Morey, “M. Foucault y el problema del sentido de la historia”, en R. Maiz (comp.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Universidad de Santiago de Compostela, 1987.

<sup>3</sup> Véase “Maurice Florence: (Auto)biography of Michel Foucault”, en *History of the present*, 4, primavera de 1988. En los archivos del Centre Michel Foucault, “Maurice Florence” figura como pseudónimo conjunto de M. Foucault y François Ewald, antiguo asistente de M. Foucault en el Collège de France y actual presidente del Centro. Véase Documento D-108/402.1988.

<sup>4</sup> Recuérdese las conocidas palabras finales de su introducción a *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969: “Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación: Que se nos deje en paz cuando se trata de escribir”.

<sup>5</sup> Véase “Une esthétique de l'existence”, entrevista con A. Fontana, y T. Ferenczi, “Eloge de l'anonymat”, en *Le Monde*, 15/16-VII-1984.

desplazamiento que conduce a la tercera se anuncia ya tras cuestiones como la de la “gubernabilidad”,<sup>6</sup> a partir de 1978, y halla su manifestación cumplida principalmente en los volúmenes segundo y tercero de la historia de la sexualidad: *L’usage des plaisirs* y *Le souci de soi* (ambos de 1984, publicados un mes escaso antes de su muerte). Suele decirse que esta última etapa se articula alrededor de la cuestión de la subjetividad o, si se prefiere, de las *técnicas y tecnologías de la subjetividad*. Así, la mayor parte de los estudios sistemáticos que se han ocupado de la obra de Foucault han distinguido estas tres etapas, y han apoyado en sus diferencias el análisis del sentido y el valor de la obra foucaultiana. Y ello hasta el punto de que, por ejemplo, Deleuze<sup>7</sup> puede resumir la aportación de Foucault a la redistribución actual de la problemática filosófica en tres preguntas mayores, de resonancias paródicamente kantianas: *¿qué puedo saber?*, *¿qué puedo hacer?* y *¿quién soy yo?* –preguntas que se inspiran en los cortes de su itinerario intelectual antes indicados.

La comodidad de una clasificación como ésta es del todo evidente. En primer lugar, se pliega a una sencilla exigencia cronológica que parece de suyo legitimarla, al tiempo que nos ofrece la ilusión de un encaminamiento sucesivo de la tarea de Foucault hacia una reflexión cada vez mejor armada. En segundo lugar, está ratificada en parte por el propio Foucault, quien, por ejemplo, con ocasión de la publicación de *Surveiller et punir*, se extiende largo y tendido en consideraciones metódicas acerca del desplazamiento que conduce de la arqueología del saber a la genealogía del poder. Sin embargo, no parece del todo evidente que esta clasificación en el momento presente, deba aceptarse sin más, y tal cual: los problemas que plantea amenazan con ser de más peso que las ventajas que su sencilla filiación cronológica parece ofrecernos –si de lo que se trata es de pensar eso que está en juego en el envite que Foucault nos propone y no meramente de escolarizar su pensamiento. En efecto, desde una periodización como la anterior, ¿cómo justificar, por ejemplo, evidencias tan palmarias como que *Histoire de la folie*, su primer texto arqueológico, está infinitamente más próximo a *Surveiller et punir*, el primer gran texto genealógico, que no a *Les mots et les choses*, última obra en la que hace arqueología de un dominio histórico? Entre *Les mots et les choses* y *Histoire de la folie* pocos nexos de peso pueden establecerse, y, sin embargo, *Surveiller et punir* puede ser caracterizado, sin exageración, como un trabajo de reescritura de su primera obra arqueológica. El obstáculo es sin duda de mucho peso. Y con ello no quiere decirse que no exista diferencia de procedimiento entre la arqueología y la genealogía, sino que esta diferencia puede que no sea en absoluto lo esencial. Anteriormente, sostuve<sup>8</sup> que la diferencia entre arqueología y genealogía es la que media entre un procedimiento descriptivo y un procedimiento explicativo: que la arqueología pretende alcanzar un cierto modo de descripción (liberado de toda “sujeción antropológica”) de los regímenes de saber en dominios determinados y según un corte histórico relativamente breve; y que la genealogía intenta, por recurso a la noción de “relaciones de poder”, explicar lo que la arqueología debía contentarse con describir. Esto es: por qué tal régimen de saber se desarrolla en tal dirección y según tales alcances y no en cualquier otro de los posibles. Lo que la genealogía viene a colmar, pero manteniendo sin embargo la misma orientación del análisis, es lo que la arqueología debía mantener obligadamente en el silencio o la indecisión. Valga un ejemplo. En *Les mots et les choses*, Foucault escribe: “...Las ciencias humanas no aparecieron hasta que, bajo el efecto de algún racionalismo presionante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió hacer pasar al hombre (a querer o no y con un éxito mayor o menor) al lado de los objetos científicos, en cuyo número no se ha probado aún, de manera absoluta, que pueda incluirse; aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber”.<sup>9</sup> Ante este planteamiento, lo que la genealogía le añade, pero sin romper en absoluto con él, es el intento de responder a la pregunta acerca de quién o qué y por qué (se) decidió tal cosa y no otra cualquiera de las posibles. Foucault mismo así lo establece en sus conversaciones con P. Rabinow,<sup>10</sup> al separar ambos procedimientos en estos términos: *la arqueología define y caracteriza un nivel de análisis en el dominio de los hechos; la genealogía explica o analiza el nivel de la arqueología.*

<sup>6</sup> Al respecto, véase, por ejemplo, “La gubernamentalidad”, en *Aut/Aut*, 167-168, 1978; o el resumen de su curso en el Collège de France, 1979-1980, “Du gouvernement des vivants”, en Michel Foucault, *Resumé des cours (1979/1980)*, París, Julliard, 1989. Con el título de *La gubernamentalité*, Seuil acaba de poner a la venta dos cassettes con las lecciones introductorias de este curso. Por su parte, con el mismo título, se publica un resumen en *Magazine littéraire*, 269, septiembre de 1989.

<sup>7</sup> G. Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987.

<sup>8</sup> En *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983.

<sup>9</sup> *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968. Véase al respecto M. Morey, *op. cit.*, págs. 171 y sigs.

