

Traducción de
HORACIO PONS

MICHEL FOUCAULT

DEFENDER
LA SOCIEDAD

Curso en el Collège de France
(1975-1976)

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



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 1997
Primera edición en español, 2000
Tercera reimpresión, 2006

Esta obra ha sido publicada con el apoyo
del Ministerio de la Cultura de Francia.

Título original: *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*
ISBN de la edición original: 2-02-023169-7
© Seuil/Gallimard, 1997

D. R. © 2000, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; Delegación Tlalpan; 14200 México D. F.

ISBN 950-557-286-7

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio
de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o
modificada, en castellano o en cualquier otro idioma, sin la
autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

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, cuando 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 reemplazo 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.¹ Tenía entonces 43 años.

Michel Foucault dictó la lección inaugural el 2 de diciembre de 1970.²

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).³ 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 los entrega.⁴ En la jerga del Collège de France, se dice que los profesores no tienen alumnos sino oyentes.

Los cursos de Michel Foucault se realizaban todos los miércoles, desde principios de enero hasta fines de marzo. La concurrencia, muy numerosa y compuesta por estudiantes, docentes, investigadores y simples curiosos, muchos de

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

² 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].

³ Cosa que hizo Michel Foucault hasta principios de la década del ochenta.

⁴ En el marco del Collège de France.

Curso
Ciclo 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 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, vale 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 altoparlante 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 nomás–, el hecho de tener que hacer todos los mírcoles a la tarde esta especie de circo era un verdadero, cómo decir... suplicio es demasiado, aburrimento 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 constituuyó la razón de ser de mi presencia aquí, y a la vez de la de ustedes, vale 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 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 altoparlantes, grabadores, 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 [...]. Disculpenme, 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 mírcoles 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 descifrado, 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, proseguirlas 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 ha-

ya 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 polvorizadas, 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, dos últimos veinte años; me refiero 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 fuera, y cualesquiera fueran además sus referencias. Pienso en la referencia de origen, el análisis existencial,¹ o en las

¹ 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 (cf. “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 1850 à 1950”, en A. Weber y D. Huisman, *Tableau de la philosophie contemporaine*, París, Fischbacher, 1957; “La recherche en psychologie”,

referencias actuales tomadas, en términos generales, del marxismo o de la teoría de Reich.² 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.³ 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 clase*, 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 aun, en la eficacia de algo —ni siquiera me atrevo a decir un libro— como *El anti-Edipo*,⁴ que prácticamente no estaba ni está referido a otra cosa que a su

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; cf. I, núm. 1, 2 y 3) y lo había retomado en los últimos años (cf. *Colloqui con Foucault*, Salerno, 1981; traducción francesa en *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 281).

² De W. Reich, véanse: *Die Funktion des Orgasmus; 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 orgón*, 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]; *Massenpsychologie des Faschismus; 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, Bruguera, 1980]; *Die Sexualität im Kulturkampf*, Copenhague, Sexpol Verlag, 1936.

³ 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].

⁴ G. Deleuze y F. Guattari, *L’Anti-Œdipe. 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; cf. traducción francesa de ese prefacio en *Dits et Écrits*, ob. cit., III, núm. 189).

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.

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 ascetismo un poco voluntario, reducido a la mayor magrura 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, vale 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!, basta de saber, sino la vida”, “basta de conocimientos, sino lo real”, “basta de libros, sino la plata”, etcétera,

* Manuscrito: “viaje” [*voyage*] en lugar de “plata” [*fric*].

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 sistematizaciones 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 científicidad exigidos. Y por la reaparición de esos saberes de abajo, de esos saberes no calificados y hasta descalificados: el del psiquiatrizado, 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 prefieren, *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 filo que opone 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 meticuloso, 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 especializado 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 englobadores, 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 provisoria 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 de manera alguna de oponer a la unidad abstracta de la teoría la multiplicidad concreta de los hechos; no se trata de manera alguna 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 aferencias, como en el caso del marxismo. La genealogía debe librar su combate, sin duda, contra los efectos de poder propios de un discurso considerado como científico.

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 aun, 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 aminorar desde el momento en que dicen: ‘yo, que emito ese discurso, emito un discurso científico y soy un sabio’? ¿Qué vanguardia teórico política, en consecuencia, quieren entronizar, para separarla de todas las formas masivas, circulantes y discontinuas de saber?”. Y yo diría: “Cuando veo que se esfuerzan por establecer que el marxismo es una ciencia, no advierto, a decir verdad, que estén demostrando de una vez por todas que el marxismo tiene una estructura racional y que sus proposiciones, por consiguiente, competen a procedimientos de verificación. Veo, en primer lugar y ante todo, que están haciendo otra cosa. Veo que asocian al discurso marxista, y asignan a quienes lo emiten, efectos de poder que Occidente, ya desde la Edad Media, atribuyó a la ciencia y reservó a los emisores de un discurso científico”.

La genealogía sería, entonces, con respecto al proyecto de una inscripción de los saberes en la jerarquía de poder propia de la ciencia, una especie de empresa para romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, es decir, ha-

cerlos 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–⁵ 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 en trazar en estos últimos quince años; lejos de ello. Pregunta: entonces, ¿por qué no continuar con una teoría tan linda –y probablemente tan poco verificable– de la discontinuidad?⁶ ¿Por qué no continuo, 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

⁵ Los conceptos de *menor* y *minoridad* –acontecimientos singulares más que esencias individuales, individuación por *misimidad* más que por sustanciación– fueron elaborados por G. Deleuze, junto con F. Guattari, en *Kafka. Pour une littérature mineure* (Paris, Éditions de Minuit, 1975) [traducción castellana: *Kafka. Por una literatura menor*, México, Era], 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*, Paris, Éditions de Minuit, 1980 [traducción castellana: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988]. La *minoridad* remite también al concepto de *molecular* elaborado por F. Guattari en *Psychanalyse et Transversalité. Essai d'analyse institutionnelle* (Paris, Maspero, 1972), y cuya lógica es la del *devenir* y las *intensidades*.

⁶ M. Foucault se refiere aquí al debate que se había iniciado sobre todo luego de la publicación de *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris, 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 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'épistémologie”, *Cahiers pour l'analyse*, 9, 1968, pp. 9-40; en *Dits et Écrits*, ob. cit., I, núm. 58 y 59), reeditadas a continuación en *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 [traducción castellana: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1972].

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 permita 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 haberlos 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 manifiesto, ¿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, miren: 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:⁷ “Todo eso es muy lindo. 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 prefieran. Pero, sin duda, es demasiado optimista, habida cuenta de que se trata, después de todo, de una batalla –de una batalla de

⁷ En esa época, diputado del Partido Comunista Francés.

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, 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, recargarlas con 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 mercancía? ¿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 instintos, una clase, individuos. Y cuando en el discurso contemporáneo encontramos esta definición machacona del poder como lo que reprime, ese discurso, después de todo, no inventa nada. Hegel había sido el primero en decirlo, y después Freud y después Reich.⁸ 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 proseguida por otros medios. Y en ese momento invertiríamos la proposición de Clausewitz⁹ 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

⁸ Cf. 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, "Das Unbewusste", 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, I], 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.

