

Maqueta: RAG

Título original:

*Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*

MICHEL FOUCAULT

## HAY QUE DEFENDER LA SOCIEDAD

Curso del Collège de France  
(1975-1976)

Edición establecida en el marco de la *Association pour le Centre Michel Foucault*, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, por Mauro Bertani y Alessandro Fontana

Traducción:  
Horacio Pons

© Seuil/Gallimard, 1997  
© Ediciones Akal, S.A., 2003  
Prohibida su venta en América Latina  
Sector Foresta, 1  
28760 Tres Cantos  
Madrid - España  
Tel.: 91 806 19 96  
Fax: 91 804 40 28  
ISBN: 84-460-1274-X  
Depósito Legal: M. 46.128-2003  
Impreso en Cofás, S. A.  
Móstoles (Madrid)



## Michel Foucault

### Cursos del Collège de France

La voluntad de saber  
(1970-1971)

Teorías e instituciones penales  
(1971-1972)

La sociedad punitiva  
(1972-1973)

El poder psiquiátrico  
(1973-1974)

Los anormales  
(1974-1975)

Hay que defender la sociedad  
(1975-1976)

Seguridad, territorio y población  
(1977-1978)

Nacimiento de la biopolítica  
(1978-1979)

Del gobierno de los vivos  
(1979-1980)

Subjetividad y verdad  
(1980-1981)

La hermenéutica del sujeto  
(1981-1982)

El gobierno de sí y de los otros  
(1982-1983)

El gobierno de sí y de los otros: el valor de la verdad  
(1983-1984)

## ADVERTENCIA

Michel Foucault enseñó en el Collège de France desde enero de 1971 hasta su muerte, en junio de 1984, con la excepción de 1977, en que disfrutó de un año sabático. El título de su cátedra era «Historia de los sistemas de pensamiento».

Esta cátedra fue creada el 30 de noviembre de 1969, según una propuesta de Jules Vuillemin, por la asamblea general de los profesores del Collège de France, en sustitución de la cátedra de «Historia del pensamiento filosófico», que ocupó hasta su muerte Jean Hyppolite. El 12 de abril de 1970, la misma asamblea eligió a Michel Foucault como titular de la nueva cátedra<sup>1</sup>. Tenía entonces 43 años.

Michel Foucault dictó la lección inaugural el 2 de diciembre de 1970<sup>2</sup>.

La enseñanza en el Collège de France obedece a reglas particulares. Los profesores tienen la obligación de dictar 26 horas de cátedra por año (la mitad, como máximo, puede adoptar la forma de seminarios<sup>3</sup>). Cada año deben exponer una investigación original, lo que les exige una renovación constante del contenido de su enseñanza. La asistencia a los cursos y seminarios es completamente libre; no requiere ni inscripción ni título alguno. El profesor tampoco entrega ninguno<sup>4</sup>. En la jerga del Collège de France, se dice que los profesores no tienen alumnos sino oyentes.

<sup>1</sup> Foucault había concluido con esta fórmula un opúsculo redactado en apoyo de su candidatura: «Habría que emprender la historia de los sistemas de pensamiento» («Tires et travaux», en *Dis et Écrits*, 1954-1988, editado por D. Defert y F. Ewald, con la colaboración de J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, vol. 1, p. 846).

<sup>2</sup> Sería publicada en mayo de 1971 por la editorial Gallimard, con el título de *L'Ordre du discours* [traducción castellana: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1987].

<sup>3</sup> Cosa que hizo Michel Foucault hasta principios de la década del ochenta.

<sup>4</sup> En el marco del Collège de France.

Los cursos de Michel Foucault se impartían todos los miércoles, desde principios de enero hasta finales de marzo. La concurrencia, muy numerosa y compuesta por estudiantes, docentes, investigadores y simples curiosos, muchos de ellos extranjeros, ocupaba dos anfiteatros del Collège de France. Foucault se quejó con frecuencia de la distancia que solía haber entre él y su «público» y de los escasos intercambios que la forma del curso hacía posibles<sup>5</sup>. Soñaba con un seminario que fuera el ámbito de un verdadero trabajo colectivo. Hizo para ello diferentes intentos. Los últimos años, a la salida del curso, dedicaba bastante tiempo a responder a las preguntas de los oyentes.

Así retrataba su atmósfera, en 1975, un periodista de *Le Nouvel Observateur*, Gérard Petitjean:

Cuando Foucault entra en el anfiteatro, rápido, precipitado, como alguien que se arroja al agua, pasa por encima de algunos cuerpos para llegar a su silla, aparta los grabadores para colocar sus papeles, se quita la chaqueta, enciende una lámpara y arranca, a cien por hora. Una voz fuerte, eficaz, reproducida por los altavoces, única concesión al modernismo en una sala apenas iluminada por una luz que se eleva de unos pilones de estuco. Hay trescientas plazas y quinientas personas aglomeradas, que ocupan hasta el más mínimo espacio libre. [...] Ningún efecto de oratoria. Es límpido y tremendamente eficaz. Sin la menor concesión a la improvisación. Foucault tiene doce horas para explicar, en un curso público, el sentido de su investigación durante el año que acaba de terminar. Entonces, se ciñe al máximo y llena los márgenes como esos corresponsales que todavía tienen demasiado que decir una vez llegados al final de la hoja. A las 19:15, Foucault se detiene. Los estudiantes se abalanzan sobre su escritorio. No para hablarle, sino para parar los grabadores. No hay preguntas. En el tropel, Foucault está solo.

Y Foucault comenta:

Tendría que poder discutirse lo que he propuesto. A veces, cuando la clase no es buena, bastaría poca cosa, una pregunta, para volver a poner todo en su lugar. Pero esa pregunta nunca se plantea. En Francia, el efecto de grupo hace imposible cualquier discusión real. Y como no hay un canal de retorno, el curso se teatraliza. Tengo una relación de actor o de acróbata con las personas presentes. Y cuando termino de hablar, una sensación de soledad total...<sup>6</sup>

<sup>5</sup> En 1976, con la esperanza -vana- de que la concurrencia disminuyera, Michel Foucault cambió el horario del curso, que pasó de las 17:45 a las 9:00 de la mañana. Cfr. el comienzo de la primera clase («Clase del 7 de enero de 1976»).

<sup>6</sup> Gérard Petitjean, «Les Grands Préteurs de l'université françaises», en *Le Nouvel Observateur*, 7 de abril de 1975.

Michel Foucault abordaba su enseñanza como un investigador: exploraciones para un libro futuro, pero también desciframiento de campos de problematización, que solían formularse más bien como una invitación lanzada a eventuales investigadores. Es por eso por lo que los cursos del Collège de France no duplican los libros publicados. No son su esbozo, aunque haya temas que puedan ser comunes entre unos y otros. Tienen su propio *status*. Competen a un régimen discursivo específico en el conjunto de los «actos filosóficos» efectuados por Michel Foucault. En ellos, éste despliega muy en particular el programa de una genealogía de las relaciones saber/poder en función del cual, a partir de principios de la década de los setenta, pensará su trabajo, en oposición al de una arqueología de las formaciones discursivas que hasta entonces había dominado<sup>7</sup>.

Los cursos también tenían una función en la actualidad. El oyente que participaba en ellos no se sentía únicamente cautivado por el relato que se construía semana tras semana, no lo seducía solamente el rigor de la exposición; también encontraba en ella una iluminación sobre el momento actual. El arte de Michel Foucault consistía en abordar en diagonal la actualidad a través de la historia. Podía hablar de Nietzsche o de Aristóteles, de la pericia psiquiátrica en el siglo XIX o de la pastoral cristiana: el oyente siempre extraía de esos temas una luz sobre el presente y sobre los acontecimientos de los que era contemporáneo. El poder propio de Michel Foucault en esos cursos obedecía a ese sutil cruce entre una sabia erudición, un compromiso personal y un trabajo sobre los hechos.

\* \* \*

Los años setenta presenciaron el desarrollo y el perfeccionamiento de las grabadoras de *cassette*, con lo que la mesa de Michel Foucault pronto se vio invadido por ellas. De tal modo, los cursos (y algunos seminarios) pudieron conservarse.

Esta edición toma como referencia la palabra pronunciada públicamente por Michel Foucault. Da de ella la transcripción más literal posible<sup>8</sup>. Habríamos deseado poder publicarla sin modificaciones. Pero el paso de lo oral a lo escrito impone una intervención del editor: como mínimo, es preciso introducir una puntuación y recortar los párrafos. La norma ha consistido siempre en mantenerse lo más cerca posible del curso efectivamente pronunciado.

Cuando ha parecido *indispensable*, han suprimido las reiteraciones y repeticiones; se han restablecido las frases interrumpidas y se han rectificado las construcciones incorrectas.

<sup>7</sup> Cfr., en particular, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en *Dis et Écrits*, op. cit., vol. 2, p. 137.

<sup>8</sup> Se utilizaron más especialmente las grabaciones realizadas por Gérard Burllet y Jacques Lagrange, guardadas en el Collège de France y el IMEC.

Los puntos suspensivos indican que la grabación es inaudible. Cuando la frase es oscura figura entre corchetes una integración conjuntural o un agregado.

Un asterisco a pie de página indica las variantes significativas de las notas utilizadas por Michel Foucault con respecto a la pronunciada.

Se han verificado las citas y se han señalado las referencias de los textos utilizados. El aparato crítico se limita a dilucidar los puntos oscuros, explicitar ciertas alusiones y precisar los puntos críticos.

Para facilitar la lectura, cada clase está precedida por un breve sumario que indica sus principales articulaciones<sup>9</sup>.

Sigue al texto del curso el resumen publicado en el *Annuaire du Collège de France*. En general, Michel Foucault los redactaba en junio, es decir, algún tiempo después de la finalización del curso. Era para él una oportunidad de poner de relieve su intención y objetivos. Constituye su mejor presentación.

Cada volumen termina con una «situación» cuya responsabilidad corresponde a su editor: se trata de brindar al lector elementos contextuales de orden biográfico, ideológico y político, reubicar el curso en la obra publicada y dar indicaciones concernientes a su lugar dentro del corpus utilizado, a fin de facilitar su comprensión y evitar los contrasentidos que podría suscitar el olvido de las circunstancias en las que cada uno de los cursos se elaboró y dictó.

\* \* \*

Con la publicación de esta edición de los cursos en el Collège de France desplegamos un nuevo espacio dentro de la «obra» de Michel Foucault.

En sentido propio, no se trata de inéditos, porque esta edición reproduce la palabra pronunciada públicamente por Foucault, con exclusión del soporte escrito que utilizaba y que podía ser muy elaborado. Daniel Defert, que posee esas notas, permitió a los editores consultarlas. Le estamos vivamente agradecidos.

Esta edición de los cursos en el Collège de France ha sido autorizada por los herederos de Michel Foucault, que desearon con ello satisfacer la gran demanda de que eran objeto, tanto en Francia como en el extranjero. Y esto en indiscutibles condiciones de seriedad. Los editores procuraron estar a la altura de la confianza que depositaron en ellos.

FRANÇOIS EWALD y ALESSANDRO FONTANA

<sup>9</sup> Al final del volumen, en la «Situación del curso», se encontrarán expuestos los criterios y soluciones adoptados por los editores para este curso en particular.