<sup>10</sup> “Conversation with P. Rabinow”, original mecanografiado, Berkeley, s. f.; *Centre Michel Foucault*, Documento D-250(17)/952.1988, clasificado reservado.

El riesgo de aceptar una periodización como la tradicional es, a mi entender, doble. En primer lugar, nos puede llevar a imaginar algo así como la sucesión de tres procedimientos, cada uno de los cuales sustituiría al anterior: de arqueología a genealogía, y de ésta al análisis de las técnicas de subjetivación. Y ello es radicalmente erróneo. Los procedimientos metódicos se engloban en círculos cada vez más amplios, pero no se sustituyen en absoluto. Así, en 1983, Foucault anota: “Arqueología: método para una genealogía histórica, que toma como dominio de análisis los discursos; los discursos considerados como acontecimientos; ligados por reglas de prácticas discursivas.”<sup>11</sup>

Y en segundo lugar, puede llevarnos a pensar que *L'archéologie du savoir* es algo así como la culminación teórica de sus ejercicios anteriores de análisis histórico y concederle de este modo el estatuto pleno de teoría. Es éste un error frecuente en el que se extravían numerosos estudios sobre la obra de Foucault, incluido, por ejemplo, el de Dreyfus y Rabinow, quienes hacen de este texto una teoría cuyo fracaso va a exigir el desplazamiento genealógico. La explicación de su evolución mediante este recurso puede ser todo lo amable que se quiera, pero ello no impide su desacierto profundo. En primer lugar, hay que decir que *L'archéologie du savoir* es un texto de circunstancias, motivado por el desafío que las críticas han lanzado sobre su último libro, *Les mots et les choses*: las respuestas de Foucault a *Cahiers pour l'Analyse* y *Esprit*,<sup>12</sup> primeros borradores de *L'archéologie du savoir*, así lo muestran sin lugar a dudas. Y en segundo lugar, el proyecto, patente y latente, de este texto no es *fundar una teoría* sino *explorar una posibilidad*,<sup>13</sup> como se afirma explícitamente –un pequeño detalle puede bastar para realizar el carácter de metodología– ficción de este texto: el hecho de que está enteramente escrito en condicional. La posibilidad que Foucault explora aquí, en continuidad con sus trabajos anteriores, es la de ver hasta, dónde es posible dar cuenta de los juegos de verdad en los diferentes regímenes discursivos sin someterse a ninguna sujeción antropológica –o, si se prefiere, y como veremos más adelante, fuera del doblete empírico-trascendental que caracteriza dicha sujeción, según queda establecido en *Les mots et les choses*. Sin intención ninguna de desmerecer ese trabajo, es de justicia afirmar que, dada su peculiar estrategia reflexiva, Foucault no puede, y él es el primero en saberlo, obtener resultados de su discurso que valgan como “verdad” sin el sostén narrativo que siempre le ha arropado en sus trabajos anteriores y posteriores, y que está aquí obligadamente ausente.<sup>14</sup>

Y es cierto que cuando Foucault publica *Surveiller et punir* afirma: *es mi primer libro*.<sup>15</sup> Como también se pregunta: “Cuando pienso en ello ahora, me pregunto de qué pude hablar en *Histoire de la folie* o en *Naissance de la clinique*, por ejemplo, sino del poder.”<sup>16</sup> Pero, bajo esta afirmación, tanto puede leerse la existencia de un corte radical entre el período arqueológico y el genealógico, como la voluntad de reapropiación, ahora como genealogía, de todo su trabajo anterior. En el límite, si se quiere, es posible que para Foucault *Surveiller et punir* establezca un corte que permita dibujar algo así como dos dispositivos: a un lado la arqueología del saber, y al otro la genealogía del poder. Pero no por ello es menos cierto que la publicación de sus dos últimos libros da otra dimensión a todo su trabajo anterior, con la eclosión de la problemática de la subjetivación y la moral –dimensión desde la cual la pertinencia de la primera partición debe cuando menos relativizarse. Recordemos que *Surveiller et punir* partía de una pregunta que está a caballo entre la segunda y la tercera “etapas” (como, en cierto modo, *Histoire de la folie* está entre las tres): “¿Puede hacerse la genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos?”<sup>17</sup> Y en otro lugar añade: “Si yo fuera pretencioso, pondría como título general de lo que hago: genealogía de la moral.”<sup>18</sup> Este emparejamiento entre “genealogía” y “moral” pienso que es lo suficientemente explícito como para relativizar la validez de las particiones tradicionales. Como lo es el mismo título de una de sus dos

---

<sup>11</sup> Notas manuscritas, Berkeley, s. f.; *Centre Michel Foucault*, Documento D-250(12)/942.1988, clasificado reservado. Muy presumiblemente dichas notas sirvieron de guión para o fueron tomadas durante la discusión del 26 de abril de 1983 con H. Dreyfus y P. Rabinow. Véase *Centre Michel Foucault*, Documento D250(9)/936.1988, clasificado reservado. Una parte de la misma se reproduce en “Entretien avec H. Dreyfus y P. Rabinow: à propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, en H. Dreyfus y P. Rabinow, *M. Foucault: un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984.

<sup>12</sup> “Réponse à une question” (trad. cast. en *Dialéctica y libertad*, Valencia, Torres Ed., 1976); y “Réponse au Cercle d'Epistémologie” (trad. cast. en *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1970).

<sup>13</sup> Véase la pág. 194 de la traducción castellana, México, Siglo XXI, 1970. Véase al respecto M. Morey, *op. cit.*, págs. 178 y sigs.

<sup>14</sup> Sobre el peso de lo narrativo en el trabajo analítico de Foucault, véase M. Morey, “M. Foucault y el problema del sentido de la historia”.

<sup>15</sup> F. Ewald, “M. Foucault: une pensée sans aveu”, en *Magazine littéraire*, 12-128, 1977.

<sup>16</sup> M. Fontana, “Verité et pouvoir” (trad. cast. en M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 1981).

<sup>17</sup> Contraportada de la edición francesa, firmada por M. Foucault, en París, Gallimard, 1975.