⁹ M. Foucault alude a la muy conocida formulación del principio de Carl von Clausewitz (*Vom Kriege*, libro I, cap. 1, § XXIV, en *Hinterlassene Werke*, Bd. 1-2-3, Berlín, 1832; traducción francesa: *De la guerre*, París, Éditions 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.

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 macizas: 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 del 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 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, vale 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 prefieren, 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. Ése 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.¹⁰

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, a la vez principio y motor del ejercicio del poder político. ¿Hay que hablar precisamente de la guerra para analizar el funcionamiento del poder? ¿Son valederas las nociones de *táctica*, *estrategia*, *relación de fuerza*? ¿Y en qué medida? ¿El poder es sencillamente una guerra proseguida por otros medios que las armas o las batallas? 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 por hacer a un lado, justamente, a quienes pasan por los teóricos de la guerra en la sociedad civil y que, a mi juicio, no lo son en absoluto, es decir, Maquiavelo y Hobbes. Luego intentaré retomar la teoría de la guerra como principio histórico de funcionamiento del poder, en torno del problema de la raza, porque en el carácter binario de las razas se percibió, por primera vez en Occidente, la posibilidad de analizar el poder político como guerra. Y trataré de llevarlo hasta el momento en que lucha de razas y lucha de clases se convierten, a fines del siglo XIX, en los dos grandes esquemas según los cuales se [intenta] identificar el fenómeno de la guerra y las relaciones de fuerza dentro de la sociedad política.

¹⁰ 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].

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 – Analítica 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, querría 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, querría 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, por 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? Ésa 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 mecanismo mismo de la relación entre poder, derecho y verdad sino la intensidad de la relación y su constancia, 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. Ése 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 pedido 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 pedido 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 cen-

trado 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 cositas 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 macizo 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 polimorfos. 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 violentos. 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 provisoria, 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*,¹ 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 esquema del *Leviatán*:²

¹ Th. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth, Ecclesiastical and Civill*, Londres, 1651 (traducción francesa: *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris, 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.

² 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

en él, el Leviatán, en cuanto hombre fabricado, 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 macizo 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 consintiente 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 aun, “todos tenemos poder en el cuerpo”. Y el poder —al me-

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.

4 nos en cierta medida —(transita o trashuma 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, vale 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 fines del siglo XVI y en el siglo XVII, la burguesía se convirtió en la clase dominante. Dicho esto, ¿cómo puede deducirse de ello la internación 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,³ sin duda Reimut Reiche—,⁴ y decir: a partir de

³ W. Reich, *Der Einbruch der Sexualmoral*, ob. cit.

⁴ R. Reiche, *Sexualität und Klassenkampf; zur Abwehr repressiver Entsublimierung*, Francfort, 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].

la dominación de la clase 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 infinitud: 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. Los mecanismos de exclusión; el aparato de vigilancia; la medicalización de la sexualidad, de la locura, de la delincuencia: constituido por la

burguesía, todo esto, vale decir, la micromecánica del poder, 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 verosímilmente 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 delincuentes, 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. Ésa 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 autómatas, fabricado y unitario, que presuntamente 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 ésta 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 macizo, que por fin va a introducirnos en parte en el problema del que querría hablar a partir de hoy. Ese hecho histórico macizo 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 del 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 volvemos 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, contra 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 opone 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 invenciones de la sociedad burguesa. Fue uno de los instrumentos fundamentales de la introducción del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativa. 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 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.⁵ ¿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.

⁵ Se trata de los códigos *napoleónicos*: el Código Civil (1804), el Código de Instrucción Criminal (1808) y el Código Penal (1810).

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 del 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 coerciones 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 disciplina: 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, vale 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 de 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 colonicen 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 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 de 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 si no 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 co-

sas 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 quiera dársele; y en esta medida, su uso crítico está viciado, malogrado, podrido desde el inicio por la doble referencia jurídica y disciplinaria a la soberanía y la normalización que implica. Les hablaré de la represión la vez que viene; 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 analizador 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 es la unidad del poder. Importa poco que esta unidad del poder adopte el rostro del monarca o la forma del Estado; de ella van a derivarse las diferentes formas, los aspectos, mecanismos e instituciones de poder. La multiplicidad de los poderes, entendidos como poderes políticos, sólo puede establecerse y funcionar a partir de esta unidad del poder, fundada por la teoría de la

* Para entender apropiadamente este párrafo, el lector debe tener en cuenta que en francés *sujet* significa "sujeto" y también "súbdito" (N. del T.).

soberanía. Tercero y último, me parece que la teoría de la soberanía muestra, se propone mostrar, cómo puede constituirse un poder no exactamente según la ley sino según cierta legitimidad fundamental, más fundamental que todas las leyes, que es una especie de ley general de todas las leyes y puede permitir a éstas funcionar como tales. En otras palabras, la teoría de la soberanía es el ciclo del sujeto al sujeto [súbdito], el ciclo del poder y los poderes, el ciclo de la legitimidad y la ley. Digamos que, de una u otra manera —y de acuerdo, desde luego, con los diferentes esquemas teóricos en que se despliega—, la teoría de la soberanía presupone al sujeto; apunta a fundar la unidad esencial del poder y se despliega siempre en el elemento previo de la ley. Triple “primitividad”, por lo tanto: la del sujeto a someter, la de la unidad del poder a fundar y la de la legitimidad a respetar. Sujeto, unidad del poder y ley: éstos son, creo, los elementos entre los cuales actúa la teoría de la soberanía que a la vez se les asigna y procura fundarlos. Mi proyecto —pero ya mismo lo abandono— era mostrarles cómo este instrumento que el análisis político psicológico se atribuyó desde hace tres o cuatro siglos, es decir, la noción de represión —que parece más bien tomada del freudismo o el freudomarxismo—, se inscribía, en realidad, en un desciframiento del poder que se hacía en términos de soberanía. Pero esto nos habría hecho volver a cosas ya dichas; sigo adelante, entonces, sin perjuicio de volver a este asunto al final del curso, si queda tiempo.

El proyecto general, el de los años anteriores y el de este año, es tratar de despegar o liberar este análisis del poder de ese triple elemento previo del sujeto, la unidad y la ley y poner de relieve, más que el elemento fundamental de la soberanía, lo que yo llamaría las relaciones o los operadores de dominación. En vez de deducir los poderes de la soberanía, se trataría más bien de extraer histórica y empíricamente los operadores de dominación de las relaciones de poder. Teoría de la dominación, de las dominaciones, más que teoría de la soberanía, lo cual quiere decir: en vez de partir del sujeto (e incluso de los sujetos) y de los elementos que serían previos a la relación y que podríamos localizar, se trataría de partir de la relación misma de poder, de la relación de dominación en lo que tiene de fáctico, de efectivo, y ver cómo es ella misma la que determina los elementos sobre los que recae. En consecuencia, no preguntar a los sujetos cómo, por qué y en nombre de qué derechos pueden aceptar dejarse someter, sino mostrar cómo los fabrican las relaciones de sometimiento concretas. Segundo, se trataría de poner de manifiesto las relaciones de dominación y dejarlas valer en su multiplicidad, su diferencia, su especificidad o su reversibilidad; no buscar, por consiguiente, una especie de soberanía fuente de los poderes; al contrario, mostrar cómo los diferentes operadores de dominación se apoyan unos en