## CURSO LECTIVO 1975-1976



## CLASE DEL 7 DE ENERO DE 1976

*¿Qué es un curso? — Los saberes sometidos — El saber histórico de las luchas, las genealogías y el discurso científico — El poder; apuesta de las genealogías — Concepción jurídica y económica del poder — El poder como represión y como guerra — Inversión del aforismo de Clausewitz.*

Querría aclarar un poco lo que sucede aquí, en estos cursos. Como saben, la institución en la que nos encontramos no es exactamente una institución de enseñanza. En fin, cualquiera que haya sido la significación que se le quiso dar cuando se fundó, hace mucho tiempo, en la actualidad, el Collège de France funciona esencialmente como una especie de organismo de investigación: nos pagan para hacer investigación. Y me parece que la actividad de enseñanza, en última instancia, no tendría sentido si no se le diera, si no se le atribuyera, en todo caso, esta significación, o al menos la que yo sugiero: puesto que nos pagan para investigar, ¿quién puede controlar las investigaciones que hacemos? ¿De qué manera podemos tener al corriente a quienes pueden interesarse en ellas y a los que tienen algún motivo para conectarse con ellas? ¿Cómo se puede hacer, como no sea, en definitiva, por la enseñanza, es decir, por la declaración pública, el informe público y más o menos regular del trabajo que estamos haciendo? Así, pues, no considero estas reuniones de los miércoles como actividades de enseñanza, sino más bien como una especie de informes públicos de un trabajo que, por otra parte, me dejan hacer más o menos como yo quiero. En esa medida, me considero absolutamente obligado, en efecto, a decirles aproximadamente lo que hago, dónde estoy, en qué dirección [...] va ese trabajo; y en la misma medida, también, los considero enteramente libres de hacer lo que quieran con lo que yo digo. Se trata de pistas de investigación, ideas, esquemas, líneas de puntos,

instrumentos: hagan con ellos lo que quieran. En última instancia, eso no me interesa ni me concierne. No me concierne en la medida en que no tengo que plantear leyes para la utilización que ustedes le den. Pero sí me interesa en la medida en que, de una u otra manera, la cosa se engancha, se conecta con lo que hago.

Dicho esto, ustedes saben qué pasó en el curso los años anteriores: debido a una especie de inflación cuyas razones cuesta entender, habíamos llegado, creo, a una situación que estaba más o menos bloqueada. Ustedes estaban obligados a llegar a las cuatro y media [...] y yo me encontraba frente a un auditorio compuesto por gente con la que no tenía, en sentido estricto, ningún contacto, porque una parte, por no decir la mitad del público, tenía que instalarse en otra sala, escuchar por un altavoz lo que yo decía. La cosa no era ya ni siquiera un espectáculo, porque no nos veíamos. Pero estaba bloqueada por otra razón. Es que para mí —lo digo así simplemente—, el hecho de tener que hacer todos los míseros a la tarde esta especie de circo era un verdadero, cómo decir... suplicio es demasiado, aburrimiento es un poco débil. En fin, estaba un poco entre las dos cosas. De modo que conseguía preparar efectivamente esos cursos, con no poco cuidado y atención; y dedicaba mucho menos tiempo, por decirlo así, a la investigación propiamente dicha, a las cosas a la vez interesantes y un poco incoherentes que habría podido decir, que a preguntarme: ¿cómo voy a poder, en una hora, una hora y media, transmitir tal o cual cosa, de manera que la gente no se aburra demasiado y que, después de todo, tenga alguna recompensa la buena voluntad que pusieron al venir tan temprano a escucharme, y por tan poco tiempo, etcétera? De modo que me pasaba meses en eso, y creo que lo que constituyó la razón de ser de mi presencia aquí, y a la vez de la de ustedes, es decir, hacer investigación, trabajar, desempolvar cierta cantidad de cosas, tener ideas, todo eso no era efectivamente la recompensa del trabajo [cumplido]. Las cosas estaban demasiado en suspenso. Entonces me dije: de todas formas, la cosa no estaría tan mal si pudiéramos ser treinta o cuarenta en una sala; así podría contar lo que hago y al mismo tiempo tener contactos con ustedes, hablar, contestar a sus preguntas, etcétera, para retomar un poco las responsabilidades de intercambio y contacto que están ligadas a una práctica normal de investigación o enseñanza. ¿Cómo hacerlo, entonces? Legalmente, no puedo plantear condiciones formales de acceso a esta sala. Adopté, por tanto, un método salvaje, que consiste en dictar el curso a las nueve y media de la mañana, con la idea, como decía ayer mi corresponsal, de que los estudiantes ya no suelen levantarse a esa hora. Ustedes dirán que de todas formas es un criterio de selección no muy justo: los que se levantan y los que no se levantan. Es éste u otro. Como quiera que sea, siempre hay por ahí pequeños altavoces, grabadoras, y como la cosa circula enseguida —a veces queda en la cinta; en otros casos, en versiones escritas a máquina, y a veces se

encuentra incluso en las librerías—, entonces me dije: siempre circulará. Por lo tanto, vamos a probar [...]. Disculpéme, entonces, por haberlos hecho levantar temprano y excúsenme con quienes no pueden venir; lo hice, en efecto, para volver a poner un poco estas conversaciones y estos encuentros de los miércoles en la línea más normal de una investigación, de un trabajo que está hecho y que debe dar cuenta de sí mismo a intervalos institucionales y regulares.

Bien, ¿qué quería decir este año? Que estoy un poco harto: vale decir que querría tratar de cerrar, de poner, hasta cierto punto, fin a una serie de investigaciones —bueno, investigación es una palabra que se emplea así como así, ¿pero qué quiere decir exactamente?— a las que me dedico desde hace cuatro o cinco años, prácticamente desde que estoy aquí, y con respecto a las cuales me doy cuenta de que se acumularon los inconvenientes, tanto para ustedes como para mí. Eran investigaciones muy próximas unas a otras, sin llegar a formar un conjunto coherente ni una continuidad; eran investigaciones fragmentarias, de las que ninguna, finalmente, llegó a su término, y que ni siquiera tenían continuación; investigaciones dispersas y, al mismo tiempo, muy repetitivas, que volvían a caer en los mismos caminos trillados, en los mismos temas, en los mismos conceptos. Eran pequeñas exposiciones sobre la historia del procedimiento penal; algunos capítulos referidos a la evolución, la institucionalización de la psiquiatría en el siglo XIX; consideraciones sobre la sofística o sobre la moneda griega, o sobre la Inquisición en la Edad Media; el esbozo de una historia de la sexualidad o, en todo caso, de una historia del saber de la sexualidad a través de las prácticas de confesión en el siglo XVII o de los controles de la sexualidad infantil en los siglos XVIII y XIX; el señalamiento de la génesis de una teoría y un saber de la anomalía, con todas las técnicas que están ligadas a ella. Todo eso se atasca, no avanza; se repite y no tiene conexión. En el fondo, no deja de decir lo mismo y, sin embargo, tal vez no diga nada; se entrecruza en un embrollo poco descifrable, apenas organizado; en síntesis, como suele decirse, no termina en nada.

Yo podría decirles: después de todo, eran pistas a seguir, y poco importaba adónde fueran; era importante el hecho mismo de que no fueran a ninguna parte, en todo caso, que no se encaminaran en una dirección determinada de antemano; eran como líneas de puntos. A ustedes les toca continuarlas o modificarlas; a mí, eventualmente, proseguir las o darles otra configuración. Después de todo, ya veremos, ustedes o yo, qué se puede hacer con esos fragmentos. Tenía la impresión de ser algo así como un cachalote que salta por encima del agua y deja en ella una pequeña huella transitoria de espuma, y que permite creer, hace creer o quiere creer, o bien tal vez cree efectivamente que por debajo, donde ya no se lo ve, donde ya nadie lo percibe ni lo controla, sigue una trayectoria profunda, coherente y meditada.

Así era más o menos la situación, tal como yo la advierto; no sé cómo la veían ustedes. Después de todo, el hecho de que el trabajo que les presenté haya tenido ese aspecto a la vez fragmentario, repetitivo y discontinuo correspondería con claridad a algo que podríamos llamar una «pereza febril», la que afecta el carácter de los enamorados de las bibliotecas, los documentos, las referencias, las escrituras polvorosas, los textos que jamás se leen, los libros que, apenas impresos, se cierran y duermen luego en anaqueles de los que sólo son sacados siglos después. Todo esto convendría sin duda a la inercia atareada de quienes profesan un saber para nada, una especie de saber suntuario, una riqueza de advenedizo cuyos signos exteriores, como ustedes bien saben, se presentan a pie de página. Esto convendría a quienes se sienten solidarios con una de las sociedades secretas sin duda más antiguas y también más características de Occidente, una de esas sociedades secretas extrañamente indestructibles, desconocidas, me parece, en la Antigüedad y que se formaron en los primeros tiempos del cristianismo, en la época de los primeros conventos, sin duda, en los confines de las invasiones, los incendios y los bosques. Me refiero a la grande, tierna y cálida francmasonería de la erudición inútil.

Con la salvedad de que no es sólo el gusto por esta francmasonería lo que me impulsó a hacer lo que hice. Me parece que ese trabajo que hicimos, y que pasó de una manera un poco empírica y azarosa de ustedes a mí y de mí a ustedes, podría justificarse diciendo que convenía bastante bien a cierto período, muy limitado, que es el que acabamos de vivir, los diez o quince o, como máximo, los últimos veinte años; me refero a un período en el que se pueden advertir dos fenómenos que fueron, si no verdaderamente importantes, al menos, me parece, bastante interesantes. Por una parte, es un período que se caracterizó por lo que podríamos llamar la eficacia de las ofensivas dispersas y discontinuas. Pienso en muchas cosas, en la extraña eficacia, por ejemplo, cuando se trató de poner un freno al funcionamiento de la institución psiquiátrica, del discurso, de los discursos —muy localizados, en definitiva— de la antipsiquiatría; discursos que, como ustedes bien saben, no se sostenían y siguen sin sostenerse en ninguna sistematización de conjunto, cualquiera que fuera, y cualesquiera que fueran además sus referencias. Pienso en la referencia de origen, el análisis existencial<sup>1</sup>, o en las referencias actuales tomadas, en términos generales, del marxismo o de la

<sup>1</sup> Aquí, Michel Foucault remite al movimiento psiquiátrico (definido, alternativamente, como «fenomenología antropológica» o *Daseinanalyse*) que había buscado en la filosofía de Husserl y Heidegger nuevos instrumentos conceptuales. Foucault se había interesado en él desde sus primeros escritos (cfr. «La maladie et l'existence», en *Maladie mentale et Personnalité*, París, Presses Universitaires de France, 1954, cap. IV [traducción castellana: *Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires, Paidós, 1991]; «Introduction», a L. Binswanger, *Le Rêve et l'Existence*, París, Desclée de Brouwer, 1954; «La psychologie de

teoría de Reich<sup>2</sup>. Pienso, asimismo, en la extraña eficacia de los ataques que se lanzaron contra —digamos— la moral o la jerarquía sexual tradicional, ataques que tampoco se referían sino de una manera vaga y bastante lejana, muy imprecisa en todo caso, a Reich o a Marcuse<sup>3</sup>. Pienso, además, en la eficacia de los ataques contra el aparato judicial y penal, algunos de los cuales se remitían de manera muy remota a la noción general, y por otra parte bastante dudosa, de «justicia de clases», mientras que otros se asociaban, con una precisión apenas un poco más grande, en el fondo, a una temática anarquista. Pienso también, y más precisamente aún, en la eficacia de algo —ni siquiera me atrevo a decir un libro— como *El anti-Edipo*<sup>4</sup>, que prácticamente no estaba ni está referido a otra cosa que a su propia y prodigiosa inventiva teórica; libro, o más bien cosa, acontecimiento, que logró enronquecer hasta en la práctica más cotidiana ese murmullo —sin embargo, ininterrumpido durante mucho tiempo— que se hiló desde el diván hasta el sillón.

1850 a 1950», en A. Weber y D. Huisman, *Tableau de la philosophie contemporaine*, París, Fischbacher, 1957; «La recherche en psychologie», en *Des chercheurs s'interrogent*, estudios presentados por J.-E. Morère, París, PUF, 1957; los tres últimos textos se publicaron en *Dits et Écrits*, 1954-1988, editado por D. Defert y F. Ewald, con la colaboración de J. Lagrange, París, Gallimard, 1994, col. «Bibliothèque des sciences humaines», cuatro volúmenes: I: 1954-1969; II: 1970-1975; III: 1976-1979; IV: 1980-1988; cfr. I, núm. 1, 2 y 3) y lo había retomado en los últimos años (cfr. *Colloqui con Foucault*, Salerno, 1981; traducción francesa en *Dits et Écrits*, cit., IV, núm. 281).