<sup>18</sup> “M. Foucault: entretien sur la prison; le livre et sa Méthode”, en *Magazine littéraire*, 101, 1975.

aportaciones a la obra de Dreyfus y Rabinow: “Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet”.<sup>19</sup> Y en este artículo, Foucault analizará retrospectivamente su trabajo en unos términos bien próximos a los del artículo de M. Florence.<sup>20</sup> “Quisiera decir en primer lugar cuál ha sido la finalidad de mi trabajo durante estos últimos veinte años. No ha sido analizar los fenómenos de poder, ni sentar las bases para tal análisis. Busco más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura; he tratado, desde esta óptica, de los tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. Primeramente, están los diferentes modos de investigación que buscan acceder al estatuto de ciencia: pienso, por ejemplo, en la objetivación del sujeto que habla en la gramática general, filología y lingüística. O bien, y siempre en este primer modo, la objetivación del sujeto productivo, del sujeto que trabaja, en la economía y el análisis de riquezas. O también, para dar un tercer ejemplo, la objetivación por el mero hecho de ser un ser vivo, en historia natural o biología. En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación del sujeto en lo que llamaré las *prácticas escindientes* [*pratiques divisantes*]. El sujeto es dividido en el interior de sí mismo o dividido de los otros. Este proceso hace de él un objeto. La partición entre loco y hombre juicioso, enfermo e individuo sano, criminal y “buen chico”, ilustra esta tendencia. Finalmente, he buscado estudiar –y éste es mi trabajo en curso– el modo en que el ser humano ha aprendido a reconocerse como sujeto de una “sexualidad”.<sup>21</sup> Y sí, parece que se siguen manteniendo tres dimensiones (vagamente identificables como “saber”, “poder” y “subjetividad”), pero ni la partición cronológica, ni tampoco los rótulos de “arqueología” o “genealogía” las identifican de un modo que resulte adecuado.

Y es que, en ese momento, Foucault va a rearmar toda su trayectoria anterior, releyéndola ahora desde el problema del sujeto, y dotándola de un sentido retrospectivo que afila su agresividad y multiplica sus posibilidades. El nuevo nombre para su quehacer es ahora *ontología histórica de nosotros mismos* (o del presente, o de la actualidad).<sup>22</sup> Su punto de partida hay que buscarlo en la *Aufklärung*, y más precisamente en la conciencia de sí de la *Aufklärung*. Y la pregunta mayor es: ¿qué somos hoy en la contingencia histórica que nos hace ser lo que somos? “Cuando Kant pregunta, en 1784, *Was heisst Aufklärung?*, quiere decir: ¿qué es lo que pasa en este momento? ¿Qué es lo que nos ocurre? ¿Cuál es este mundo, este período, este momento preciso en el que vivimos? O para decir las cosas de otro modo: ¿quiénes somos? ¿Quiénes somos en tanto que *Aufklärer*, en tanto que testigos de este siglo de las luces? Comparémosla con la cuestión cartesiana: ¿quién soy? Yo, en tanto que sujeto único, pero universal y no histórico. ¿Quién soy yo? “Yo”, puesto que Descartes es todo el mundo, no importa dónde y en cualquier momento. Pero la pregunta que plantea Kant es diferente: ¿quién somos en este momento preciso de la historia? Esta pregunta nos analiza a nosotros y a la vez nuestra situación presente. Este aspecto de la filosofía se ha convertido cada vez en más importante. Basta pensar en Hegel, Nietzsche... El otro aspecto, el de la “filosofía universal”, no ha desaparecido. Pero el análisis crítico del mundo en que vivimos constituye cada vez más la gran tarea filosófica.”<sup>23</sup>

En su “Lección sobre la Ilustración”,<sup>24</sup> Foucault va a repetir esta distinción entre una filosofía “universal” y el análisis crítico del mundo en que vivimos, mediante la que ubica su quehacer en el seno de la filosofía contemporánea, contraponiendo, a un lado, la filosofía entendida como *analítica de la verdad* (en la que se incluirían la mayor parte de la filosofía anglosajona y demás tendencias fuertemente epistemologizantes)<sup>25</sup> y la *ontología del presente* (que se reclamaría, en el dominio de la filosofía de la

<sup>19</sup> *Op. cit.*, págs. 297 y sigs. En él se afirma tajantemente: “No es pues el poder, sino el sujeto lo que constituye el tema general de mis investigaciones”.

<sup>20</sup> Por ejemplo, M. Florence, en el citado artículo, escribe: “Estas relaciones de poder caracterizan el modo en que los hombres son “gobernados” los unos por los otros; y su análisis muestra cómo, a través de ciertas formas de “gobierno” de los alienados, los enfermos, los criminales, etc., es objetivado el sujeto loco, enfermo, delincuente. Un análisis tal no quiere decir, pues, que el abuso de tal o cuál poder haya hecho locos, enfermos o criminales allí donde no había nada, sino que las formas diversas y particulares de “gobierno” de los individuos han sido determinantes en los diferentes modos de objetivación del sujeto”.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, págs. 297-298. Respecto a este último punto, el artículo de M. Florence es bastante más explícito. Se trata, nos dice, “de estudiar la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de procedimientos por los que el sujeto es inducido a observarse a sí mismo, analizarse, descifrarse, reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la “subjetividad”, si entendemos esta palabra como el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo”.

<sup>22</sup> A partir de aquí, sigo el esquema que nos dan sus notas manuscritas citadas en 11.

<sup>23</sup> “Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet”, pág. 307.

<sup>24</sup> 5 de enero de 1983. Publicada por *Magazine littéraire*, 207, 1984, bajo el título de “Un cours inédit”.