otros, remiten unos a los otros, en algunos casos se refuerzan y convergen, en otros se niegan o tienden a anularse. No pretendo decir, desde luego, que no hay grandes aparatos de poder o que no se pueden alcanzar ni describir. Creo, empero, que siguen funcionando sobre la base de esos dispositivos de dominación. Concretamente, es posible, por supuesto, describir el aparato escolar o el conjunto de los aparatos de aprendizaje en una sociedad dada, pero creo que sólo es posible analizarlos eficazmente si no se los toma como una unidad global, si no se trata de deducirlos directamente de algo que sería la unidad estatal de soberanía y, en cambio, se intenta ver cómo actúan, cómo se apoyan, de qué manera ese aparato define cierta cantidad de estrategias globales, a partir de una multiplicidad de sometimientos (el del niño al adulto, el de la prole a los padres, el del ignorante al culto, el del aprendiz al maestro, el de la familia a la administración, etcétera). Todos esos mecanismos y operadores son el basamento efectivo del aparato global que constituye el aparato escolar. Por lo tanto, si así lo quieren, considerar las estructuras de poder como estrategias globales que atraviesan y utilizan tácticas locales de dominación.

Tercero y último, poner en evidencia las relaciones de dominación más que la fuente de soberanía querría decir lo siguiente: no tratar de seguirlas en lo que constituye su legitimidad fundamental, sino intentar, al contrario, buscar los instrumentos técnicos que permiten asegurarlas. Por lo tanto, para resumir esto y que la cuestión esté, al menos provisoriamente, no cerrada sino más o menos clara: en vez del triple elemento previo de la ley, la unidad y el sujeto —que hace de la soberanía la fuente del poder y el fundamento de las instituciones—, creo que hay que tomar el triple punto de vista de las técnicas, su heterogeneidad y sus efectos de sometimiento, que hacen de los procedimientos de dominación la trama efectiva de las relaciones de poder y los grandes aparatos de poder. La fabricación de los sujetos más que la génesis del soberano: ése es el tema general. Pero si resulta claro que las relaciones de dominación deben ser el camino de acceso al análisis del poder, ¿cómo puede realizarse ese análisis de las relaciones de dominación? Si es cierto que lo que hay que estudiar es la dominación y no la soberanía, o más bien las dominaciones, los operadores de dominación, pues bien, ¿cómo se puede avanzar en el camino de las relaciones de dominación? ¿En qué sentido una relación de dominación puede reducirse o asimilarse a la noción de relación de fuerza? ¿En qué sentido y cómo la relación de fuerza puede reducirse a una relación de guerra?

Ésa es la especie de cuestión previa que querría considerar en parte este año: ¿la guerra puede valer efectivamente como análisis de las relaciones de poder y como matriz de las técnicas de dominación? Ustedes me dirán que no se puede

dominación — relaciones de poder y del poder

confundir de entrada relaciones de fuerza y relaciones de guerra. Desde luego. Pero lo tomaré simplemente como un [caso] extremo, en la medida en que la guerra puede considerarse como el punto de tensión máximo, la desnudez misma de las relaciones de fuerza. ¿La relación de poder es en el fondo una relación de enfrentamiento, de lucha a muerte, de guerra? Por debajo de la paz, el orden, la riqueza, la autoridad, por debajo del orden apacible de las subordinaciones, por debajo del Estado, de los aparatos del Estado, de las leyes, etcétera, ¿hay que escuchar y redescubrir una especie de guerra primitiva y permanente? Ésa es la cuestión que querría plantear desde el inicio, sin desconocer todas las demás cuestiones que sin duda habrá [que plantear] y que trataré de abordar en los próximos años, y entre las cuales se pueden citar simplemente, a título de primera referencia, las siguientes: ¿la existencia de la guerra puede y debe considerarse efectivamente como primera con respecto a otras relaciones (las de desigualdad, las disimetrías, las divisiones del trabajo, las relaciones de explotación, etcétera)? ¿Los fenómenos de antagonismo, rivalidad, enfrentamiento entre individuos, grupos o clases pueden y deben reagruparse en ese mecanismo general, en esa forma general que es la guerra? Y también: las nociones derivadas de lo que en el siglo XVIII y aun en el XIX se llamaba el arte de la guerra (la estrategia, la táctica, etcétera), ¿pueden constituir en sí mismas un instrumento valioso y suficiente para analizar las relaciones de poder? Podríamos preguntarnos y tendremos que preguntarnos, además: ¿las instituciones militares y las prácticas que las rodean —y de una manera general todos los procedimientos que se ponen en acción para librar la guerra— son, en mayor o menor medida, directa o indirectamente, el núcleo de las instituciones políticas? Por último, la cuestión primordial que querría estudiar este año sería ésta: ¿cómo, desde cuándo y por qué se empezó a advertir o imaginar que lo que funciona por debajo de y en las relaciones de poder es la guerra? ¿Desde cuándo, cómo, por qué se imaginó que una especie de combate ininterrumpido socava la paz y que, en definitiva, el orden civil —en su fondo, su esencia, sus mecanismos esenciales— es un orden de batalla? ¿A quién se le ocurrió que el orden civil era un orden de batalla? [...] ¿Quién percibió la guerra como filigrana de la paz? ¿Quién buscó en el ruido, la confusión de la guerra, en el fango de las batallas, el principio de inteligibilidad del orden, del Estado, de sus instituciones y su historia?

Así pues, ésta es la cuestión que voy a tratar de seguir en las próximas clases, y quizás hasta el final del curso. En el fondo, habríamos podido plantear la cuestión muy simplemente, y en un principio fue así como yo mismo me la planteé: “¿Quién tuvo en el fondo la idea de invertir el principio de Clausewitz, quién tuvo la idea de decir: es muy posible que la guerra sea la política librada por otros

medios, pero la política misma no es, acaso, la guerra librada por otros medios?”. Ahora bien, creo que el problema no consiste tanto en saber quién invirtió el principio de Clausewitz, sino más bien cuál era el principio que éste invirtió o, mejor, quién formuló el principio que él invirtió cuando dijo: “Pero, después de todo, la guerra no es más que la continuación de la política”. Creo, en efecto —e intentaré demostrarlo—, que el principio de que la política es la continuación de la guerra por otros medios era un principio muy anterior a Clausewitz, que simplemente invirtió una especie de tesis a la vez difusa y precisa que circulaba desde los siglos XVII y XVIII.

Por lo tanto: la política es la continuación de la guerra por otros medios. En esta tesis —en la existencia misma de esta tesis, anterior a Clausewitz— hay una especie de paradoja histórica. En efecto, puede decirse, esquemática y un poco groseramente, que con el crecimiento, el desarrollo de los Estados, a lo largo de toda la Edad Media y en el umbral de la época moderna, las prácticas y las instituciones de guerra sufrieron una evolución muy marcada, muy visible, que podemos caracterizar así: en principio, unas y otras se concentraron cada vez más en las manos de un poder central; poco a poco, el rumbo de las cosas llevó a que, de hecho y de derecho, sólo los poderes estatales estuvieran en condiciones de librar las guerras y manipular los instrumentos bélicos: estatización de la guerra, por consiguiente. Al mismo tiempo, por obra de esa estatización, se borró del cuerpo social, de la relación de hombre a hombre, de grupo a grupo, lo que podríamos llamar la guerra cotidiana, lo que se llamaba, efectivamente, la “guerra privada”. Las guerras, las prácticas de guerra, las instituciones de guerra, tienden cada vez más, en cierto modo, a existir únicamente en las fronteras, en los límites exteriores de las grandes unidades estatales, como una relación de violencia efectiva o amenazante entre Estados. Pero poco a poco, el cuerpo social se limpió en su totalidad de esas relaciones belicosas que lo atravesaban íntegramente durante el período medieval.