<sup>2</sup> De W. Reich, véanse: *Die Funktion des Organismus; zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens*, Viena, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927 (traducción francesa: *La Fonction de l'orgasme*, París, L'Arche, 1971) [traducción castellana: *La función del orgasmo*. El descubrimiento del órgano, Buenos Aires, Paidós, 1974]; *Der Einbruch der Sexualmoral*, Berlín, Verlag für Sexualpolitik, 1932 (traducción francesa: *L'Irruption de la morale sexuelle*, París, Payot, 1972); *Charakteranalyse*, Viena, Selbstverlag des Verfassers, 1933 (traducción francesa: *L'Analyse caractérielle*, París, Payot, 1971) [traducción castellana: *Análisis del carácter*, Buenos Aires, Paidós, 1978]; *Masochismus; zur Sexualökonomie der politischen Reaktion und zur proletarischen Sexualpolitik*, Copenhague/Praga/Zurich, Verlag für Sexualpolitik, 1933 (traducción francesa: *La Psychologie de masse du fascisme*, París, Payot, 1974) [traducción castellana: *Psicología de masas del fascismo*, Barcelona, Bruquera, 1980]; *Die Sexualität im Kulturkampf*, Copenhague, Sexpol Verlag, 1936.

<sup>3</sup> M. Foucault se refiere aquí, desde luego, a H. Marcuse, autor de *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Ma., Beacon Press, 1955 (traducción francesa: *Eros et Civilisation*, París, Seuil, 1971) [traducción castellana: *Eros y civilización*, Buenos Aires, Sudamericana/Planeta, 1985] y de *One-dimensional Man: Studies in the ideology of advanced industrial society*, Boston, Beacon Press, 1964 (traducción francesa: *L'Homme unidimensionnel*, París, Seuil, 1970) [traducción castellana: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1994].

<sup>4</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *L'Anti-Édipe. Capitalisme et schizophrénie*, París, Éditions de Minuit, 1972 [traducción castellana: *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1998]. Hay que recordar que M. Foucault desarrolló esta interpretación de *El anti-Edipo* como «libro acontecimiento» en el prefacio a la traducción inglesa del texto (*Anti-Oedipus*, Nueva York, Viking Press, 1997; cfr. traducción francesa de ese prefacio en *Dits et Écrits*, cit., III, núm. 189).



Así, voy a decir lo siguiente: desde hace diez o quince años, lo que se manifiesta es la inmensa y proliferante criticabilidad de las cosas, las instituciones, las prácticas, los discursos; una especie de desmenuzamiento general de los suelos, incluso y sobre todo de los más conocidos, sólidos y próximos a nosotros, a nuestro cuerpo, a nuestros gestos de todos los días. Pero, al mismo tiempo que ese desmenuzamiento y esa sorprendente eficacia de las críticas discontinuas y particulares, locales, se descubre en los hechos, por eso mismo, algo que acaso no se había previsto en un principio: lo que podríamos llamar efecto inhibitorio propio de las teorías totalitarias, y me refiero, en todo caso, a las teorías envolventes y globales. No digo que esas teorías envolventes y globales no hayan proporcionado y no proporcionen todavía, de una manera bastante constante, instrumentos localmente utilizables: el marxismo y el psicoanálisis están precisamente ahí para demostrarlo. Pero creo que sólo proporcionaron esos instrumentos localmente utilizables con la condición, justamente, de que la unidad teórica del discurso quedara como suspendida o, en todo caso recortada, tironeada, hecha añicos, invertida, desplazada, caricaturizada, representada, teatralizada, etcétera. Sea como fuere, cualquier recuperación en los términos mismos de la totalidad provocó, de hecho, un efecto de frenado. Entonces, primer punto, si ustedes quieren, primer carácter de lo que pasó desde hace quince años: carácter local de la crítica; lo cual no quiere decir, me parece, empirismo obtuso, ingenuo o necio, y tampoco eclecticismo blando, oportunismo, permeabilidad a cualquier empresa teórica, ni aseticismo un poco voluntario, reducido a la mayor delgadez teórica posible. Creo que ese carácter esencialmente local de la crítica indica, en realidad, algo que es una especie de producción teórica autónoma, no centralizada, es decir, que no necesita, para establecer su validez, el visado de un régimen común.

Y aquí tocamos un segundo rasgo de lo que sucede desde hace algún tiempo: el hecho de que esta crítica local se haya efectuado, me parece, a través de lo que podríamos llamar «retornos de saber». Con «retornos de saber» quiero decir lo siguiente: si bien es cierto que en estos años pasados nos encontramos a menudo, al menos en un nivel superficial, con toda una temática: «¡no!», nada de saber, sino vida», «nada de conocimientos, sino lo real», «nada de libros, sino dinero»\*, etcétera, me parece que debajo de ella, a través de ella, en ella misma, vimos producirse lo que podríamos llamar la insurrección de los «saberes sometidos». Y por «saber sometido» entiendo dos cosas. Por una parte, quiero designar, en suma, contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados en coherencias funcionales o siste-

\* Manuscrito: «viaje» [voyage] en lugar de «plata» [fric].

matizaciones formales. Concretamente, si quieren, lo que permitió hacer la crítica efectiva tanto del asilo como de la prisión no fue, por cierto, una semiología de la vida asilar ni tampoco una sociología de la delincuencia, sino, en verdad, la aparición de contenidos históricos. Y simplemente porque sólo los contenidos históricos pueden permitir recuperar el clivaje de los enfrentamientos y las luchas que los ordenamientos funcionales o las organizaciones sistemáticas tienen por meta, justamente, enmascarar. De modo que los «saberes sometidos» son esos bloques de saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio, desde luego, de la erudición.

En segundo lugar, por «saberes sometidos» creo que hay que entender otra cosa y, en cierto sentido, una cosa muy distinta. Con esa expresión me refiero, igualmente, a toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la ciencia exigidos. Y por la reaparición de esos saberes de abajo, de esos saberes no calificados y hasta descalificados: el del psiquiatra, el del enfermo, el del enfermero, el del médico —pero paralelo y marginal con respecto al saber médico—, el saber del delincuente, etcétera —ese saber que yo llamaría, si lo prefirieran, «saber de la gente» (y que no es en absoluto un saber común, un buen sentido, sino, al contrario, un saber particular, un saber local, regional, un saber diferencial, incapaz de unanimidad y que sólo debe su fuerza al corte que impone a todos los que lo rodean)—, por la reaparición de esos saberes locales de la gente, de esos saberes descalificados, se hace la crítica.

Ustedes me dirán: de todas formas, hay algo así como una extraña paradoja en el hecho de querer agrupar, acoplar en la misma categoría de los «saberes sometidos», por un lado, esos contenidos del conocimiento histórico meticoloso, erudito, exacto, técnico, y, además, esos saberes locales, singulares, esos saberes de la gente que son saberes sin sentido común y que en cierto modo se dejaron en suspenso, cuando no fueron efectiva y explícitamente mantenidos a raya. Pues bien, yo creo que en ese acoplamiento entre los saberes enterrados de la erudición y los saberes descalificados por la jerarquía de los conocimientos y las ciencias se jugó efectivamente lo que dio su fuerza esencial a la crítica de los discursos de estos últimos quince años. En efecto, ¿de qué se trataba tanto en un caso como en el otro, tanto en el saber de la erudición como en esos saberes descalificados, en esas dos formas de saber, sometidos o enterrados? Se trataba del saber histórico de las luchas. En el dominio esencializado de la erudición, lo mismo que en el saber descalificado de



la gente, yacía la memoria de los combates, la memoria, precisamente, que hasta entonces se mantuvo a raya. Y así se dibujó lo que podríamos llamar una genealogía o, mejor, así se dibujaron unas investigaciones genealógicas múltiples, a la vez redescubrimiento exacto de las luchas y memoria en bruto de los combates; y esas genealogías, como acoplamiento del saber erudito y el saber de la gente, sólo fueron posibles, e inclusive sólo pudieron intentarse, con una condición: que se eliminara la tiranía de los saberes englobados, con su jerarquía y todos los privilegios de las vanguardias teóricas. Llamemos, si ustedes quieren, «genealogía» al acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales. Ésa sería, pues, la definición provisional de las genealogías que traté de hacer con ustedes durante los últimos años.

En esta actividad, que podemos calificar entonces de genealógica, advertirán que, en realidad, no se trata en absoluto de oponer a la unidad abstracta de la teoría la multiplicidad concreta de los hechos; no se trata en absoluto de descalificar lo especulativo para oponerle, en la forma de un cientificismo cualquiera, el rigor de los conocimientos bien establecidos. De modo que lo que atraviesa el proyecto genealógico no es un empirismo; lo que lo sigue no es tampoco un positivismo, en el sentido corriente del término. Se trata, en realidad, de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían. Las genealogías, en consecuencia, no son retornos positivistas a una forma de ciencia más atenta o más exacta. Las genealogías son, muy precisamente, anticiencias. No es que reivindicuen el derecho lírico a la ignorancia y el no saber, no es que se trate de la negativa de saber o de la puesta en juego, la puesta de manifiesto de los prestigios de una experiencia inmediata, todavía no captada por el saber. No se trata de eso. Se trata de la insurrección de los saberes. No tanto contra los contenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia, sino una insurrección, en primer lugar y ante todo, contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra. Y en el fondo importa poco que esta institucionalización del discurso científico cobre cuerpo en una universidad o, de una manera general, en un aparato pedagógico, que esta institucionalización de los discursos científicos cobre cuerpo en una red teórico-comercial como el psicoanálisis o en un aparato político, con todas sus referencias, como en el caso del marxismo. La genealogía debe librar su combate,

sin duda, contra los efectos de poder propios de un discurso considerado como científico.

De una manera más precisa o, en todo caso, que tal vez les diga más, voy a señalar lo siguiente: desde hace ya muchos años, sin duda más de un siglo, ustedes saben cuántos fueron los que se preguntaron si el marxismo era o no una ciencia. Podríamos decir que la misma cuestión se planteó y no deja de plantearse en relación con el psicoanálisis o, peor aún, la semiología de los textos literarios. Pero a esta cuestión: «¿Es o no una ciencia?», las genealogías o los genealogistas responderían: «Pues bien, lo que se les reprocha, precisamente, es hacer del marxismo, o del psicoanálisis, o de tal o cual cosa, una ciencia. Y si tenemos que hacerle una objeción al marxismo, es que efectivamente podría serlo». En términos un poco más, si no elaborados, [sí al menos] diluidos, yo diría lo siguiente: aun antes de saber en qué medida algo como el marxismo o el psicoanálisis es análogo a una práctica científica en su desenvolvimiento cotidiano, en sus reglas de construcción, en los conceptos utilizados, aun antes de plantearse la cuestión de la analogía formal y estructural de un discurso marxista o psicoanalítico con un discurso científico, ¿no hay que plantearse la cuestión, interrogarse sobre la ambición de poder que acarrea consigo la pretensión de ser una ciencia? La cuestión, las cuestiones que hay que formular no son éstas: «¿Qué tipos de saber quieren ustedes descalificar desde el momento en que se dicen una ciencia? ¿Qué sujeto hablante, qué sujeto que discurre, qué sujeto de experiencia y saber quieren amimorar desde el momento en que dicen: 'yo, que emito ese discurso, emito un discurso científico y soy un sabio'? ¿Qué vanguardia teórico-política, en consecuencia, quieren entronizar, para separarla de todas las formas masivas, circulantes y discontinuas de saber?». Y yo diría: «Cuando veo que se esfuerzan por establecer que el marxismo es una ciencia, no advierto, a decir verdad, que estén demostrando de una vez por todas que el marxismo tiene una estructura racional y que sus proposiciones, por consiguiente, competen a procedimientos de verificación. Veo, en primer lugar y ante todo, que están haciendo otra cosa. Veo que asocian al discurso marxista, y asignan a quienes lo emiten, efectos de poder que Occidente, ya desde la Edad Media, atribuyó a la ciencia y reservó a los emisores de un discurso científico».