<sup>25</sup> El lema de esta tendencia universalista de la analítica de la verdad, en lo que tiene de más antagónico respecto del pensamiento de Foucault, bien podría ser la noción de S. Kripke: “verdadero en todos los mundos posibles”. Véase, por ejemplo, “Semantical considerations on modal logic”, en *Acta Philosophica Fennica*, 1963.

cultura, de una tradición que remontándose a Hegel o Nietzsche, pasa a través de M. Weber o la escuela de Francfort). Es decir, que retomando una distinción no por a menudo implícita menos terminante del pensamiento nietzscheano, tendríamos a un lado la pregunta *¿qué es esto?*, aplicada a establecer (los protocolos necesarios para determinar) la verdad de lo que son las cosas, y al otro, la pregunta *¿qué (nos) pasa?*, dedicada a dirimir el sentido y el valor de las cosas que (nos) pasan en nuestro presente. La dirección que abre esta segunda pregunta es la que, caracterizada como ontología histórica de nosotros mismos, enmarca finalmente todo el trabajo de Foucault.<sup>26</sup>

Podríamos ahora preguntarnos, en definitiva, a qué apunta, o por recurso a qué se legitima esta segunda dirección. En las notas manuscritas antes citadas, se lee secamente: “El objetivo es: la creación de libertad”. Y en otro lugar, añade:<sup>27</sup> “Sin duda, el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Nos es preciso imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de doble coerción” política que es la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno. Podría decirse, para concluir, que el problema, a la vez político, ético, social y filosófico, que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos *nosotros* del Estado y del tipo de individualización que le es propio. Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos”.

Si plegáramos ahora esta caracterización sumaria de la ontología del presente (punto de partida, pregunta radical y objetivo) sobre el despliegue de todo su trabajo, obtendríamos tres ejes principales y una ordenación notablemente distinta de su obra:<sup>28</sup>

- Ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento (*Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Les mots et les choses*).
- Ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás (*Histoire de la folie, Surveiller et punir*).
- Ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral (*Histoire de la folie, Histoire de la sexualité*).

Como es del todo evidente, cuando menos la posición que ocupa *Histoire de la folie* en los tres ejes nos invita a recelar seriamente tanto de la periodización tradicional como de la hipótesis de una sucesión de métodos a lo largo de su itinerario intelectual, mostrándonos al contrario las diferentes aperturas de *una misma* tarea general. Una tarea que con el máximo de simplicidad queda, en el artículo de Maurice Florence antes citado, caracterizada así: “Si por pensamiento se entiende el acto que pone en sus diversas relaciones posibles un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se forman o modifican ciertas relaciones de sujeto a objeto, en la medida en que éstas son constitutivas de un saber posible”. Así, se trata de determinar a la vez los *modos de subjetivación* (que no son los mismos “según si el conocimiento del que se trata tiene la forma de una exégesis de un texto sagrado, una observación de historia natural o el análisis del comportamiento de un enfermo mental”) y también los *modos de objetivación*, los modos en que algo se constituye como objeto para un conocimiento posible (“cómo ha podido problematizarse como objeto a conocer, a qué procedimientos de recorte ha podido ser sometido, la parte del mismo que se considera como pertinente”). En definitiva, añade, “la historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad: es la historia de las *veridicciones* entendidas como formas según las cuales se articulan sobre un dominio de cosas discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos: cuáles han sido las condiciones de esta emergencia; el precio que, de algún modo, se ha pagado; sus efectos sobre lo real, y el modo en que, vinculando un cierto tipo de objeto con ciertas modalidades de sujeto, ha constituido para un tiempo, un área y unos individuos dados el *apriori* histórico de una experiencia posible”. Con una particularidad, sin embargo; que esta relación sujeto-objeto cuyos juegos de verdad el análisis crítico de Foucault trata de determinar en sus condiciones de posibilidad, se busca tan sólo en un dominio específico, en un cierto tipo de juegos de verdad: “aquellos en los que el sujeto mismo es puesto como objeto de saber posible. De ahí la centralidad del problema del sujeto a lo largo de toda la obra de Foucault, independientemente de los rótulos con los que se acompañe –y también, el vértigo, ante ese enroscamiento en bucle sostenido, que a menudo la acompaña.

Así las cosas, ¿qué queda en definitiva de tanta pretensión metódica, de tantas y tan complejas cauciones laboriosamente dispuestas, ensayadas, rectificadas, a lo largo de toda su obra? ¿Qué queda de toda la parafernalia con presunciones metódicas desplegada en *L'archéologie du savoir*, por ejemplo? Si se

<sup>26</sup> Véase al respecto, M. Morey, “Sur le style philosophique de M. Foucault: pour une critique du normal”, en *Michel Foucault, philosophe*; actas de la “Rencontre Internationale M. Foucault”, París, Seuil, 1989.

<sup>27</sup> “Pourquoi étudier le pouvoir...”, pág. 308.

<sup>28</sup> Me remito de nuevo a sus notas manuscritas.

quiere, poca cosa –pero que marca un desplazamiento singularmente diáfano en los modos contemporáneos de pensamiento. Podríamos resumirlo, con Deleuze,<sup>29</sup> en pocas palabras y ateniéndonos al vocabulario de procedencia kantiana tan frecuente en Foucault (“análisis crítico”, “condición de posibilidad”, “*apriori*”...), y decir entonces que se trata de, en primer lugar, rechazar cualquier *apriori* universal sustituyéndolo siempre por una red de *aprioris* históricos. Y en segundo lugar y en consecuencia, establecer que lo que está por determinar no son las condiciones de posibilidad de la experiencia *possible*, sino las condiciones de posibilidad de la experiencia *real* y que éstas no deben buscarse del lado de un sujeto (universal), sino del objeto, o mejor, en una red de prácticas compleja. Y aún podría justificarse este empeño diciendo que lo que se intenta con este alejamiento del paradigma kantiano es desplegar un análisis crítico del pensamiento que evite la sujeción antropológica a la que, de Kant a Heidegger, parecemos estar condenados: esa continuada repetición de lo positivo en lo trascendental, en la que la finitud aparece siempre a la vez como límite y como fundamento. Acerca de este horizonte filosófico cuya caducidad fue denunciada por Foucault en *Les mots et les choses*, Dreyfus y Rabinow nos dicen: “El hombre aparece: 1) como uno entre otros hechos que hay que someter al análisis empírico, a la vez que la condición trascendental de posibilidad de todo saber; 2) como un ser rodeado por todo lo que no puede explicarse claramente (lo impensado) a la vez que un *cógit*o potencialmente lúcido; 3) como el producto de una larga historia de la que nunca podrá alcanzar el origen, a la vez que, paradójicamente, la fuente misma de esa historia”.<sup>31</sup>

Ante ello, las cauciones de Foucault deben entenderse siempre como fintas locales para sortear la solicitud reiterada del paradigma antropológico y romper de este modo con las paradojas internas que sucesivamente, por mor de este paradigma, han ido ocupando la escena principal del pensamiento contemporáneo. Así, podríamos considerar: 1) la paradoja del doble de lo empírico y lo trascendental, que hallaría sus figuras emblemáticas en el discurso positivo de Comte y en el discurso escatológico de Marx; 2) la del *cógit*o y lo impensado, que se reconocería en el Husserl que transita de la fenomenología al análisis de lo vivido; y 3) la del retroceso y el retorno al origen, que identificaríamos con el Heidegger de la analítica de la finitud.