Por último, en virtud de esa estatización, y debido a que pasó a ser, en cierto modo, una práctica que ya sólo funcionaba en los límites exteriores del Estado, la guerra tendió a convertirse en el patrimonio profesional y técnico de un aparato militar cuidadosamente definido y controlado. En términos generales, ésa fue la aparición del ejército como institución que, en el fondo, no existía como tal en la Edad Media. Recién al salir de ésta se vio surgir un Estado dotado de instituciones militares que terminaron por sustituir la práctica cotidiana y global de la guerra y una sociedad perpetuamente atravesada por relaciones guerreras. Habrá que volver a esta evolución; pero creo que la podemos admitir, al menos en concepto de primera hipótesis histórica.

Ahora bien, ¿dónde está la paradoja? La paradoja surge en el momento mismo de esa transformación (o tal vez inmediatamente después). Cuando la guerra fue expulsada a los límites del Estado, centralizada a la vez en su práctica y rechazada a su frontera, apareció cierto discurso: un discurso extraño, novedoso. Novedoso, en primer lugar, porque creo que fue el primer discurso histórico político sobre la sociedad y resultó muy diferente del discurso filosófico jurídico que solía tener vigencia hasta entonces. Y ese discurso histórico político que aparece en ese momento es al mismo tiempo un discurso sobre la guerra entendida como relación social permanente, como fondo imborrable de todas las relaciones y todas las instituciones de poder. ¿Y cuál es la fecha de nacimiento de ese discurso histórico político sobre la guerra como fondo de las relaciones sociales? De una manera automática, aparece, creo –voy a intentar demostrarlo–, tras el final de las guerras civiles y religiosas del siglo XVI. De modo que no surge, en absoluto, como registro o análisis de las guerras civiles de ese siglo. En cambio, ya está presente, si no constituido sí al menos claramente formulado al comienzo de las grandes luchas políticas inglesas del siglo XVII, en el momento de la revolución burguesa inglesa. Y a continuación se lo verá aparecer en Francia, a fines del siglo XVII, al término del reinado de Luis XIV, en otras luchas políticas –digamos, las luchas de retaguardia de la aristocracia francesa contra el establecimiento de la gran monarquía absoluta y administrativa–. Como ven, discurso, por lo tanto, inmediatamente ambiguo, puesto que, por un lado, fue en Inglaterra uno de los instrumentos de lucha, polémica y organización política de los grupos políticos burgueses, pequeño burgueses, y eventualmente hasta populares, contra la monarquía absoluta. Y fue también un discurso aristocrático contra esa misma monarquía. Discurso cuyos titulares tuvieron, a menudo, nombres oscuros y, al mismo tiempo, heterogéneos; porque en Inglaterra encontramos a gente como Edward Coke¹ o John Lilburne,² representantes de los movimientos populares; en Francia, tenemos igualmente nombres como los de Boulainvilliers,³ Freret⁴ o de ese gentilhomme del Macizo Central que era el

¹ Los escritos fundamentales de E. Coke son: *A Book of Entries*. Londres, 1614; *Commentaries on Littleton*, Londres, 1628; *A Treatise of Bail and Mainprize*, Londres, 1635; *Institutes of the Laws of England*. Londres, I, 1628; II, 1642; III-IV, 1644; *Reports*. Londres, I-XI, 1600-1615; XII, 1656; XIII, 1659. Sobre Coke, cf. *infra*, "Clase del 4 de febrero de 1976".

² Sobre J. Lilburne, cf. *ibid*.

³ Sobre H. de Boulainvilliers, cf. *infra*, clases del 11, 18 y 25 de febrero.

⁴ La mayoría de las obras de N. Freret se publican inicialmente en las *Mémoires de l'Académie des Sciences*. A continuación, serán recogidas en sus *Ceuvres complètes*, París, 1796-1799, veinte volúmenes. Véanse, entre otras: *De l'origine des Français et de leur établissement dans la Gaule* (tomo V);

conde d'Estaing.⁵ A continuación, fue retomado por Sieyès,⁶ pero también por Buonarroti,⁷ Augustin Thierry⁸ o Courtet.⁹ Y finalmente lo encontraremos en los biólogos racistas y eugenistas, etcétera, de fines del siglo XIX. Discurso sofisticado, discurso culto, discurso erudito, pronunciado por gente de ojos y dedos polvorientos, pero también discurso –ya lo verán– que tuvo, sin duda, una inmensa cantidad de emisores populares y anónimos. ¿Y qué dice ese discurso? Pues bien, yo creo que dice lo siguiente: contrariamente a lo que sostiene la teoría filosófica jurídica, el poder político no comienza cuando cesa la guerra. La organización, la estructura jurídica del poder, de los Estados, de las monarquías, de las sociedades, no se inicia cuando cesa el fragor de las armas. La guerra no está conjurada. En un primer momento, desde luego, la guerra presidió el nacimiento de los Estados: el derecho, la paz, las leyes nacieron en la sangre y el fango de las batallas. Pero con ello no hay que entender batallas ideales, rivalidades como las que imaginan los filósofos o los juristas: no se trata de una especie de salvajismo teórico. La ley no nace de la naturaleza, junto a los manantiales que frecuentan los primeros pastores; la ley nace de las batallas reales, de las victorias, las masacres, las conquistas que tienen su fecha y sus héroes de horror; la

Recherches historiques sur les mœurs et le gouvernement des Français, dans les divers temps de la monarchie (tomo VI); *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires et sur le degré de certitude de leurs preuves* (tomo VI); *Vues générales sur l'origine et sur le mélange des anciennes nations et sur la manière d'en étudier l'histoire* (tomo XVIII); *Observations sur les Mérovingiens* (tomo XX). Sobre Freret, cf. *infra*, "Clase del 18 de febrero de 1976".

⁵ Joachim comte d'Estaing, *Dissertation sur la noblesse d'extraction et sur les origines des fiefs, des surnoms et des armoiries*, París, 1690.

⁶ En su clase del 10 de marzo (*infra*), M. Foucault se apoya esencialmente en la obra de E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, s.l., 1789 (véanse sus reediciones: París, PUF, 1982, y Flammarion, 1988) [traducción castellana: *¿Qué es el Tercer Estado?: ensayo sobre los privilegios*, Madrid, Alianza, 1989].

⁷ Cf. F. Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu et des pièces justificatives*, Bruselas, 1828, dos volúmenes.

⁸ Las obras históricas de A. Thierry a las que M. Foucault se refiere, sobre todo en la clase del 10 de marzo (*infra*), son las siguientes: *Vues des révolutions d'Angleterre*, París, 1817; *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, de ses causes et de ses suites jusqu'à nos jours*, París, 1825; *Lettres sur l'histoire de France pour servir d'introduction à l'étude de cette histoire*, París, 1827; *Dix ans d'études historiques*, París, 1834; *Récits des temps mérovingiens, précédés de Considérations sur l'histoire de France*, París, 1840; *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers-État*, París, 1853.