La genealogía sería, entonces, con respecto al proyecto de una inscripcón de los saberes en la jerarquía de poder propia de la ciencia, una especie de empresa para romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales —«menores», diría acaso

Deleuze<sup>5</sup>— contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos de poder intrínsecos es el proyecto de esas genealogías en desorden y hechas añicos. En dos palabras, yo diría lo siguiente: la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales, y la genealogía, la táctica que, a partir de esas discursividades locales así descritas, pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprenden de ellas. Esto, para restituir el proyecto de conjunto.

Como ven, todos los fragmentos de investigación, todas esas palabras a la vez entrecruzadas y suspendidas que repetí con obstinación desde hace ya cuatro o cinco años podían considerarse como elementos de esas genealogías que no fui el único, ni mucho menos, en tratar en estos últimos quince años. Pregunta: entonces, ¿por qué no continuar con una teoría tan bella —y probablemente tan poco verificable— de la discontinuidad?<sup>6</sup> ¿Por qué no continuar, por qué todavía no tomo un poco de algo así, que estaría del lado de la psiquiatría, del lado de la teoría de la sexualidad, etcétera?

Se podría continuar, es cierto; y hasta cierto punto trataré de hacerlo, si no fuera, tal vez, por cierta cantidad de cambios, y cambios en la coyuntura. Me refiero a que, con respecto a la situación que conocimos hace cinco, diez e incluso quince años, las cosas quizá cambiaron un poco; es posible que la batalla no tenga el mismo rostro. ¿Nos encontramos realmente, en todo caso, en la misma relación de fuerza que nos permitía destacar, por decirlo así, en estado natural y al margen de cualquier sometimiento, esos saberes destrabados? ¿Qué fuerza tienen por sí mismos? Y, después de todo, a partir del momento en

que ponemos así de relieve fragmentos de genealogía, a partir del momento en que hacemos valer, en que ponemos en circulación esa especie de elementos de saber que intentamos destrabar, ¿no corren el riesgo de ser recodificados, recolonizados por esos discursos unitarios que, tras habernos descalificado en un primer momento y luego ignorado en su reaparición, están acaso dispuestos ahora a anexarlos y retomarlos en su propio discurso y sus propios efectos de saber y poder? Y si queremos proteger esos fragmentos así puestos de mani-fiesto, ¿no nos exponemos a construir nosotros mismos, con nuestras propias manos, ese discurso unitario al que nos invitan, tal vez como una trampa, quienes nos dicen: «Todo eso es muy bonito, ¿pero hacia dónde va? ¿En qué dirección? ¿Para qué unidad?». La tentación, hasta cierto punto, es decir: pues bien, sigamos, acumulemos. Después de todo, aún no ha llegado el momento de correr el riesgo de ser colonizados. Hace un momento les decía que esos fragmentos genealógicos corren el riesgo, tal vez, de ser recodificados; pero, después de todo, podríamos lanzar el desafío y decir: «¡Hagan la prueba, entonces!». Podríamos decir, por ejemplo, mireni: desde la época en que se intentaron la antipsiquiatría o la genealogía de las instituciones psiquiátricas —de lo cual hace unos buenos quince años—, ¿hubo un solo marxista, un solo psicoanalista, un solo psiquiatra que rehiciera eso en sus propios términos y mostrara que esas genealogías eran falsas y estaban mal elaboradas, mal articuladas, mal fundadas? En realidad, las cosas son de tal manera que los fragmentos de genealogía que se hicieron siguen ahí, rodeados de un prudente silencio. Como máximo, sólo se les oponen propuestas como las que acaban de escucharse hace poco de labios, creo, del señor Juquin<sup>7</sup>: «Todo eso está muy bien. Pero no por ello deja de ser cierto que la psiquiatría soviética es la primera del mundo». Yo diría: «Por supuesto, tiene razón, la psiquiatría soviética es la primera del mundo, y eso es precisamente lo que se le reprocha». El silencio o, mejor, la prudencia con que las teorías unitarias soslayan la genealogía de los saberes sería tal vez, entonces, una razón para proseguir. En todo caso, podríamos multiplicar, así, los fragmentos genealógicos como otras tantas trampas, cuestiones, desafíos, como lo preferían. Pero, sin duda, es demasiado optimista, habida cuenta de que se trata, después de todo, de una batalla —de una batalla de los saberes contra los efectos de poder del discurso científico—, tomar el silencio del adversario como la prueba de que nos tiene miedo. El silencio del adversario —[y] lo que hay que tener presente es siempre un principio metodológico o un principio táctico— acaso sea, igualmente, el signo de que no nos teme en absoluto. Y hay que actuar,

<sup>5</sup> Los conceptos de «menor» y «minoría» —acontecimientos singulares más que esencias individuales, individuación por misitudad más que por sustanciación— fueron elaborados por G. Deleuze, junto con F. Guattari, en *Kafka. Pour une littérature mineure* (París, Éditions de Minuit, 1975) [traducción castellana: Kafka. Por una literatura menor, México, Eral, retomados por Deleuze en el artículo «Philosophie et minorité» (*Critique*, febrero de 1978) y desarrollados a continuación, en particular, en G. Deleuze y F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, París, Éditions de Minuit, 1980 [traducción castellana: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988]. La «minoría» remite también al concepto de «molecular» elaborado por F. Guattari en *Psychanalyse et Transversalité. Essai d'analyse institutionnelle* (París, Maspéro, 1972), y cuya lógica es la del devenir y las intensidades.

<sup>6</sup> M. Foucault se refiere aquí al debate que se había iniciado sobre todo después de la publicación de *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (París, Gallimard, 1966) [traducción castellana: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968], con respecto al concepto de *episteme* y el *status* de la discontinuidad. Foucault había respondido a todas las críticas mediante una serie de puestas a punto teóricas y metodológicas (en especial, «Réponse à une question», *Esprit*, mayo de 1968, pp. 850-874, y «Réponse au Cercle d'épistémologies», *Cahiers pour l'analyse*, 9, 1968, pp. 9-40; en *Dits et Écrits*, cit., I, núm. 58 y 59), reeditadas a continuación en *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969 [traducción castellana: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1972].

<sup>7</sup> En esa época, diputado del Partido Comunista Francés.



me parece, justamente como si no nos temiera. Se tratará, por lo tanto, no sólo de dar un suelo teórico continuo y sólido a todas las genealogías dispersas —en ningún caso quiero darles, imponerles una especie de coronamiento teórico que las unifique— sino de intentar en los cursos próximos, y sin duda desde este año, precisar o poner de relieve la apuesta comprometida en esta oposición, esta lucha, esta insurrección de los saberes contra la institución y los efectos de saber y poder del discurso científico.

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

He aquí por qué planteo esta cuestión y lo que quiero decir con ello. No quiero de ninguna manera borrar diferencias innumerables, gigantescas, pero me parece que, a pesar y a través de ellas, hay cierto punto en común entre la concepción jurídica y, digamos, liberal del poder político —la que encontramos en los filósofos del siglo XVIII— y la concepción marxista, o, en todo caso, cierta concepción corriente que pasa por ser la del marxismo. Ese punto en común sería lo que yo llamaría el «economicismo» en la teoría del poder. Con lo cual quiero decir lo siguiente: en el caso de la teoría jurídica clásica del poder, éste es considerado como un derecho que uno posee como un bien y que, por consiguiente, puede transferir o enajenar, de una manera total o parcial, mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho —por el momento no importa— que sería del orden de la cesión o el contrato. El poder es el poder concreto que todo individuo posee y que, al parecer, cede, total o parcialmente, para constituir un poder, una soberanía política. En esta serie, en este conjunto teórico al que me refiero, la constitución del poder político se hace, entonces, según el modelo de una operación jurídica que sería del orden del intercambio contractual. Analogía manifiesta, por consiguiente, y que recorre todas estas teorías, entre el poder y los bienes, el poder y la riqueza.

En el otro caso, pienso, desde luego, en la concepción marxista general del poder: no hay nada de eso, como es evidente. Pero en esa concepción marxista tenemos algo distinto, que podríamos llamar

«funcionalidad económica» del poder. «Funcionalidad económica», en la medida en que el papel del poder consistiría, en esencia, en mantener relaciones de producción y, a la vez, prorrogar una dominación de clase que el desarrollo y las modalidades características de la apropiación de las fuerzas productivas hicieron posible. En este caso, el poder político encontraría su razón de ser histórica en la economía. En términos generales, si lo prefieren, tenemos, en un caso, un poder político que encontraría su modelo formal en el procedimiento del intercambio, en la economía de la circulación de los bienes; y en el otro, el poder político tendría en la economía su razón de ser histórica y el principio de su forma concreta y su funcionamiento actual.

Creo que el problema que constituye la apuesta de las investigaciones a las que me refiero puede descomponerse de la siguiente manera. En primer lugar: ¿el poder está siempre en una posición secundaria con respecto a la economía? ¿Su finalidad y, en cierto modo, su funcionalidad son la economía? ¿El poder tiene esencialmente por razón de ser y por fin servir a la economía? ¿Está destinado a hacerla caminar, a solidificar, mantener, prorrogar relaciones que son características de esta economía y esenciales para su funcionamiento? Segunda cuestión: ¿el poder toma como modelo la mercadería? ¿El poder es algo que se posee, que se adquiere, que se cede por contrato o por la fuerza, que se enajena o se recupera, que circula, que irriga tal región y evita tal otra? ¿O bien, al contrario, para analizarlo hay que tratar de poner en acción instrumentos diferentes, aunque las relaciones de poder estén profundamente imbricadas en y con las relaciones económicas, aunque las relaciones de poder siempre constituyan, efectivamente, una especie de haz o de rizo con las relaciones económicas? En cuyo caso la indisociabilidad de la economía y lo político no sería del orden de la subordinación funcional y tampoco del isomorfismo formal, sino de otro orden que, precisamente, hay que poner de manifiesto.

¿De qué se dispone actualmente para hacer un análisis no económico del poder? Creo que podemos decir que, en verdad, disponemos de muy poca cosa. Contamos, en primer lugar, con la afirmación de que el poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto. Contamos, igualmente, con otra afirmación: la de que el poder no es, en primer término, mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas, sino, primariamente, una relación de fuerza en sí mismo. Algunas preguntas o, mejor, dos preguntas: si el poder se ejerce, ¿qué es ese ejercicio? ¿En qué consiste? ¿Cuál es su mecánica? Tenemos ahí algo que yo calificaría de respuesta de ocasión, en fin, una respuesta inmediata, que me parece reflejada, en definitiva, por el hecho concreto de muchos análisis actuales: el poder es esencialmente lo que reprime. Es lo que reprime la naturaleza, los ins-

tintos, una clase, individuos. Y cuando en el discurso contemporáneo encontramos esta definición machacona del poder como lo que reprimen, ese discurso, después de todo, no inventa nada. Hegel había sido el primero en decirlo, y después Freud y después Reich<sup>8</sup>. En todo caso, ser órgano de represión es, en el vocabulario de hoy en día, el calificativo casi homérico del poder. Entonces, ¿el análisis de éste no debe ser ante todo, y en esencia, el análisis de los mecanismos de represión?