Sin embargo, si atendemos a un rasgo mayor de este pliegue de lo positivo en lo trascendental característico del paradigma antropológico, tal vez fuera posible mostrar la necesidad de este desplazamiento sin ubicar tan estrechamente la obra de Foucault en el seno de una tradición filosófica a la que no pertenece, académicamente hablando, sino como Nietzsche, de un modo perverso: de ahí la fuerza de su reflexión y el impacto de sus rupturas. Quizá fuera posible entonces justificar de un modo más simple la razón de su hostilidad hacia el paradigma antropológico y todos sus intentos por escapar a la monarquía del doblete empírico-trascendental. Y es que la sujeción al paradigma antropológico es, en el modo histórico del análisis del pensamiento, la forma misma de la racionalidad retrospectiva, tan cómplice con el orden presente como el etnocentrismo en el dominio de la etnología: la imposibilidad misma de pensar lo otro. Y recuérdese qué la consigna con la que Foucault identificó el pensar, poco antes de morir, fue precisamente: *penser autrement*,<sup>31</sup> pensar de otro modo. No es necesario añadir que, en una sociedad como la nuestra y en un momento histórico como el presente, el ejercicio de tratar de pensar de otro modo está bien lejos de ser un mero deporte intelectual, antes al contrario, es la condición de posibilidad misma para la creación de libertad.

Desde este punto de vista, *L'archéologie du savoir* no es sino un intento de explorar la posibilidad de analizar las prácticas discursivas fuera de toda sujeción antropológica, y ésta es la pregunta mayor que conduce todos los meandros del texto. Y si es posible señalar numerosas fragilidades en su despliegue, lo es solamente porque el análisis está funcionando de un modo autónomamente proliferante y *en el vacío*, sin los abalanzamientos obligados que impone un determinado recorte documental e histórico. Pero ello no impide que su nervadura central esté constituida por la pregunta acerca de la posibilidad de un análisis de las relaciones propiamente discursivas, sin recurso al sistema de relaciones primarias o reales, ni al sistema de relaciones secundarias o reflexivas.<sup>32</sup> Es decir, que se trata de saber si es posible hallar un modo de acceso inteligible al discurrir de los discursos que evité por igual apelar a instancias positivas o trascendentales –que se mantenga en el dominio estricto de lo discursivo. De ahí las cuatro preguntas mayores que dibujan y articulan el recorrido del texto. ¿Es posible determinar el sistema de formación de objetos discursivos sin apelar a las *palabras* ni a las *cosas*? ¿Es posible determinar el sistema de formación de las modalidades enunciativas sin apelar a un *sujeto trascendental* o a una *subjetividad psicológica*? ¿Es posible determinar el

<sup>29</sup> *Op. cit.*, págs. 82 y sigs. Para una crítica a la legitimidad de este desplazamiento, desde el punto de vista de la fenomenología, véase Elisabeth Rigal, *Du strass sur un tombeau (Le Foucault de Gilles Deleuze)*, Mauzevin, T.E.R., 1987.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, pág. 53.

<sup>31</sup> Véase su introducción a *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986.

<sup>32</sup> *La arqueología del saber*, pág. 62 de la traducción castellana.



sistema de formación de los conceptos sin apelar a un *horizonte de idealidad* ni al *caminar empírico de las ideas*? ¿Es posible determinar el sistema de formación de las estrategias discursivas, temas y teorías, sin apelar a un *proyecto fundamental* ni al *juego secundario de las opiniones*?<sup>33</sup> Este es el envite al que *L'archéologie du savoir* se enfrenta, y todo el despliegue del texto no es sino una exploración de esa pregunta por la posibilidad: de ahí que no quepa encontrar en él ni método ni teoría, hablando estrictamente.

Pero tal vez, de nuevo, el artículo de M. Florence nos muestre con más sencillez aún el núcleo rector, la elección mayor de procedimiento en la que toda la obra de Foucault se apoya. El punto de partida sería un escepticismo sistemático y metódico hacia todos los universales antropológicos, escepticismo que se desplegaría en tres reglas generales:

- 1) “Evitar hasta donde se pueda, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos (y naturalmente también los de un humanismo que haga valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto).”
- 2) “Invertir el movimiento filosófico de ascenso hacia el sujeto constituyente al que se le pide que dé cuenta de lo que puede ser cualquier objeto de conocimiento en general; se trata por el contrario de descender hacia el estudio de las prácticas concretas por las que el sujeto es construido en la inmanencia de un dominio de conocimiento.”
- 3) “Dirigirse como dominio de análisis a las a prácticas”, abordar el estudio por el sesgo [*biais*] de lo que “se hacía” (...), el conjunto de los modos de hacer más o menos regulados, más o menos reflexionados, más o menos finalizados, a través de los que se dibujan a la vez lo que estaba constituido como real para los que intentaban pensarlo y dirigirlo y el modo en que éstos se constituían como sujetos capaces de conocer, analizar y eventualmente modificar lo real. Son las “prácticas” entendidas como modo de actuar y a la vez de pensar las que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto.”