⁹ De A. V. Courtet de l'Isle, cf., sobre todo, *La Science politique fondée sur la science de l'homme*, París, 1837.

ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; surge con los famosos inocentes que agonizan mientras nace el día.

Pero eso no quiere decir que la sociedad, la ley y el Estado sean como el armisticio de esas guerras o la sanción definitiva de las victorias. La ley no es pacificación, puesto que debajo de ella la guerra continúa causando estragos en todos los mecanismos de poder, aun los más regulares. La guerra es el motor de las instituciones y el orden: la paz hace sordamente la guerra hasta en el más mínimo de sus engranajes. En otras palabras, hay que descifrar la guerra debajo de la paz: aquélla es la cifra misma de ésta. Así pues, estamos en guerra unos contra otros; un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, y sitúa a cada uno en un campo o en el otro. No hay sujeto neutral. Siempre se es, forzosamente, el adversario de alguien.

Una estructura binaria atraviesa la sociedad. Y ahí vemos surgir algo a lo cual trataré de volver, que es muy importante. A la gran descripción piramidal que la Edad Media o las teorías filosóficas políticas daban del cuerpo social, a la gran imagen del organismo o del cuerpo humano que dará Hobbes e, incluso, a la organización ternaria (en tres órdenes) que vale para Francia (y hasta cierto punto, para una serie de países de Europa) y que seguirá articulando cierta cantidad de discursos y, en todo caso, la mayoría de las instituciones, se opone —no por primera vez, pero sí por primera vez con una articulación histórica precisa— una concepción binaria de la sociedad. Hay dos grupos, dos categorías de individuos, dos ejércitos enfrentados. Y tras los olvidos, las ilusiones y las mentiras que tratan de hacernos creer, justamente, que hay un orden ternario, una pirámide de subordinaciones o un organismo, tras esas mentiras que intentan que creamos que el cuerpo social está gobernado sea por unas necesidades de naturaleza sea por unas exigencias funcionales, hay que reencontrar la guerra que prosigue, con sus azares y peripecias. Hay que reencontrar la guerra: ¿por qué? Pues bien, porque esta guerra antigua es una guerra [...] permanente. Tenemos que ser, en efecto, los eruditos de las batallas, porque la guerra no ha terminado, los combates cruciales aún están en preparación y tenemos que imponernos en la misma batalla decisiva. Vale decir que los enemigos que están frente a nosotros siguen amenazándonos y no podremos poner término a la guerra con una reconciliación o una pacificación, sino únicamente en la medida en que seamos efectivamente los vencedores.

Ésta es una primera caracterización, muy vaga, por supuesto, del discurso de esa especie. Yo creo que, aun a partir de ahí, se puede comprender por qué es importante: porque es, me parece, el primer discurso en la sociedad occidental desde la Edad Media al que puede calificarse de rigurosamente históri-

co político. En primer lugar, a causa de lo siguiente: el sujeto que habla en ese discurso, que dice “yo” o “nosotros”, no puede ni procura, por otra parte, ocupar la posición del jurista o el filósofo, es decir, la posición del sujeto universal, totalizador o neutral. En la lucha general de la que habla, quien habla, quien dice la verdad, quien cuenta la historia, quien recupera la memoria y conjura los olvidos, pues bien, éste está forzosamente de un lado o del otro: está en la batalla, tiene adversarios, trabaja por una victoria determinada. Es indudable, desde luego, que emite el discurso del derecho, hace valer el derecho, lo reclama. Pero lo que reclama y lo que hace valer son *sus* derechos: “son nuestros derechos”, dice; derechos singulares, fuertemente marcados por una relación de propiedad, de conquista, de victoria, de naturaleza. Será el derecho de su familia o su raza, el de su superioridad o el de la anterioridad, el de las invasiones triunfantes o el de las ocupaciones recientes o milenarias. De todas maneras, es un derecho a la vez anclado en una historia y descentrado con respecto a una universalidad jurídica. Y si ese sujeto que habla de su derecho (o, mejor, de sus derechos) habla de la verdad, ésta tampoco es la verdad universal del filósofo. Es cierto que ese discurso sobre la guerra general, ese discurso que trata de descifrar la guerra debajo de la paz, se propone expresar con claridad, tal como es, el conjunto de la batalla y restablecer el recorrido global de la guerra. Pero no es, pese a ello, un discurso de la totalidad o la neutralidad; es siempre un discurso de perspectiva. Sólo apunta a la totalidad al entreverla, atravesarla, penetrarla con su propio punto de vista. Vale decir que la verdad es una verdad que no puede desplegarse más que a partir de su posición de combate, a partir de la victoria buscada, en cierto modo en el límite de la supervivencia misma del sujeto que habla.

Entre relaciones de fuerza y relaciones de verdad, ese discurso establece un vínculo fundamental. Lo cual quiere decir, además, que se deshace la pertenencia de la verdad a la paz, a la neutralidad, a la posición media sobre la cual Jean-Pierre Vernant¹⁰ mostró hasta qué punto era constitutiva de la filosofía, al menos a partir de cierto momento. En un discurso como éste, por un lado se dirá

¹⁰ Cf. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, París, PUF, 1965 (en especial, los capítulos VII y VIII) [traducción castellana: *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992]; *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, París, La Découverte, 1965 (en especial, los capítulos III, IV y VII) [traducción castellana: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1983]; *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, Seuil, 1974 [traducción castellana: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1987]; J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, La Découverte, 1972 (en especial, el capítulo III) [traducción castellana: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1987].

mucho mejor la verdad en la medida en que uno forme parte de un campo. La pertenencia a un campo —la posición descentrada— va a permitir descifrar la verdad, denunciar las ilusiones y los errores por los cuales se nos hace creer —nuestros adversarios nos hacen creer— que estamos en un mundo ordenado y pacífico. “Cuanto más me descentro, más veo la verdad; cuanto más acentúe la relación de fuerza, cuanto más luche, más efectivamente se va a desplegar la verdad frente a mí, y en la perspectiva del combate, la supervivencia o la victoria.” Y a la inversa, si la relación de fuerza transmite la verdad, ésta, a su vez, actuará y no se la buscará, en definitiva, sino en la medida en que pueda convertirse efectivamente en un arma en esa relación. O la verdad da fuerza o desequilibra, acentúa las disimetrías y hace, finalmente, que la victoria se incline hacia un lado y no hacia el otro: la verdad es un plus de fuerza, así como sólo se despliega a partir de una relación de fuerza. Su pertenencia esencial a la relación de fuerza, la disimetría, el descentramiento, el combate, la guerra, incluso, está inscrita en ese tipo de discurso. Esta universalidad pacificada siempre puede suponer, desde la filosofía griega, el discurso filosófico jurídico; pero es profundamente puesta en entredicho o, simplemente, ignorada con cinismo.