En segundo lugar —segunda respuesta de ocasión, si ustedes quieren—, si el poder es en sí mismo puesta en juego y despliegue de una relación de fuerza, en vez de analizarlo en términos de cesión, contrato, enajenación, en vez de analizarlo, incluso, en términos funcionales de prórroga de las relaciones de producción, ¿no hay que analizarlo en primer lugar y, ante todo, en términos de combate, enfrentamiento o guerra? Así, frente a la primera hipótesis —que es: el mecanismo del poder es fundamental y esencialmente la represión—, tendríamos una segunda hipótesis, que sería: el poder es la guerra, es la guerra seguida por otros medios. Y en ese momento invertiríamos la proposición de Clausewitz<sup>9</sup> y diríamos que la política es la continuación de la guerra por otros medios. Lo cual querría decir tres cosas. En primer lugar, esto: que las relaciones de poder, tal como funcionan en una sociedad como la nuestra, tienen esencialmente por punto de anclaje cierta relación de fuerza establecida en un momento dado, históricamente identificable, en la guerra y por la guerra. Y si bien es cierto que el poder político detiene la guerra, hace reinar o intenta hacer reinar una paz en la sociedad civil, no lo hace en absoluto para neutralizar los efectos de aquélla o el desequilibrio que se manifestó en su batalla final. En esta hipótesis, el papel del poder político sería reinscribir

perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros. Ése sería, por tanto, el primer sentido que habría que dar a la inversión del aforismo de Clausewitz: la política es la continuación de la guerra por otros medios; vale decir que la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra. Y la inversión de esa proposición querría decir también otra cosa: a saber, que dentro de esa «paz civil», las luchas políticas, los enfrentamientos con respecto al poder, con el poder, por el poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza —acentuaciones de un lado, inversiones, etcétera—, todo eso, en un sistema político, no debería interpretarse sino como las secuelas de la guerra. Y habría que descifrarlo como episodios, fragmentaciones, desplazamientos de la guerra misma. Nunca se escribiría otra cosa que la historia de esta misma guerra, aunque se escribiera la historia de la paz y sus instituciones.

La inversión del aforismo de Clausewitz querría decir, además, una tercera cosa: la decisión final sólo puede provenir de la guerra, esto es, de una prueba de fuerza en que las armas, en definitiva, tendrán que ser jueces. El fin de lo político sería la última batalla, vale decir que la última batalla suspendería finalmente, y sólo finalmente, el ejercicio del poder como guerra continua.

Podrán advertir, en consecuencia, que a partir del momento en que tratamos de liberarnos de los esquemas economicistas para analizar el poder, nos encontramos, de inmediato, frente a dos hipótesis de peso: por un lado, el mecanismo del poder sería la represión —hipótesis, si ustedes quieren, que yo llamaría, cómodamente, hipótesis de Reich—, y, en segundo lugar, el fondo de la relación de poder es el enfrentamiento belicoso de las fuerzas, hipótesis que llamaría, también en este caso por comodidad, hipótesis de Nietzsche. Estas dos hipótesis no son inconciliables; al contrario: parecen incluso encadenarse con bastante verosimilitud: la represión, después de todo, ¿no es la consecuencia política de la guerra, en parte como la opresión, en la teoría clásica del derecho político, era el abuso de la soberanía en el orden jurídico?

Por lo tanto, podríamos oponer dos grandes sistemas de análisis del poder. Uno, que sería el viejo sistema que encontramos en los filósofos del siglo XVIII, se articularía en torno al poder como derecho originario que se cede, constitutivo de la soberanía, y con el contrato como matriz del poder político. Y ese poder así constituido correría el riesgo, al superarse a sí mismo, es decir, al desbordar los términos mismos del contrato, de convertirse en opresión. Poder/contrato, y como límite o, mejor, como salto del límite, la opresión. Y tendríamos el otro sistema que, al contrario, trataría de analizar el poder

<sup>8</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín, 1821, § 182-340 (traducción francesa: *Principes de la philosophie du droit*, París, Vrin, 1975) [traducción castellana: *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975]; S. Freud, «Des Unbewussten», en *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, vol. 3 [4] y [5], 1915 [traducción castellana: *Lo inconsciente*, en Obras Completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1967, tres volúmenes, II, y *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig/Viena/Zurich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927 (traducción francesa: *L'Avenir d'une illusion*, París, Denoël, 1932; reedición, París, PUF, 1995) (traducción castellana: *El porvenir de una ilusión*, en Obras Completas, II). Con respecto a Reich, véase *supra*, nota 2.

<sup>9</sup> M. Foucault alude a la muy conocida formulación del principio de Carl von Clausewitz (*Vom Kriege*, libro I, cap. I, § XXIV, en *Hinterlassene Werke*, Bd. 1-2-3, Berlín, 1832; traducción francesa: *De la guerre*, París, Editions de Minuit, 1955) [traducción castellana: *De la guerra*, Buenos Aires, Mar Océano, 1960], según la cual «la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios»; «no es sólo un acto político, sino un verdadero instrumento de la política, su prosecución por otros medios» (*ibid.*, p. 28). Véanse también libro II, cap. III, § III, y libro VIII, cap. VI.



político ya no de acuerdo con el esquema contrato/opresión, sino según el esquema guerra/represión. Y en ese momento, la represión no sería lo que era la opresión con respecto al contrato, es decir, un abuso, sino, al contrario, el mero efecto y la mera búsqueda de una relación de dominación. La represión no sería otra cosa que la puesta en acción, dentro de esa pseudopaz socavada por una guerra continua, de una relación de fuerza perpetua. Por ende, dos esquemas de análisis del poder: el esquema contrato/opresión, que es, si lo preferen, el esquema jurídico, y el esquema guerra/represión o dominación/represión, en el que la oposición pertinente no es la de lo legítimo y lo ilegítimo, como en el precedente, sino la existente entre lucha y sumisión.

Está claro que todo lo que les dije durante los años anteriores se inscribe del lado del esquema lucha/represión. Ese es el esquema que, en realidad, traté de poner en práctica. Ahora bien, a medida que lo hacía, me veía obligado, de todas formas, a reconsiderarlo; a la vez, desde luego, porque en un montón de puntos todavía está insuficientemente elaborado —diría, incluso, que carece por completo de elaboración— y también porque creo que las nociones de «represión» y guerra deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse. En todo caso, hay que observarlas con detenimiento o, si lo prefieren, observar con detenimiento la hipótesis de que los mecanismos de poder serían esencialmente mecanismos de represión y la hipótesis de que, bajo el poder político, lo que retumba y funciona es, en esencia y ante todo, una relación belicosa.

Sin jactarme demasiado, creo de todas formas haber desconfiado desde hace bastante tiempo de la noción de represión, y traté de mostrarles, justamente a propósito de las genealogías de las que hablaba hace un rato, a propósito de la historia del derecho penal, del poder psiquiátrico, del control de la sexualidad infantil, etcétera, que los mecanismos puestos en acción en esas formaciones de poder eran otra cosa, mucho más, en todo caso, que la represión. No puedo seguir adelante sin retomar un poco, precisamente, ese análisis de la represión, sin reunir en parte todo lo que dije de una manera, sin duda, un poco deshilvanada. Por consiguiente, la próxima clase o, eventualmente, las dos próximas clases, se dedicarán a la recuperación crítica de la noción de «represión», para tratar de mostrar en qué y cómo esta noción tan corriente hoy para caracterizar los mecanismos y los efectos de poder es completamente insuficiente para delimitarlos.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Promesa no cumplida. No obstante, intercalado en el manuscrito, hay un curso sobre la represión dado sin duda en una universidad extranjera. La cuestión será retomada en *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976 [traducción castellana: *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1985].

Pero lo esencial del curso se consagrará al otro aspecto, es decir, al problema de la guerra. Querría tratar de ver en qué medida el esquema binario de la guerra, de la lucha, del enfrentamiento de las fuerzas, puede identificarse efectivamente como el fondo de la sociedad civil, o la vez principio y motor del ejercicio del poder político. ¿Hay que hablar precisamente de la guerra para analizar el funcionamiento del poder? ¿Son valaderas las nociones de «táctica», «estrategia», «relación de fuerza»? ¿Y en qué medida? ¿El poder es sencillamente una guerra proseguida por otros medios que las armas o las batallas? Debajo del tema hoy corriente, y por otra parte relativamente reciente, de que el poder tiene a su cargo la defensa de la sociedad, ¿hay que entender, sí o no, que la sociedad, en su estructura política, está organizada de manera tal que algunos pueden defenderse de los otros, o defender su dominación contra la rebelión de los otros, o simplemente, una vez más, defender su victoria y perennizarla en el sometimiento?

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

## CLASE DEL 14 DE ENERO DE 1976

**Guerra y poder — La filosofía y los límites del poder — Derecho y poder real — Ley, dominación y sometimiento — Análítica del poder: cuestiones de método — Teoría de la soberanía — El poder disciplinario — La regla y la norma.**

Este año quería comenzar, pero sólo comenzar, una serie de investigaciones sobre la guerra como principio eventual de análisis de las relaciones de poder: ¿podemos encontrar por el lado de la relación belicosa, por el lado del modelo de la guerra, por el lado del esquema de la lucha, de las luchas, un principio de inteligibilidad y análisis del poder político, descifrado, por lo tanto, en términos de guerra, luchas y enfrentamientos? Como contrapunto forzoso, quería empezar con el análisis de la institución militar, las instituciones militares, en su funcionamiento real, efectivo, histórico, en nuestras sociedades, desde el siglo XVII hasta nuestros días.

Hasta el día de hoy, durante los cinco últimos años, en líneas generales, las disciplinas; en los cinco próximos años, la guerra, la lucha, el ejército. De todas formas, quería recapitular lo que traté de decir en los años anteriores, porque eso me permitirá ganar tiempo para mis investigaciones sobre la guerra, que no están muy avanzadas, y porque, eventualmente, puede servir de punto de referencia a aquellos de ustedes que no vinieron los años pasados. En todo caso, me gustaría recapitular, para mí mismo, lo que traté de recorrer.

Lo que intenté recorrer desde 1970-1971 fue el «cómo» del poder. Estudiar el «cómo del poder», es decir, tratar de captar sus mecanismos entre dos referencias o dos límites: por un lado, las reglas de derecho que delimitan formalmente el poder, y por el otro, en el otro extremo, el otro límite, los efectos de verdad que ese poder produce, lleva

y que, a su vez, lo prorrogan. Triángulo, por lo tanto: poder, derecho, verdad. Esquemáticamente, digamos esto: existe una cuestión tradicional que es, creo, la de la filosofía política y que podríamos formular así: ¿cómo puede el discurso de la verdad o, simplemente, la filosofía entendida como el discurso por excelencia de la verdad, fijar los límites de derecho del poder? Esa es la cuestión tradicional. Ahora bien, la que yo quería plantear es una cuestión que está por debajo, una cuestión muy fáctica en comparación con la tradicional, noble y filosófica. Mi problema sería, en cierto modo, el siguiente: ¿cuáles son las reglas de derecho que las relaciones de poder ponen en acción para producir discursos de verdad? O bien: ¿cuál es el tipo de poder susceptible de producir discursos de verdad que, en una sociedad como la nuestra, están dotados de efectos tan poderosos?

Quiero decir esto: en una sociedad como la nuestra —aunque también, después de todo, en cualquier otra—, múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso verdadero. No hay ejercicio del poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder. El poder nos somete a la producción de la verdad y sólo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad. Eso es válido en cualquier sociedad, pero creo que en la nuestra esa relación entre poder, derecho y verdad se organiza de una manera muy particular.