El artículo de M. Florence concluye con estas palabras: “Así, vemos de qué modo el tema de una “historia de la sexualidad” puede “inscribirse en el interior del proyecto general de M. F.: se trata de analizar “la sexualidad” como un modo de experiencia históricamente singular en el cual el sujeto es objetivado para sí mismo y para los otros, a través de ciertos procedimientos precisos de “gobierno””. Los dos textos de Foucault que se publican a continuación<sup>34</sup> se incluyen por derecho propio en el corazón de este dominio de problematicidad que Foucault busca esclarecer por recurso a la noción de “sexualidad”. Pueden considerarse, si se quiere, compendio o sinopsis de los resultados alcanzados a lo largo de los últimos años en sus cursos y seminarios del Collège de France. O también como un primer despliegue del hilo conductor, marco general e indagaciones complementarias de la reflexión que se lleva a cabo en los dos últimos volúmenes de su historia de la sexualidad. O incluso incluirlos entre los varios trabajos de presentación de su obra en América, junto a las conferencias y seminarios de Berkeley, Toronto, etc. En todo caso, lo que es evidente es que son una muestra de singular relevancia del trabajo de Foucault, en su última fase de elaboración. Cada uno de ellos ejemplifica una de las dos vías complementarias de acceso al análisis crítico de esas técnicas de “gobierno” por medio de las cuales el individuo se objetiva como sujeto. Así, por ejemplo, en las conferencias impartidas en Berkeley, bajo el título de “Truth and subjectivity”,<sup>35</sup> ese “gobierno” queda caracterizado como punto de contacto entre la tecnología política de los individuos y las tecnologías de uno mismo “Gobernar [*governing*] es siempre un difícil y versátil equilibrio, con conflictos y complementariedades, entre las técnicas que aseguran la coerción y los procesos a través de los cuales el “uno mismo” [*the self*] es construido y modificado por sí mismo.”

El primero de los textos que aquí se prologan, *The technologies of the self*, es la transcripción con escasas modificaciones de los seis seminarios que Foucault impartió en la Universidad de Vermont, en el otoño de 1982. El primero de ellos, de introducción, viene a señalar en primer lugar las razones de su interés por la sexualidad y su relevancia en el campo de la ética. Ya en la primera de sus conferencias de Toronto del mismo año, Foucault justificaba la importancia del, tema de la sexualidad, al afirmar que “a diferencia de

<sup>33</sup> Véase al respecto mi sinopsis gráfica de *La arqueología del saber*, en *Lectura de Foucault*, pág. 210.

<sup>34</sup> Se publicaron originalmente por la Universidad de Massachusetts, en 1983, con el título genérico de *The Technologies of the self. A seminar with M. Foucault*, editado por Luther H. Martin, Huck Gutman y Patrick H. Hutton. Incluía, además de los dos artículos de Foucault y la entrevista con R. Martin que aquí se recogen, las siguientes contribuciones: “Technologies of the self and selfknowledge in the Syrian Thomas tradition”, de L. H. Martin; “Theaters of humility and suspicion: Desert saints and New England puritans”, de William Paden; “Hamlet’s *Glass of fashion*: power, self and the reformation”, de K. S. Rothwell; “Rousseau’s *Confession*: a technologie of the self”, de H. Gutman; y “Foucault, Freud and the technologies of the self”, de P. H. Hutton.

<sup>35</sup> 20 y 21 de octubre de 1980; *Howison Lecture*. Véase *Centre M. Foucault*, Documento D-2(1 y 2)/288.1987, clasificado reservado.

la mayor parte de los otros grandes sistemas de interdicciones, el que concierne a la sexualidad ha sido emparejado con la obligación de un cierto desciframiento de uno mismo”.<sup>36</sup> Es pues el estudio de esta obligación de decir la verdad acerca de uno mismo a través de la sexualidad, este acoplamiento singular entre la prohibición de hacer y la obligación de decir, el problema cuya historia Foucault va a perseguir desde la antigua Grecia.<sup>37</sup>

Al igual que en la *Howison Lecture*, Foucault va a reclamar aquí la especificidad propia de las “tecnologías de uno mismo”,<sup>38</sup> añadiéndola a la clasificación tripartita de Habermas: técnicas de producción, de significación y de dominación. Aunque tal vez el punto más importante al que convenga prestar una mayor atención sea el emparejamiento que se establece entre el “conócete a ti mismo” délfico (*gnothi seautou*) y el “ocuparse de uno mismo” (*epimeleia heautou* equivalente al romano *cura sui*, que Foucault traduce por *take care of your self*).<sup>39</sup> Y es importante porque sus relaciones mutuas, sus respectivas fases de dominación de uno sobre otro o sus solapamientos, le van a permitir un primer criterio taxonómico, y distinguir así la especificidad de las tecnologías propias de la Grecia clásica,<sup>40</sup> de la cultura grecorromana de los siglos II y III (*une culture du soi*),<sup>41</sup> el surgimiento de las hermenéuticas de sí en sentido estricto, con el cristianismo,<sup>42</sup> y la forma que esta hermenéutica de sí va a adoptar con la modernidad y el surgimiento de las ciencias humanas. Con la excepción del último punto, que queda apenas esbozado en el primer seminario,<sup>43</sup> éste será el recorrido programático cuyo paisaje nos dibuja *The technologies of the self*. Como se ve, el marco general de la historia de la subjetividad que proyectaba Foucault debía partir del “conócete a ti mismo” délfico, pasar por el “confiesa tus pecados” monástico y el *cógito* cartesiano, hasta llegar al mismo diván psicoanalítico, del que el volumen primero de su historia de la sexualidad ya esbozaba algunos de sus elementos constituyentes.

De acuerdo con este trazado, el segundo seminario analiza el *Parménides* de Platón, donde se introduce por primera vez la relación entre “conocerse a sí mismo” y “ocuparse de uno mismo”. Y las relaciones que establece entre este “ocuparse de uno mismo” y la actividad política, la pedagogía, el conocimiento y la *filia* propia de la filosofía le van a servir de este modo como superficie de contraste para, por recurso a ellas, medir la distancia que separa a la Grecia clásica de la cultura grecorromana –y ésta será precisamente la tarea de la que se ocupará el tercer seminario. Mientras que el cuarto toma por objeto los dos polos de la *askesis* estoica: la *melete* (*meditatio*) y la *gymnasia* (*exercitatio*), como modos extremos de probar el *paraskeuè*, la preparación o disposición ante los acontecimientos, y forma eminente por tanto de la *technè tou biou*: el arte de vivir. Su curso de los años 1981-1982 en el Collège de France, sobre

<sup>36</sup> [Tres conferencias en la Universidad de Toronto, 1982], transcripción incompleta corregida por el propio Foucault. Véase *Centre M. Foucault*, Documento D-243/906.1988, clasificado reservado.