Tenemos un discurso histórico y político —y es en este aspecto que está históricamente anclado y políticamente descentrado— que aspira a la verdad y el buen derecho, a partir de una relación de fuerza, para el desarrollo mismo de esa relación y con exclusión, por consiguiente, del sujeto que habla —el sujeto que habla del derecho y busca la verdad— de la universalidad jurídico filosófica. El papel de quien habla no es, por lo tanto, el del legislador o el filósofo que se sitúa entre los campos, personaje de la paz y el armisticio, en la posición que ya habían imaginado Solón y también Kant.¹¹ Establecerse entre los adversarios,

¹¹ En lo que concierne a Solón (véase en particular el fragmento 16 en la edición de Diehl), remitimos al análisis de la *mesura* que Foucault había desarrollado en su curso en el Collège de France en el ciclo lectivo 1970-1971, sobre *La Volonté de savoir*. En el caso de Kant, nos limitamos a remitir a “What Is Enlightenment?”, “Qu’est-ce que les Lumières?” (en *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 339 y 351) y su conferencia del 27 de mayo de 1978 en la Société française de Philosophie, publicada con el título “Qu’est-ce que la critique?” (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, abril-junio de 1990, pp. 35-63). De Kant, cf. *Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf* (Königsberg, 1795; véase en particular la segunda edición, de 1796), en *Werke in zwölf Bänden*, Francfort, Insel Verlag, 1968, vol. XI, pp. 191-251 [traducción castellana: *La paz perpetua*, en *Lo bello y lo sublime/La paz perpetua*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999]; *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten* (Königsberg, 1798), *ibid.*, pp. 261-393 [traducción castellana: *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 1963] (traducciones francesas: *Projet de paix perpétuelle y Le Conflit des facultés*, en E. Kant, *Œuvres philosophiques*, vol. III, París, Gallimard, 1986, col. “Bibliothèque de la Pléiade”). Foucault tenía las obras completas de

en el centro y por encima, imponer una ley general a cada uno y fundar un orden que reconcilie: no se trata en absoluto de esto. Se trata, antes bien, de plantear un derecho afectado por la disimetría, fundar una verdad ligada a una relación de fuerza, una verdad arma y un derecho singular. El sujeto que habla es un sujeto —ni siquiera diría polémico— beligerante. Éste es uno de los primeros aspectos por los que es importante ese tipo de discurso, e introduce sin duda un desgarramiento en el discurso de la verdad y la ley tal como se emitía desde hace milenios, desde hace más de un milenio.

Segundo, es un discurso que trastoca los valores, los equilibrios, las polaridades tradicionales de la inteligibilidad y que postula y exige la explicación por abajo. Pero el abajo, en esta explicación, no es forzosamente, sin embargo, lo más claro y lo más simple. La explicación por abajo es también una explicación por lo más confuso, lo más oscuro, lo más desordenado, lo más condenado al azar; puesto que lo que debe valer como principio de desciframiento de la sociedad y su orden visible es la confusión de la violencia, las pasiones, los odios, las iras, los rencores, las amarguras; es también la oscuridad de los azares, las contingencias, de todas las circunstancias menudas que hacen las derrotas y aseguran las victorias. En el fondo, lo que ese discurso demanda al dios elíptico de las batallas es que ilumine las largas jornadas del orden, del trabajo, de la paz, de la justicia. Corresponde al furor dar cuenta de la calma y el orden.

Así pues, ¿qué pone esto al principio de la historia? En primer lugar, una serie de hechos en bruto, hechos que ya podríamos calificar de físico biológicos: vigor físico, fuerza, energía, proliferación de una raza, debilidad de otra, etcétera; una serie de azares o, en todo caso, de contingencias: derrotas, victorias, fracasos o éxitos de las rebeliones, triunfo o revés de las conjuras o las alianzas; por último, un haz de elementos psicológicos y morales (coraje, miedo, desprecio, odio, olvido, etcétera). Un entrecruzamiento de cuerpos, pasiones y azares: esto es lo que va a constituir, en ese discurso, la trama permanente de la historia y las sociedades. Y por encima de esta trama de cuerpos, azares y pasiones, de esta masa y este hormigueo sombrío y a veces sangriento, va a construirse, simplemente, algo frágil y superficial, una racionalidad creciente: la de los cálculos, las estrategias y las artimañas; la de los procedimientos técnicos para mantener la victoria, para hacer que la guerra, en apariencia, se calle, para conservar o invertir las

Kant en la edición de Ernst Cassirer (Berlín, Bruno Cassirer, 1912-1922) y el libro de Cassirer, *Kants Leben und Lehre* (Berlín, 1921) [traducción castellana: *Kant: vida y doctrina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968].

* Manuscrito, después de “de la historia”: “y del derecho”.

relaciones de fuerza. Una racionalidad, por lo tanto, que a medida que ascendemos y se desarrolla, va a ser en el fondo cada vez más abstracta y a estar cada vez más ligada a la fragilidad y a la ilusión, y también a la artimaña y a la maldad de quienes, tras haber conseguido por el momento la victoria y ocupar un lugar ventajoso en la relación de dominación, están muy interesados en no ponerlas más en juego.

En consecuencia, tenemos, en este esquema de explicación, un eje ascendente que es, creo, muy diferente, en los valores que distribuye, del que conocemos tradicionalmente. Tenemos un eje en cuya base hay una irracionalidad fundamental y permanente, una irracionalidad bruta y desnuda, pero en la que resplandece la verdad; y en sus partes más elevadas, una racionalidad frágil, transitoria, siempre comprometida y ligada a la ilusión y a la maldad. La razón está del lado de la quimera, la artimaña, los malos; del otro lado, en el otro extremo del eje, tenemos una brutalidad elemental: el conjunto de los gestos, actos, pasiones, furros cínicos y desnudos; tenemos la brutalidad, pero la brutalidad que está también del lado de la verdad. Esta última, por ende, va a estar del lado de la sinrazón y la brutalidad; la razón, en cambio, del lado de la quimera y la maldad: todo lo contrario, por consiguiente, del discurso explicativo del derecho y la historia hasta entonces. El esfuerzo explicativo de ese discurso consistía en separar una racionalidad fundamental y permanente, que estaba ligada por esencia a lo justo y al bien, de todos los azares superficiales y violentos, vinculados al error. Inversión, entonces, según creo, del eje explicativo de la ley y de la historia.

El tercer aspecto importante de este tipo de discurso que me gustaría analizar un poco este año es, como ven, que se trata de un discurso que se desarrolla íntegramente en la dimensión histórica. Se despliega en una historia que no tiene bordes, que no tiene fines ni límites. En un discurso como éste, no se trata de tomar los tonos grises de la historia como un dato superficial que hay que reordenar de acuerdo con algunos principios estables y fundamentales; no se trata de juzgar a los gobiernos injustos, los abusos y las violencias, refiriéndolos a cierto esquema ideal (que sería la ley natural, la voluntad de Dios, los principios fundamentales, etcétera). Se trata, al contrario, de definir y descubrir bajo las formas de lo justo tal como está instituido, de lo ordenado tal como se impone, de lo institucional tal como se admite, el pasado olvidado de las luchas reales, las victorias concretas, las derrotas que quizás fueron enmascaradas, pero que siguen profundamente inscriptas. Se trata de recuperar la sangre que se secó en los códigos y, por consiguiente, no el absoluto del derecho bajo la fugacidad de la historia: no referir la relatividad de la historia al absoluto de la ley o la verdad, sino reencontrar, bajo la estabilidad del derecho, el infinito de la historia,

bajo la fórmula de la ley, los gritos de guerra, bajo el equilibrio de la justicia, la disimetría de las fuerzas. En un campo histórico que ni siquiera se puede calificar de relativo, porque no está en relación con ningún absoluto, en cierto modo se "irrelativiza" un infinito de la historia, el de la eterna disolución en unos mecanismos y acontecimientos que son los de la fuerza, el poder y la guerra.