Para marcar, simplemente, no el mecanicismo mismo de la relación entre poder, derecho y verdad, sino la intensidad de la relación y su consuetudine, digamos lo siguiente: el poder nos obliga a producir la verdad, dado que la exige y la necesita para funcionar; tenemos que decir la verdad, estamos forzados, condenados a confesar la verdad o a encontrarla. El poder no cesa de cuestionar, de cuestionarnos; no cesa de investigar, de registrar; institucionaliza la búsqueda de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. Tenemos que producir la verdad del mismo modo que, al fin y al cabo, tenemos que producir riquezas, y tenemos que producir una para poder producir las otras. Y por otro lado, estamos igualmente sometidos a la verdad, en el sentido de que ésta es ley; el que decide, al menos en parte, es el discurso verdadero; él mismo vehiculiza, propulsa efectos de poder. Después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a cumplir tareas, destinados a cierta manera de vivir o a cierta manera de morir, en función de discursos verdaderos que llevan consigo efectos específicos de poder. Por lo tanto: reglas de derecho, mecanismos de poder, efectos de verdad. O bien: reglas de poder y poder de los discursos verdaderos. Ese fue, más o menos, el ámbito muy general del recorrido que quise hacer, recorrido que realicé, bien lo sé, de una manera parcial y con muchos zigzags.

Ahora querría decir algunas palabras sobre ese trayecto. ¿Qué principio general me guió y cuáles fueron las consignas imperativas o las precauciones de método que tomé? Un principio general en lo que se refiere a las relaciones del derecho y el poder: me parece que hay un hecho que no debemos olvidar, y es que en las sociedades occidentales, y esto es así desde la Edad Media, la elaboración del pensamiento jurídico se hace esencialmente en torno del poder real. El edificio jurídico de nuestras sociedades se construyó a petición del poder real y también en su beneficio, para servirle de instrumento o de justificación. En Occidente, el derecho es un derecho de encargo real. Todo el mundo conoce, por supuesto, el papel famoso, célebre, repetido, reiterado de los juristas en la organización del poder real. No hay que olvidar que la reactivación del derecho romano, hacia mediados de la Edad Media, que fue el gran fenómeno en torno y a partir del cual se reconstruyó el edificio jurídico disociado tras la caída del Imperio romano, fue uno de los instrumentos técnicos constitutivos del poder monárquico, autoritario, administrativo y, finalmente, absoluto. Formación, por lo tanto, del edificio jurídico alrededor del personaje real, e incluso a petición y en beneficio del poder real. Cuando en los siglos siguientes ese edificio jurídico escape al control real, se vuelva contra el poder real, siempre se pondrán en entredicho los límites de este poder, la cuestión de sus prerrogativas. En otras palabras, creo que el personaje central, en todo el edificio jurídico occidental, es el rey. De él se trata, de sus derechos, su poder, los límites eventuales de éste: de esto se trata fundamentalmente en el sistema general, en la organización general, en todo caso, del sistema jurídico occidental. Ya hayan sido los juristas los servidores del rey o sus adversarios, en esos grandes edificios del pensamiento y el saber jurídicos siempre se trata, de todos modos, del poder real.

Y se trataba del poder real de dos maneras: ya fuera para mostrar en qué basamento jurídico se investía ese poder, de qué forma el monarca era efectivamente el cuerpo viviente de la soberanía, cómo su poder, aun absoluto, se adecuaba exactamente a un derecho fundamental; ya fuera, al contrario, para mostrar cómo había que limitar ese poder del soberano, a qué reglas de derecho debía someterse, según y dentro de qué límites tenía que ejercer su poder para que éste conservase su legitimidad. Desde la Edad Media, la teoría del derecho tiene como papel esencial fijar la legitimidad del poder: el problema fundamental, central, alrededor del cual se organiza toda esa teoría, es el problema de la soberanía. Decir que el problema de la soberanía es el problema central del derecho en las sociedades occidentales significa que el discurso y la técnica del derecho tuvieron la función esencial de disolver, dentro del poder, la existencia de la dominación, reducirla o enmascararla para poner de manifiesto, en su lugar, dos cosas: por una



parte, los derechos legítimos de la soberanía y, por la otra, la obligación legal de la obediencia. El sistema del derecho está enteramente centrado en el rey, es decir, que, en definitiva, es la desposesión del hecho de la dominación y sus consecuencias.

En los años previos, al hablar de las diferentes cosas que mencioné, el proyecto general consistía, en el fondo, en invertir esta dirección general del análisis que es, creo, la del discurso del derecho en su totalidad desde la Edad Media. Traté de hacer lo inverso, es decir, hacer que la dominación, al contrario, tuviera el valor de un hecho, tanto en su secreto como en su brutalidad, y mostrar, además, a partir de ahí, no sólo cómo el derecho es, de una manera general, el instrumento de esa dominación —eso ya está dicho— sino también cómo, hasta dónde y en qué forma el derecho (y cuando digo derecho no pienso únicamente en la ley, sino en el conjunto de los aparatos, las instituciones y los reglamentos que aplican el derecho) vehiculiza y pone en acción relaciones que no son de soberanía sino de dominación. Y por dominación no me refiero al hecho tosco de «una» dominación global de uno sobre los otros o de un grupo sobre otro, sino a las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse dentro de la sociedad: en consecuencia, no al rey en su posición central, sino a los súbditos en sus relaciones recíprocas; no a la soberanía en su edificio único, sino a los múltiples sometimientos que se producen y funcionan dentro del cuerpo social.

El sistema del derecho y el campo judicial son el vehículo permanente de relaciones de dominación, de técnicas de sometimiento políticas. Creo que no hay que ver el derecho por el lado de una legitimidad a establecer, sino por el de los mecanismos de sometimiento que pone en acción. Por lo tanto, la cuestión es para mí eludir o evitar el problema, central para el derecho, de la soberanía y la obediencia de los individuos sometidos a ella y poner de relieve, en lugar de una y otra, el problema de la dominación y el sometimiento. Siendo así, eran necesarias cierta cantidad de precauciones de método para tratar de seguir esta línea, que intentaba eludir o rodear la línea general del análisis jurídico.

Precauciones de método: en primer lugar, la siguiente: no se trata de analizar las formas regladas y legítimas del poder en su centro, en lo que pueden ser sus mecanismos generales o sus efectos de conjunto. Al contrario, se trata de captar el poder en sus extremos, en sus últimos lineamientos, donde se vuelve capilar; es decir: tomar el poder en sus formas y sus instituciones más regionales, más locales, sobre todo donde ese poder, al desbordar las reglas del derecho que lo organizan y lo delimitan, se prolonga, por consiguiente, más allá de ellas, se inviste de unas instituciones, cobra cuerpo en unas técnicas y se da instrumentos materiales de intervención, eventualmente incluso vio-

lentos. Un ejemplo, si quieren: en vez de procurar saber dónde y cómo se funda el poder punitivo en la soberanía tal como ésta es presentada por la filosofía, sea del derecho monárquico o del derecho democrático, traté de ver cómo el castigo, el poder de castigar, cobraban cuerpo, efectivamente, en cierta cantidad de instituciones locales, regionales, materiales, ya fuera el suplicio o la prisión, y esto en el mundo a la vez institucional, físico, reglamentario y violento de los aparatos concretos del castigo. En otras palabras, captar el poder por el lado del extremo cada vez menos jurídico de su ejercicio: ésa era la primera consigna dada.

Segunda consigna: se trataba de no analizar el poder en el plano de la intención o la decisión, no procurar tomarlo por el lado interno, no plantear la cuestión (que yo creo laberíntica y sin salida) que consiste en decir: ¿quién tiene, entonces, el poder?, ¿qué tiene en la cabeza?, ¿qué busca quien tiene el poder? Había que estudiar el poder, al contrario, por el lado en que su intención —si la hay— se inviste por completo dentro de prácticas reales y efectivas: estudiarlo, en cierto modo, por el lado de su cara externa, donde está en relación directa e inmediata con lo que podemos llamar, de manera muy provisional, su objeto, su blanco, su campo de aplicación; en otras palabras, donde se implanta y produce sus efectos reales. Por lo tanto, no preguntar: ¿por qué algunos quieren dominar?, ¿qué buscan?, ¿cuál es su estrategia de conjunto? Sino: ¿cómo pasan las cosas en el momento mismo, en el nivel, en el plano del mecanismo de sometimiento o en esos procesos continuos e ininterrumpidos que someten los cuerpos, dirigen los gestos, rigen los comportamientos? En otros términos, en vez de preguntarse cómo aparece el soberano en lo alto, procurar saber cómo se constituyen poco a poco, progresiva, real, materialmente los súbditos [*sujets*], el sujeto [*sujet*], a partir de la multiplicidad de los cuerpos, las fuerzas, las energías, las materias, los deseos, los pensamientos, etcétera. Captar la instancia material del sometimiento en cuanto constitución de los súbditos sería, por decirlo así, exactamente lo contrario de lo que Hobbes quiso hacer en el *Leviatán*<sup>1</sup>, y de lo que creo que, al fin y al cabo, quieren hacer todos los juristas cuando su problema consiste en saber cómo, a partir de la multiplicidad de los individuos y las voluntades, puede formarse una voluntad o un cuerpo únicos, pero animados por un alma que sería la soberanía. Recuerden el

<sup>1</sup> Th. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth, Ecclesiasticall and Civill*, Londres, 1651 (traducción francesa: *Leviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, París, Sirey, 1971) [traducción castellana: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992]. La traducción latina del texto, que era, de hecho, una nueva versión, apareció en Amsterdam en 1668.



esquema del *Leviatán*<sup>2</sup>; en él, el *Leviatán*, en cuanto hombre fabricados, no es otra cosa que la coagulación de una serie de individualidades separadas, que se reúnen por obra de cierto número de elementos constitutivos del Estado. Pero en el corazón o, mejor, en la cabeza del Estado, existe algo que lo constituye como tal, y ese algo es la soberanía, de la que Hobbes dice que es precisamente el alma del *Leviatán*. Pues bien, en vez de plantear el problema del alma central, creo que habría que tratar de estudiar —y es lo que intenté hacer— los cuerpos periféricos y múltiples, esos cuerpos constituidos, por los efectos de poder, como sujetos.

Tercera precaución de método: no considerar el poder como un fenómeno de dominación tosco y homogéneo —dominación de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, de una clase sobre las otras—; tener bien presente que el poder, salvo si se lo considera desde muy arriba y muy lejos, no es algo que se reparte entre quienes lo tienen y lo poseen en exclusividad y quienes no lo tienen y lo sufren. El poder, creo, debe analizarse como algo que circula o, mejor, como algo que sólo funciona en cadena. Nunca se localiza aquí o allá, nunca está en las manos de algunos, nunca se apropia como una riqueza o un bien. El poder funciona. El poder se ejerce en red y, en ella, los individuos no sólo circulan, sino que están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo. Nunca son el blanco inerte o consentiente del poder, siempre son sus relevos. En otras palabras, el poder transita por los individuos, no se aplica a ellos.

Así pues, creo que no hay que concebir al individuo como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, materia múltiple e inerte sobre la que se aplica y contra la que golpea el poder, que somete a los individuos o los quiebra. En realidad, uno de los efectos primeros del poder es precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos, se identifiquen y constituyan como individuos. Vale decir que el individuo no es quien está enfrente del poder; es, creo, uno de sus efectos primeros. El individuo es un efecto del poder y, al mismo tiempo, en la medida misma en que lo es, es su relevo: el poder transita por el individuo que ha constituido.