<sup>37</sup> En su curso de 1979-1980, el problema en cuestión se formulaba bajo la siguiente pregunta: “¿Cómo se formó un tipo de gobierno de los hombres en el que no se exige simplemente obedecer, sino manifestar, comunicándolo, eso que uno es?”, *Op. cit.*, pág. 124.

<sup>38</sup> En la *Howison Lecture*, quedan caracterizadas como “aquellas técnicas que permiten a los individuos efectuar un cierto número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus almas, en sus pensamientos, en sus conductas, y ello de un modo tal que los transforme a sí mismos, que los modifique, con el fin de alcanzar un cierto estado de perfección, o de felicidad, o de pureza, o de poder sobrenatural, etc., etc. Permítaseme que llame a ese tipo de técnicas, las técnicas o tecnologías de uno mismo [the self]”. En la presente publicación se ha optado, atendiendo a la poca elegancia de un término como “tecnologías del uno mismo”, traducir el título original simplemente por “tecnologías del yo”: debe, sin embargo, recordarse en todo momento que ese “yo” traduce “self” o “soi”; que ese “yo” no es el sujeto sino el interlocutor interior de ese sujeto: “uno mismo”. Para otra caracterización de dichas tecnologías véase también su curso 1980-1981, donde se las muestra como “la reflexión acerca de los modos de vida, las elecciones de existencia, el modo de regular su conducta y de fijarse uno mismo fines y medios”.

<sup>39</sup> Este fue el tema central de su curso 1981-1982, sobre “L’herméneutique du sujet”, *op. cit.*, págs. 145 y sigs.

<sup>40</sup> Sobre las que versa el segundo volumen de su historia de la sexualidad, *L’usage des plaisirs*.

<sup>41</sup> Tema del tercer volumen: *Le souci de soi*.

<sup>42</sup> Que debía constituir el cuarto: *Les aveux de la chair*.

<sup>43</sup> Tema éste que ocupa, sin embargo, una buena mitad de la primera conferencia de Toronto, en la que se señala la persistencia moderna del “conócete a ti mismo” junto al olvido de su precepto complementario. Y de ello se indican tres de las razones principales: 1) la imposibilidad de fundar una ética del “ocuparse de uno mismo” que, como consecuencia de la educación cristiana, es considerado como la raíz misma de todo inmoralismo; 2) la importancia hegemónica que en filosofía ha tomado el tema del sujeto de conocimiento (de Descartes a Husserl); y 3) la presencia de las ciencias humanas que han tratado de dar a toda preocupación, respecto del ser humano, la forma general del conocimiento. Y aún reconociendo en ciertas actitudes estéticas y políticas actuales la existencia de una cierta “cultura de sí mismo”, Foucault advierte, tras esa voluntad de “redescubrimiento” y de “liberación”, un peligro grave de neutralización: la idea de que este “uno mismo” es un objeto enteramente dado que, antes que cualquier otra cosa, es preciso *conocer*.

“L’herméneutique du sujet”, sigue aproximadamente el mismo recorrido. Finalmente, los seminarios quinto y sexto se dedican a mostrar el desplazamiento grave que introduce el cristianismo, su proximidad con ciertos temas y técnicas grecorromanos, pero también la profunda alteración de la que éstos son objeto. Se trata, en definitiva, de la aparición de la *hermenéutica de sí* en sentido estricto, es decir, la exigencia de descubrir y decir la verdad acerca de uno mismo, cuya finalidad última es la *renuncia* a uno mismo. Dos serán las formas cristianas mediante las que se propicia esta manifestación de la verdad acerca de uno mismo: la *exomologesis*, que en la segunda conferencia de Berkeley queda caracterizada como “la expresión dramática por parte del penitente de su estatuto de pecador, manifestada en un dominio público”; y la *exagoreusis*, que consiste en “una expresión dramática y verbalización continua de pensamientos llevada a cabo en una relación de completa obediencia a una voluntad ajena”. Su curso de 1979-1980 en el Collège de France, “Du gouvernement des vivants” se ocupa de las mismas cuestiones, en una dirección análoga. Y en general, todo este desarrollo es el mismo que las dos conferencias de Berkeley esbozan globalmente, y las tres de Toronto siguen con variantes de detalle, deteniéndose éstas sin embargo en la cultura grecorromana. Este será igualmente el entramado que sostiene y funda, aunque sometido a otro dispositivo de ordenación, los volúmenes segundo y tercero de su historia de la sexualidad.

El segundo texto de Foucault que aquí se prologa, *The political technology of individuals*, está sin duda más próximo a *Surveiller et punir* que a los últimos volúmenes de su historia de la sexualidad, y recoge el tema y los resultados de sus cursos 1977-1978 (“Securité, territoire et population”) y 1978-1979 (“Naissance de la biopolitique”). Por lo demás, y a la inversa que el anterior, es difícil encontrarle variantes en otros textos de la época. Se trata de las dos conferencias que Foucault dictó en Vermont el 10 y 16 de octubre de 1979, y que fueron objeto de una publicación levemente remodelada bajo el título de “Omnes et singulatum: towards a criticism of political reason”.<sup>44</sup> Por el contrario, la presente edición es la transcripción literal del original mecanografiado,<sup>45</sup> hasta el punto de que los párrafos de cortesía, de presentación y despedida, se recogen, en la edición americana que seguimos, literalmente al final del texto en un *afterword*.

El eje que, a modo de embrión problemático, constituye el acicate del texto lo encontramos expuesto en sus últimas páginas. Se trata de la pregunta por o el ensayo de la posibilidad de analizar la racionalidad política del modo en que se analiza la científica, sin acudir a teorías ni elecciones, sino atendiendo a los modos específicos de su racionalidad práctica. Y en este sentido, su centro de gravedad se sitúa no en la pregunta por la constitución del Estado o el surgimiento del individualismo burgués, sino en ese doble esfuerzo continuado, característico de los modernos sistemas políticos, por integrar a los individuos en la totalidad –o si se prefiere, en la correlación constante que tiene lugar en el dominio de lo político entre incremento de la individualización y reforzamiento de la totalidad. Como se verá, así queda dicho, con estas palabras.