Ustedes me dirán —y hay ahí, creo, una razón más por la cual ese discurso es importante— que, sin duda, se trata de un discurso triste y negro, un discurso, tal vez, para aristócratas nostálgicos y eruditos de biblioteca. De hecho, desde su origen y hasta muy avanzado el siglo XIX, e incluso en el XX, es un discurso que también se apoya y a menudo se inviste en formas míticas muy tradicionales. En él se acoplan, a la vez, saberes sutiles y mitos, no diría groseros pero sí fundamentales, pesados y sobrecargados. Puesto que, después de todo, se ve con claridad cómo puede articularse un discurso como éste (y verán cómo se articuló de hecho) en toda una gran mitología: [la edad perdida de los grandes antepasados, la inminencia de los nuevos tiempos y las revanchas milenarias, el advenimiento del nuevo reino que borrará las antiguas derrotas].¹² En esa mitología se cuenta que las grandes victorias de los gigantes se olvidaron y taparon poco a poco; que se produjo el crepúsculo de los dioses; que algunos héroes fueron heridos o muertos y ciertos reyes se durmieron en cavernas inaccesibles. Es también el tema de los derechos y los bienes de la primera raza, que fueron escarnecidos por invasores astutos; el tema de la guerra secreta que continúa; el tema del complot que hay que restablecer para reanimar esa guerra y expulsar a los invasores o los enemigos; el tema de la famosa batalla del día siguiente a la mañana que por fin va a invertir las fuerzas y hará de los vencidos seculares unos vencedores, pero unos vencedores que no conocerán ni ejercerán el perdón. Y de ese modo, durante toda la Edad Media, pero incluso más adelante, va a reactivarse sin cesar, ligada al tema de la guerra perpetua, la gran esperanza del día de la revancha, la espera del emperador de los últimos días, del *dux novus*, del nuevo jefe, el nuevo guía, el nuevo *Führer*; la idea de la quinta monarquía, el tercer imperio o el tercer *Reich*, que será a la vez la bestia del Apocalipsis o el salvador de los pobres. Es el retorno de Alejandro perdido en las Indias; el regreso, tan largamente esperado en Inglaterra, de Eduardo el Confesor. Es Carlomagno dormido en su tumba, que despertará para reanimar la guerra justa; son los dos Federicos, Barbarroja y Federico II, que esperan, en su caverna, el despertar de su pueblo y su imperio; es el rey de Portugal, perdido en las are-

¹² Según el resumen del curso en el Collège de France de este ciclo lectivo 1975-1976 (en *Dits et Écrits*, ob. cit., III, núm. 187, c. *infra*).

nas de África, que volverá en busca de una nueva batalla, una nueva guerra y una victoria que será, esta vez, definitiva.

De modo que el discurso de la guerra perpetua no es sólo la triste invención de algunos intelectuales que efectivamente fueron mantenidos a raya durante mucho tiempo. Me parece que, más allá de los grandes sistemas filosófico jurídicos que elude, este discurso une, en efecto, a un saber que es a veces el de los aristócratas a la deriva, las grandes pulsiones míticas y también el ardor de las revanchas populares. En suma, ese discurso es, tal vez, el primer discurso exclusivamente histórico político de Occidente, en oposición al discurso filosófico jurídico, en el que la verdad funciona de manera explícita como arma para una victoria exclusivamente partisana. Es un discurso sombríamente crítico, pero también intensamente mítico: el de las amarguras [...], pero también el de las más locas esperanzas. Por sus elementos fundamentales, en consecuencia, es ajeno a la gran tradición de los discursos filosófico jurídicos. Para los filósofos y juristas, es forzosamente el discurso exterior, extranjero. Ni siquiera es el discurso del adversario, porque no discuten con él. Es el discurso obligadamente descalificado, que se puede y se debe mantener a distancia; precisamente porque hay que anularlo como un elemento previo, para que pueda comenzar por fin —en el medio, entre los adversarios, por encima de ellos— como ley, el discurso justo y verdadero. Por consiguiente, ese discurso del que hablo, ese discurso partisano, ese discurso de la guerra y de la historia, acaso figure, en la época griega, con la forma del discurso del sofista taimado. En todo caso, se lo denunciará como el del historiador parcial e ingenuo, como el del político encarnizado, como el del aristócrata desposeído o como el discurso gastado portador de reivindicaciones no elaboradas.

Ahora bien, creo que este discurso, mantenido fundamental y estructuralmente a raya por el de los filósofos y los juristas, comenzó su carrera, o tal vez una nueva carrera en Occidente, en condiciones muy precisas, entre fines del siglo XVI y mediados del siglo XVII, en relación con la doble impugnación —popular y aristocrática— del poder real. Creo que a partir de ahí proliferó de manera considerable y que su margen de ampliación, hasta fines del siglo XIX y en el XX, fue cuantioso y rápido. Pero no habría que creer que la dialéctica puede funcionar como la gran reconversión, por fin filosófica, de ese discurso. La dialéctica bien puede aparecer, a primera vista, como el discurso del movimiento universal e histórico de la contradicción y la guerra, pero creo que en realidad no es en absoluto su convalidación filosófica. Al contrario, me parece que actuó más bien como su reedición y su desplazamiento en la vieja forma del discurso filosófico jurídico. En el fondo, la dialéctica codifica la lucha, la guerra y los en-

frentamientos en una lógica o una presunta lógica de la contradicción; los retoma en el proceso doble de totalización y puesta al día de una racionalidad que es a la vez final pero fundamental, y de todas maneras irreversible. Por último, la dialéctica asegura la constitución, a través de la historia, de un sujeto universal, una verdad reconciliada, un derecho en que todas las particularidades tendrán por fin su lugar ordenado. Me parece que la dialéctica hegeliana y todas las que la siguieron deben comprenderse —cosa que trataré de mostrarles— comó la colonización y la pacificación autoritaria, por la filosofía y el derecho, de un discurso histórico político que fue a la vez una constatación, una proclamación y una práctica de la guerra social. La dialéctica colonizó ese discurso histórico político que (a veces, con brillo, a menudo, en la penumbra; en ocasiones, en la erudición y de vez en cuando, en la sangre) hizo su camino durante siglos en Europa. La dialéctica es la pacificación, por el orden filosófico y quizás por el orden político, de ese discurso amargo y partisano de la guerra fundamental. Tenemos aquí, entonces, una especie de marco de referencia general en el que querría situarme este año, para rehacer parcialmente la historia de ese discurso.