Cuarta consecuencia en el plano de las precauciones de método: cuando digo «el poder se ejerce, circula, forma una red», tal vez sea verdad hasta cierto punto. También puede decirse: «todos tenemos fascismo en la cabeza» y, más fundamentalmente aún, «todos tenemos poder en el

cuerpo». Y el poder —al menos en cierta medida— transita o trahuma por nuestro cuerpo. Todo eso, en efecto, puede decirse; pero no creo que, a partir de ahí, haya que concluir que el poder es, por decirlo de algún modo, la cosa mejor repartida del mundo, la más repartida, aun cuando, hasta cierto punto, lo sea. No se trata de una especie de distribución democrática o anárquica del poder a través de los cuerpos. Quiero decir lo siguiente: me parece que —y aquí estaría la cuarta precaución de método— lo importante es no hacer una especie de deducción del poder que parta del centro y trate de ver hasta dónde se prolonga por abajo, en qué medida se reproduce, se extiende hasta los elementos más atomistas de la sociedad. Al contrario, creo que hay que hacer, que habría que hacer —es una precaución de método a seguir— un análisis ascendente del poder, es decir, partir de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, su propio trayecto, su propia técnica y táctica, y ver después cómo esos mecanismos de poder, que tienen por lo tanto su solidez y, en cierto modo, su tecnología propias, fueron y son aún investidos, colonizados, utilizados, modificados, transformados, desplazados, extendidos, etcétera, por unos mecanismos cada vez más generales y unas formas de dominación global. No es ésta la que se pluraliza y repercute hasta abajo. Creo que hay que analizar la manera en que, en los niveles más bajos, actúan los fenómenos, las técnicas, los procedimientos de poder; mostrar cómo se desplazan esos procedimientos, desde luego, cómo se extienden y se modifican, pero, sobre todo, cómo son investidos, anexados por fenómenos globales, y cómo unos poderes más generales o unas ganancias económicas pueden deslizarse en el juego de esas tecnologías de poder, a la vez relativamente autónomas e infinitesimales.

Un ejemplo, para que la cosa sea más clara, con respecto a la locura. Podríamos decir esto, y sería el análisis descendente del que creo que hay que desconfiar: a partir de finales del siglo XVI y en el siglo XVII, la burguesía se convirtió en la clase dominante. Dicho esto, ¿cómo puede deducirse de ello el internamiento de los locos? La deducción siempre se hará; siempre es fácil hacerla, y eso es precisamente lo que yo le reprocharé. En efecto, es fácil mostrar cómo es verdaderamente necesario deshacerse del loco, por ser éste, justamente, inútil para la producción industrial. Podría hacerse lo mismo, si ustedes quieren, ya no a propósito del loco, sino de la sexualidad infantil —es lo que hizo alguna gente, hasta cierto punto Wilhelm Reich<sup>3</sup>, sin duda Reimut Reiche<sup>4</sup>—, y decir: a partir de la dominación de la clase

<sup>3</sup> W. Reich, *Der Einbruch der Sexualmoral*, cit.

<sup>4</sup> R. Reiche, *Sexualität und Klassenkampf: zur Abwehr repressiver Entsublimierung*, Frankfurt, Verlag Neue Kritik, 1968 (traducción francesa: *Sexualité et lutte de classes*, París, Maspero, 1969) [traducción castellana: *La sexualidad y la lucha de clases*, Barcelona, Seix Barral, 1974].

<sup>2</sup> M. Foucault alude aquí al célebre frontispicio de la edición del *Leviatán* llamada «head edition» (citada en la nota 1), publicada por la casa Andrew Crooke, que representa el cuerpo del Estado constituido por los súbditos, mientras que la cabeza representa al soberano, que en una mano sostiene la espada y en la otra, la cruz. Debajo, los atributos fundamentales de los dos poderes, civil y eclesiástico.

burguesa, ¿cómo puede comprenderse la represión de la sexualidad infantil? Pues bien, sencillamente, habida cuenta de que el cuerpo humano se convirtió esencialmente en fuerza productiva desde el siglo XVII o XVIII, todas las formas de gasto que eran irreductibles a esas relaciones, a la constitución de las fuerzas productivas, todas las formas de gasto así manifestadas en su inutilidad, fueron proscriptas, excluidas, reprimidas. Siempre es posible hacer estas deducciones, a la vez verdaderas y falsas. Son, en esencia, demasiado fáciles, porque podríamos hacer exactamente lo contrario y, a partir del principio de que la burguesía se convirtió en una clase dominante, deducir justamente que los controles de la sexualidad, y de la sexualidad infantil, no son deseables en absoluto; lo indispensable, al contrario, sería un aprendizaje sexual, un adiestramiento sexual, una precocidad sexual, en la medida en que, después de todo, se trata de reconstituir mediante la sexualidad una fuerza de trabajo de la que es bien sabido que, al menos a comienzos del siglo XIX, se consideraba que su condición óptima sería la infinidad: cuanto más mano de obra hubiera, con mayor plenitud y exactitud podría funcionar el sistema de la producción capitalista.

Me parece que del fenómeno general de la dominación de la clase burguesa puede deducirse cualquier cosa. Creo que lo que hay que hacer es lo inverso, es decir, ver históricamente cómo, a partir de abajo, los mecanismos de control pudieron actuar en lo que se refiere a la exclusión de la locura, a la represión, a la prohibición de la sexualidad; cómo, en el nivel efectivo de la familia, del entorno inmediato, de las células, o en los niveles más bajos de la sociedad, esos fenómenos de represión o exclusión tuvieron sus instrumentos, su lógica, y respondieron a cierta cantidad de necesidades; mostrar cuáles fueron sus agentes, y no buscarlos en absoluto por el lado de la burguesía en general, sino por el de los agentes reales, que pudieron ser el entorno inmediato, la familia, los padres, los médicos, los escalones más bajos de la policía, etcétera; y cómo esos mecanismos de poder, en un momento dado, en una coyuntura precisa y mediante una serie de transformaciones, comenzaron a volverse económicamente rentables y políticamente útiles. Y creo que lograríamos mostrar fácilmente —bueno, es lo que quise hacer antaño, en todo caso en varias oportunidades— que, en el fondo, lo que necesitó la burguesía, aquello en lo cual el sistema puso finalmente su interés, no fue que los locos fueran excluidos o que la masturbación de los niños se vigilara y prohibiera —una vez más, el sistema burgués puede tolerar perfectamente lo contrario—; no encontró su interés y se invistió efectivamente en el hecho de que fueran excluidos sino, en cambio, en la técnica y el procedimiento mismos de la exclusión. Son los mecanismos de exclusión, el aparato de vigilancia, la medicalización de la sexualidad, de la locura, de la delincuencia, es todo esto, constituido por la burguesía, es

decir, la micromecánica del poder, lo que representó, a partir de un momento dado, un interés para ella.

Digamos además que, en la medida en que las nociones de «burguesía» e «interés» de la burguesía carecen verosímelmente de contenido real, al menos para los problemas que acabamos de plantear, lo que hay que ver es justamente que no se trata de que la burguesía considerara que había que excluir la locura o reprimir la sexualidad infantil, sino que, a partir de cierto momento y por razones que hay que estudiar, los mecanismos de exclusión de la locura y los mecanismos de vigilancia de la sexualidad infantil aportaron cierta ganancia económica, demostraron cierta utilidad política y, como resultado, fueron naturalmente colonizados y sostenidos por mecanismos globales y, finalmente, por todo el sistema del Estado. Si nos aferramos a esas técnicas de poder, si partimos de ellas y mostramos la ganancia económica o las utilidades políticas que producen, en cierto contexto y por ciertas razones, podremos comprender, efectivamente, cómo esos mecanismos terminan por formar parte del conjunto. En otras palabras: la burguesía se burla completamente de los locos, pero los procedimientos de exclusión de éstos rindieron, liberaron, a partir del siglo XIX y, una vez más, según ciertas transformaciones, un rédito político y eventualmente, incluso, cierta utilidad económica que consolidaron el sistema y lo hicieron funcionar en su conjunto. La burguesía no se interesa en los locos, sino en el poder que ejerce sobre ellos; no se interesa en la sexualidad del niño, sino en el sistema de poder que controla esa sexualidad. Se burla totalmente de los delinquentes, de su castigo o su reinserción, que económicamente no tiene mucho interés. En cambio, del conjunto de los mecanismos mediante los cuales un delincuente es controlado, seguido, castigado, reformado, se desprende, para la burguesía, un interés que funciona dentro del sistema económico político general. Esa es la cuarta precaución, la cuarta línea de método que quería seguir.

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



Para resumir estas cinco precauciones de método, voy a decir lo siguiente: más que orientar la investigación sobre el poder por el lado del edificio jurídico de la soberanía, por el lado de los aparatos de Estado y las ideologías que lo acompañan, creo que el análisis del poder debe encauzarse hacia la dominación (y no la soberanía), los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de ese sometimiento y, por fin, hacia los dispositivos de saber.

En suma, hay que deshacerse del modelo del Leviatán, de ese modelo de un hombre artificial, a la vez automática, fabricado y unitario, que precisamente engloba a todos los individuos reales y cuyo cuerpo serían los ciudadanos, pero cuya alma sería la soberanía. Hay que estudiar el poder al margen del modelo del Leviatán, al margen del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución del Estado; se trata de analizarlo a partir de las técnicas y tácticas de dominación. Creo que ésa es la línea metódica que hay que seguir y que traté de seguir en las diferentes investigaciones que hemos [realizado] los años anteriores sobre el poder psiquiátrico, la sexualidad de los niños, el sistema punitivo, etcétera.

Ahora bien, al recorrer ese dominio y tomar esas precauciones de método, creo que surge un hecho histórico sólido, que por fin va a introducirnos en parte en el problema del que querría hablar a partir de hoy. Ese hecho histórico sólido es el siguiente: la teoría jurídico-política de la soberanía —la teoría de la que hay que desprenderse si se quiere analizar el poder— data de la Edad Media; data del resurgimiento del derecho romano; se constituyó en torno al problema de la monarquía y el monarca. Y creo que, históricamente, esta teoría de la soberanía —que es la gran trampa en que se corre el riesgo de caer cuando se quiere analizar el poder— desempeñó cuatro papeles.

En primer lugar, se refirió a un mecanismo de poder efectivo que era el de la monarquía feudal. Segundo, sirvió de instrumento y también de justificación para la constitución de las grandes monarquías administrativas. A continuación, a partir del siglo xvi y sobre todo del siglo xvii, ya en el momento de las guerras de religión, la teoría de la soberanía fue un arma que circuló tanto en un campo como en el otro, que se utilizó en un sentido o en el otro, ya fuera para limitar o, al contrario, para fortalecer el poder real. La encontramos del lado de los católicos monárquicos o de los protestantes antimonárquicos; del lado de los protestantes monárquicos más o menos liberales; también del lado de los católicos partidarios de regicidio o del cambio de dinastía. Vemos que esta teoría de la soberanía actúa en manos de los aristócratas o de los parlamentarios, del lado de los representantes del poder real o del lado de los últimos señores feudales. En resumen, fue el gran instrumento de la lucha política y teórica alrededor de los sistemas de poder de los siglos xvi y xvii. Por último, en el siglo xviii vol-

viemos a encontrar esta misma teoría de la soberanía, como reactivación del derecho romano, en Rousseau y sus contemporáneos, en este caso con un cuarto papel: en ese momento se trata de construir, con las monarquías administrativas, autoritarias o absolutas, un modelo alternativo, el de las democracias parlamentarias. Y ése es el papel que desempeña aún en el momento de la Revolución.

Me parece que, si seguimos estos cuatro papeles, advertimos que mientras perduró la sociedad de tipo feudal, los problemas que abordaba la teoría de la soberanía, los problemas a los que se refería, abarcaban efectivamente la mecánica general del poder, la manera en que se ejercía, desde los niveles más elevados hasta los más bajos. En otras palabras, la relación de soberanía, ya se entendiera de una manera amplia o restringida, englobaba, en suma, la totalidad del cuerpo social. Y, en efecto, la forma en que se ejercía el poder podía transcribirse claramente —en sus aspectos esenciales, en todo caso— en términos de relación soberano/súbdito.

Ahora bien, entre los siglos xvii y xviii se produjo un fenómeno importante: la aparición —habría que decir invención— de una nueva mecánica de poder, que tiene procedimientos muy particulares, instrumentos completamente novedosos, un aparato muy diferente y que, creo, es absolutamente incompatible con las relaciones de soberanía. Esta nueva mecánica de poder recae, en primer lugar, sobre los cuerpos y lo que hacen más que sobre la tierra y su producto. Es un mecanismo que permite extraer cuerpos, tiempo y trabajo más que bienes y riqueza. Es un tipo de poder que se ejerce continuamente mediante la vigilancia y no de manera discontinua a través de sistemas de cánones y obligaciones crónicas. Es un tipo de poder que supone una apretada cuadrícula de coerciones materiales más que la existencia física de un soberano y define una nueva economía de poder cuyo principio es que se deben incrementar, a la vez, las fuerzas sometidas y la fuerza y la eficacia de quien las somete.