A mi entender, el punto fuerte de este segundo texto, tras unos apuntes de genealogía de la racionalidad política moderna y una reflexión sobre la figura del Estado y la razón de Estado, se despliega en el momento en que, dejando de lado tanto el plano ideológico como el institucional, Foucault se enfrenta con las técnicas específicas de gobierno de las poblaciones en tanto que *conjunto de individuos*: las técnicas de policía, las policías –en el sentido del término arcaizante hoy en castellano. Foucault despliega entonces su análisis en las tres formas según las cuales, se nos dice, una tecnología puede desarrollarse y “entrar en la historia”: como sueño o utopía (en este caso, el de una administración omnienglobante); como práctica o sistema de reglas de una institución (las policías como condición e instrumento de un buen gobierno); y como disciplina académica (la *Polizeiwissenschaft* del siglo XVIII, tan importante en Alemania en universidades como la de Gotinga, por ejemplo). Vale la pena hibridar este texto con el capítulo dedicado a las disciplinas en *Surveiller et punir*, y su relación con el surgimiento de las ciencias humanas: a buen seguro, son dos puntos de vista sobre un mismo problema que se refuerzan y enriquecen mutuamente. Y poco más cabe añadir al respecto: el texto es afilado y habla claro, y fuerte.

Tal vez sí cabría añadir algo respecto de la primera conferencia, porque entiendo que también ella contiene una apertura de análisis singularmente importante. Señala allí Foucault un rasgo característico del poder moderno por lo menos tan importante (“pero menos celebrado”) como el nacimiento de la forma

---

<sup>44</sup> *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 2. University of Utah, Press, 1981 (trad. franc. en *Le Debat*, 4 sep.-nov. de 1986). El título corresponde a la publicación y no a las conferencias que se presentaban con un encabezamiento que Foucault calificaba de “enigmático”: “Each and every one: a criticism of political rationality.”

<sup>45</sup> *Centre M. Foucault*, Documento D-217/566.1988, clasificado reservado. La transcripción de la primera conferencia es, sin embargo, lamentable. Es tan poco de fiar que, por ejemplo, transcribe sistemáticamente *Aufhebung* en lugar de *Aufklärung*, y aún se permite una nota explicativa (pág. 2): “*Aufhebung* is an hierarchical concept...” Véase *Centre M. Foucault*, Documento D-244/908.1988, clasificado reservado. Evidentemente estos errores han sido subsanados en la edición de la Universidad de Massachusetts, que sirve de base para esta traducción.

Estado: “el desarrollo de unas técnicas de poder orientadas a los individuos e interesadas en dirigirlos en una dirección continua y permanente”. Este rasgo individualizador del poder moderno plantea, cuando menos, dos problemas que otros textos anteriores pasan por alto: el de su genealogía efectiva, y la cuestión de cómo llegó a combinarse con su opuesto totalizante, la forma Estado. De rechazo, el análisis le permitirá sentar una de esas tomas de posición escandalizadoras a las que ya nos tiene acostumbrados (recuérdese su afirmación de que “el hombre es un invento reciente”, por ejemplo): que el individuo moderno no es la base atómica de la sociedad ni una ilusión de la economía liberal, sino un artefacto efectivo con un muy largo y complejo proceso histórico.

Puede decirse que el segundo problema, el de la conjunción de un poder individualizador con un poder totalizante, es el que en buena medida se dirime en la segunda conferencia, a la que antes nos referíamos. Por el contrario, la cuestión de su genealogía efectiva será el centro de la primera conferencia. Y el tema del rey-pastor y del pueblo-rebaño será señalado por Foucault como un rastro de importancia para esta genealogía. Al parecer, se trata de un tema oriental (una metáfora que conviene a los dioses, y al rey, en la medida en que es su representante en la tierra), que, en general, es ajeno a la cultura griega (excepto en Platón, por ejemplo en *El Político* o el *Critias*), a la romana, e incluso a la misma cultura judía (en la Biblia, tan sólo David, en tanto que fundador de la monarquía, es caracterizado como pastor de un pueblo-rebaño). Será con el cristianismo cuando este tema del poder pastoral se reactiva y de modo eminente, dibujando el perfil de una forma solícita de poder que debe conocer las necesidades materiales de cada miembro del rebaño, lo que hacen y lo que van a hacer, y lo que ocurre en el alma de cada uno. Desde este punto de vista, el rostro de la democracia actual resultará así efecto del cruce de dos modelos de relación: el de la ciudad y los ciudadanos, y el del pastor y su rebaño. Nuestra identidad política moderna no puede, de este modo, ser disociada “de este juego de relaciones entre muerte, vida, verdad, obediencia [herencia del modelo pastor-rebaño], exactamente como nuestro sentido de la comunidad no puede disociarse de nuestra larga historia política [herencia del modelo ciudad-ciudadano]”.

Aunque esquemático, es importante el valor de interrogación que estas páginas nos proponen y lo que nos invitan a tratar de pensar. Creo que bien vale la pena ahondar en esas direcciones que nos abren los últimos trabajos de Foucault, de las que los textos que siguen son un ejemplo eminente. Vale la pena. Y si tuviera que justificar por qué, no cabría mejor modo de hacerlo que tomar prestadas las palabras con las que Foucault cerraba la primera conferencia de Vermont, en 1979. Y es que mostrar las determinaciones históricas de lo que somos es mostrar lo que hay que hacer. Porque somos más libres de lo que creemos, y no porque estemos menos determinados, sino porque hay muchas cosas con las que aún podemos romper –para hacer de la libertad un problema estratégico, para crear libertad. Para liberarnos de nosotros mismos.

MIGUEL MOREY  
Universidad de Barcelona  
París, primavera de 1989

La presente introducción fue redactada en París durante una larga estancia en el *Centre M. Foucault*, realizando una investigación sobre su obra póstuma y papeles inéditos. Quisiera expresar mi agradecimiento al director del *Centre*, François Ewald, al profesor Gilles Deleuze, y al personal de la *Bibliothèque du Saulchoir*, por toda la ayuda que generosamente me brindaron. Debo añadir que mi estancia en París fue parcialmente financiada por una ayuda de la D. G. I. C. Y. T. Conste aquí mi reconocimiento.