Me parece que ese tipo de poder se opondrá exactamente, término a término, a la mecánica de poder que describía o procuraba transcribir la teoría de la soberanía. Ésta está ligada a una forma de poder que se ejerce sobre la tierra y sus productos, mucho más que sobre los cuerpos y lo que hacen. [Esta teoría] concierne al desplazamiento y la apropiación, no del tiempo y del trabajo sino de los bienes y la riqueza por parte del poder. [Ella] permite transcribir en términos jurídicos unas obligaciones discontinuas y crónicas de cánones, y no codificar una vigilancia continua, es una teoría que permite fundar el poder en torno y a partir de la existencia física del soberano y no de los sistemas continuos y permanentes de vigilancia. La teoría de la soberanía es, si lo prefieren, lo que permite fundar el poder absoluto en el gasto absoluto del poder, y no calcular el poder con el mínimo de gastos y el máximo de eficacia. Creo que este nuevo tipo de poder que, por lo tanto, ya no puede transcribirse de ningún modo en los términos de la soberanía es una de las grandes

inveniones de la sociedad burguesa. Fue uno de los instrumentos fundamentales de la introducción del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativa. Ese poder no soberano, ajeno, por consiguiente, a la forma de la soberanía, es el poder «disciplinario». Poder indescriptible, injustificable en los términos de la teoría de la soberanía, radicalmente heterogéneo, y que normalmente habría debido provocar la desaparición misma del gran edificio jurídico de esa teoría. Ahora bien, en realidad, la teoría de la soberanía no sólo siguió existiendo como ideología del derecho, por decirlo así, sino que continuó organizando los códigos jurídicos que la Europa del siglo XIX se dio a partir de los códigos napoleónicos<sup>5</sup>. ¿Por qué persistió de ese modo como ideología y principio organizador de los grandes códigos jurídicos?

Creo que las razones son dos. Por una parte, la teoría de la soberanía fue, en el siglo XVIII y aun en el XIX, un instrumento crítico permanente contra la monarquía y todos los obstáculos que podían oponerse al desarrollo de la sociedad disciplinaria. Pero, por la otra, esta teoría y la organización de un código jurídico centrado en ella permitieron superponer a los mecanismos de la disciplina un sistema de derecho que enmascaraba sus procedimientos, que borraba lo que podía haber de dominación y técnicas de dominación en la disciplina y, por último, que garantizaba a cada uno el ejercicio, a través de la soberanía del Estado, de sus propios derechos soberanos. En otras palabras, los sistemas jurídicos, ya fueran las teorías o los códigos, permitieron una democratización de la soberanía, la introducción de un derecho público articulado en la soberanía colectiva, en el momento mismo, en la medida en que y porque esa democratización estaba lastrada en profundidad por los mecanismos de la coerción disciplinaria, y porque lo estaba. De una manera más ceñida, podríamos decir lo siguiente: como las coacciones disciplinarias debían ejercerse a la vez como mecanismos de dominación y quedar ocultas como ejercicio efectivo del poder, era preciso que la teoría de la soberanía permaneciera en el aparato jurídico y fuera reactivada, consumada, por los códigos judiciales.

Por lo tanto, en las sociedades modernas, a partir del siglo XIX y hasta nuestros días, tenemos, por una parte, una legislación, un discurso y una organización del derecho público articulados en torno al principio de la soberanía del cuerpo social y la delegación que cada uno hace de su soberanía al Estado, y, al mismo tiempo, una apretada cuadrícula de coacciones disciplinarias que asegura, de hecho, la cohesión de ese mismo cuerpo social. Ahora bien, esta cuadrícula no puede transcribirse en ningún caso en ese derecho, que es, sin embargo, su acompañamiento necesario. Un derecho de la soberanía y una mecánica de la discipli-

na: entre estos dos límites, creo, se juega el ejercicio del poder. Pero ambos límites son tales, y tan heterogéneos, que nunca se puede asimilar uno al otro. En las sociedades modernas, el poder se ejerce a través de, a partir de y en el juego mismo de esa heterogeneidad entre un derecho público de la soberanía y una mecánica polimorfa de la disciplina. Lo cual no quiere decir que tengamos, por un lado, un sistema de derecho charlatán y explícito, que sería el de la soberanía, y, por el otro, disciplinas oscuras y mudas que trabajen en lo profundo, en la sombra, y que constituyan el subsuelo silencioso de la gran mecánica del poder. En realidad, las disciplinas tienen su propio discurso. Son en sí mismas, y por las razones que les mencionaba hace un momento, creadoras de aparatos de saber, de saberes y de campos múltiples de conocimiento. Tienen una extraordinaria inventiva en el orden de esos aparatos formadores de saber y conocimientos y son portadoras de un discurso, pero de un discurso que no puede ser el del derecho, el discurso jurídico. El discurso de la disciplina es ajeno al de la ley; es ajeno al de la regla como efecto de la voluntad soberana. Las disciplinas, en consecuencia, portarán un discurso que será el de la regla: no el de la regla jurídica derivada de la soberanía sino el de la regla natural, es decir, de la norma. Definirán un código que no será el de la ley sino el de la normalización, y se referirán necesariamente a un horizonte teórico que no será el edificio del derecho sino el campo de las ciencias humanas. Y la jurisprudencia de esas disciplinas será la de un saber clínico.

En suma, lo que quise mostrar en estos últimos años no fue, en absoluto, cómo, en el frente de avanzada de las ciencias exactas, el dominio incierto, difícil y confuso de la conducta humana se anexó poco a poco a la ciencia: las ciencias humanas no se constituyeron poco a poco gracias a un progreso de la racionalidad de las ciencias exactas. Creo que el proceso que hizo fundamentalmente posible el discurso de las ciencias humanas es la yuxtaposición, el enfrentamiento de dos mecanismos y dos tipos de discursos absolutamente heterogéneos: por un lado, la organización del derecho en torno a la soberanía y, por el otro, la mecánica de las coerciones ejercidas por las disciplinas. El hecho de que en nuestros días el poder se ejerza a la vez a través de ese derecho y esas técnicas, que esas técnicas de la disciplina y los discursos nacidos de ésta invadan el derecho, que los procedimientos de la normalización colonizaran cada vez más los de la ley, es, creo, lo que puede explicar el funcionamiento global de lo que llamaría una «sociedad de normalización».

Más precisamente, quiero decir esto: creo que la normalización, las normalizaciones disciplinarias, terminan por chocar cada vez más contra el sistema jurídico de la soberanía; cada vez surge con más claridad la incompatibilidad de unas y otras; cada vez es más necesaria una especie de discurso árbitro, una especie de poder y saber neutral gracias a su sacralización científica. Y es justamente por el lado de la ampliación de

<sup>5</sup> Se trata de los códigos «napoleónicos»: el *Código Civil* (1804), el *Código de Instrucción Criminal* (1808) y el *Código Penal* (1810).



la medicina donde, en cierto modo, vemos no digo combinarse pero sí reducirse, intercambiarse o enfrentarse perpetuamente la mecánica de la disciplina y el principio del derecho. El desarrollo de la medicina, la medicalización general del comportamiento, de las conductas, de los discursos, de los deseos, etcétera, se llevan a cabo en el frente en que se encuentran los dos estratos heterogéneos de la disciplina y la soberanía.

Ésa es la razón por la que, contra las usurpaciones de la mecánica disciplinaria, contra el ascenso de un poder que está ligado al saber científico, nos encontramos actualmente en una situación tal que el único recurso existente, aparentemente sólido, a nuestra disposición, es precisamente el recurso o el retorno a un derecho organizado en torno a la soberanía, articulado sobre ese viejo principio. ¿Qué hacemos en concreto cuando queremos objetar algo contra las disciplinas y todos los efectos de saber y poder vinculados a ellas? ¿Qué se hace en la vida? ¿Qué hacen el sindicato de la magistratura u otras instituciones semejantes? ¿Qué se hace sino invocar precisamente ese derecho, ese famoso derecho formal y burgués, que es en realidad el derecho de la soberanía? Y creo que con ello estamos en una especie de cuello de botella, que no podemos seguir haciendo funcionar indefinidamente de esta manera: no podremos limitar los efectos mismos del poder disciplinario con el recurso a la soberanía contra la disciplina.

De hecho, soberanía y disciplina, legislación, derecho de la soberanía y mecánicas disciplinarias son dos elementos absolutamente constitutivos de los mecanismos generales del poder en nuestra sociedad. A decir verdad, para luchar contra las disciplinas o, mejor, contra el poder disciplinario, en la búsqueda de un poder no disciplinario, no habría que apelar al viejo derecho de la soberanía; deberíamos encaminarnos hacia un nuevo derecho, que fuera antidisciplinario pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de la soberanía.

Y es aquí donde volvemos a dar con la noción de «represión» de la que tal vez les hable la vez que viene, a menos que me harte un poco de machacar con cosas ya dichas y pase enseguida a otros temas concernientes a la guerra. Si tengo las ganas y el valor, les hablaré de la noción de «represión», que a mi entender tiene en su uso, justamente, el doble inconveniente de referirse oscuramente a cierta teoría de la soberanía, que sería la teoría de los derechos soberanos del individuo, y de poner en juego, cuando se la utiliza, toda una referencia psicológica tomada de las ciencias humanas, es decir, de los discursos y las prácticas que dependen del ámbito disciplinario. Creo que la noción de «represión» es todavía una noción jurídico-disciplinaria, cualquiera sea el uso crítico que quiere dársele; y en esta medida, su uso crítico está viciado, malogrado, podrido desde el inicio por la doble referencia jurídica y disciplinaria a la soberanía y la normalización que implica. Les hablaré de la represión la próxima vez; de lo contrario, pasaré al problema de la guerra.

## CLASE DEL 21 DE ENERO DE 1976

*La teoría de la soberanía y los operadores de dominación — La guerra como normalizador de las relaciones de poder — Estructura binaria de la sociedad — El discurso histórico-político, el discurso de la guerra perpetua — La dialéctica y sus codificaciones — El discurso de la lucha de razas y sus transcripciones.*

La vez pasada dijimos una especie de adiós a la teoría de la soberanía, en cuanto puede, en cuanto pudo presentarse como método de análisis de las relaciones de poder. Yo quería mostrarles que el modelo jurídico de la soberanía no estaba, creo, adaptado a un análisis concreto de la multiplicidad de relaciones de poder. Me parece, en efecto — y resumo todo esto en algunas palabras, tres exactamente —, que la teoría de la soberanía se propone necesariamente constituir lo que yo llamaría un ciclo, el ciclo del sujeto al sujeto [súbdito], mostrar cómo un sujeto —entendido como individuo dotado, naturalmente (o por naturaleza), de derechos, capacidades, etcétera— puede y debe convertirse en sujeto, pero entendido esta vez como elemento sometido en una relación de poder\*. La soberanía es la teoría que va del sujeto al sujeto, que establece la relación política del sujeto con el sujeto. En segundo lugar, me parece que la teoría de la soberanía se asigna, en el comienzo, una multiplicidad de poderes que no lo son en el sentido político del término, sino capacidades, posibilidades, potencias, y sólo puede constituirlos como tales, en el sentido político, con la condición de haber establecido en el ínterin, entre las posibilidades y los poderes, un momento de unidad fundamental y fundadora, que

\* Para entender apropiadamente este párrafo, el lector debe tener en cuenta que en francés *sujet* significa «sujeto» y también «súbdito». [N. del T.]