Me gustaría ahora decirles cómo llevar adelante ese estudio y de qué punto partir. En primer lugar, descartar una serie de falsas paternidades que se suelen atribuir a ese discurso histórico político. Puesto que, desde el momento en que pensamos en la relación poder/guerra, poder/relaciones de fuerza, se nos ocurren de inmediato dos nombres: Maquiavelo y Hobbes. Querría mostrarles que no hay nada de eso y que, en realidad, ese discurso histórico político no es y no puede ser el de la política del Príncipe¹³ o, desde luego, el de la soberanía absoluta; que de hecho es un discurso que no puede considerar al Príncipe sino como una ilusión, un instrumento o, en el mejor de los casos, un enemigo. Es un discurso que, en el fondo, le corta la cabeza al rey, que prescinde en todo caso del soberano y lo denuncia. A continuación, tras haber desechado esas falsas paternidades, me gustaría mostrarles cuál fue el punto de surgimiento de ese discurso. Y me parece que hay que tratar de situarlo hacia el siglo XVII, con sus características importantes. En primer lugar, nacimiento doble de ese discurso: por una parte, vamos a verlo surgir, más o menos hacia 1630, por el lado de las reivindicaciones populares o pequeño burguesas en la Inglaterra prerrevolucionaria y revolucionaria: será el discurso de los puritanos, será el discurso de los

¹³ Sobre Maquiavelo, véase: en Cours au Collège de France, année 1977-1978: *Sécurité, Territoire et Population*, clase del 1° de febrero de 1978 ("La 'gouvernementalité'"); cf. también "Omnes et singulatum": Toward a Criticism of Political Reason" (1981) y "The Political Technology of Individuals" (1982) (en *Dits et Écrits*, ob. cit., III, núm. 239; IV, núm. 291 y 364).

Niveladores.* Y después vamos a reencontrarlo cincuenta años más tarde, del otro lado, pero siempre como discurso de lucha contra el rey, en el bando de la amargura aristocrática en Francia, al final del reino de Luis XIV. Además —y éste es un punto importante—, desde esa época, es decir, desde el siglo XVII, vemos que la idea de que la guerra constituye la trama ininterrumpida de la historia aparece con una forma precisa: la guerra que se desarrolla así bajo el orden y la paz, la guerra que socava nuestra sociedad y la divide de un modo binario es, en el fondo, la guerra de razas. Muy pronto encontramos los elementos fundamentales que constituyen la posibilidad de la guerra y aseguran su mantenimiento, su prosecución y su desarrollo: diferencias étnicas, diferencias de idiomas; diferencias de fuerza, vigor, energía y violencia; diferencias de salvajismo y barbarie; conquista y sojuzgamiento de una raza por otra. En el fondo, el cuerpo social se articula en dos razas. Esta idea, la de que la sociedad está recorrida de uno a otro extremo por este enfrentamiento de las razas, se formula en el siglo XVII y será la matriz de todas las formas bajo las cuales, de allí en adelante, se buscarán el rostro y los mecanismos de la guerra social.

A partir de esta teoría de las razas o, mejor, de esta teoría de la guerra de razas, querría seguir su historia durante la Revolución Francesa, y sobre todo a principios del siglo XIX, con Augustin y Amédée Thierry,¹⁴ y ver cómo sufrió dos transcripciones. Por una parte, una transcripción francamente biológica, que por lo demás se efectúa bastante antes de Darwin, y que toma su discurso, con todos sus elementos, conceptos y vocabulario, de una anatomofisiología materialista. Va a apoyarse igualmente en una filología, y así nacerá la teoría de las razas en el sentido histórico biológico de la expresión. También en este caso es una teoría muy ambigua, un poco como en el siglo XVII, que va a expresarse, por una parte, en los movimientos de las nacionalidades en Europa y la lucha de éstas contra los grandes aparatos estatales (esencialmente el austríaco y el ruso); y también la veremos articularse en la política de la colonización europea. Ésa es la primera transcripción —biológica— de esta teoría de la lucha permanente y la lucha de razas. Y después encontramos una segunda transcripción, que se va

* Grupo político que tuvo una importante participación en la guerra civil inglesa, durante el siglo XVII. Abogaba por la ampliación de los derechos políticos y propiciaba reformas constitucionales basadas en el principio de la soberanía popular. Su nombre en inglés es *Levellers* (N. del T.).

¹⁴ Sobre Augustin Thierry, cf. *supra*, nota 8. En lo que concierne a Amédée Thierry, cf. *Histoire des Gaulois, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine*, París, 1828; *Histoire de la Gaule sous l'administration romaine*, París, 1840-1847.

a operar a partir del gran tema y la teoría de la guerra social, que se desarrolla desde los primerísimos años del siglo XIX y que tenderá a borrar todas las huellas del conflicto de razas para definirse como lucha de clases. Así, tenemos ahí una especie de reconexión esencial que trataré de resituar, y que va a corresponder a una reedición del análisis de esas luchas en la forma de la dialéctica y a una reedición del tema de los enfrentamientos de las razas en la teoría del evolucionismo y la lucha por la vida. A partir de allí, siguiendo de manera privilegiada esta segunda rama —la transcripción en la biología—, trataré de mostrar todo el desarrollo de un racismo biológico social, con la idea —que es absolutamente nueva y va a hacer funcionar el discurso de muy distinta manera— de que la otra raza, en el fondo, no es la que vino de otra parte, la que triunfó y dominó por un tiempo, sino la que se infiltra permanentemente y sin descanso en el cuerpo social o, mejor, se recrea constantemente en el tejido social y a partir de él. En otras palabras: lo que vemos como polaridad, como ruptura binaria en la sociedad, no es el enfrentamiento de dos razas recíprocamente exteriores; es el desdoblamiento de una única raza en una superraza y una subraza. O bien, la reaparición, a partir de una raza, de su propio pasado. En síntesis, el reverso y el fondo de la raza que aparece en ella.

Con ello, va a producirse esta consecuencia fundamental: el discurso de la lucha de razas —que en el momento en que apareció y empezó a funcionar, en el siglo XVII, era en esencia un instrumento de lucha para unos campos descentrados— va a recentrarse y convertirse, justamente, en el discurso del poder, de un poder centrado, centralizado y centralizador; el discurso de un combate que no debe librarse entre dos razas, sino a partir de una raza dada como la verdadera y la única, la que posee el poder y es titular de la norma, contra los que se desvían de ella, contra los que constituyen otros tantos peligros para el patrimonio biológico. Y en ese momento vamos a tener todos los discursos biológico racistas sobre la degeneración, pero también todas las instituciones que, dentro del cuerpo social, van a hacer funcionar el discurso de la lucha de razas como principio de eliminación, de segregación y, finalmente, de normalización de la sociedad. A partir de ahí, el discurso cuya historia querría hacer abandonará la formulación fundamental del comienzo, que era ésta: “Tenemos que defendernos de nuestros enemigos porque en realidad los aparatos del Estado, la ley, las estructuras del poder no sólo no nos defienden de ellos sino que son instrumentos mediante los cuales nuestros enemigos nos persiguen y nos someten”. Ahora, ese discurso va a desaparecer. No será: “Tenemos que defendernos contra la sociedad”, sino: “Tenemos que defender la sociedad contra todos los peligros biológicos de esta otra raza, de esta subraza, de esta contraraza que, a disgusto,

estamos construyendo”. En ese momento, la temática racista no aparecerá como instrumento de lucha de un grupo social contra otro, sino que servirá a la estrategia global de los conservadurismos sociales. Surge entonces –y es una paradoja con respecto a los fines mismos y la forma primera de ese discurso del que les hablaba– un racismo de Estado: un racismo que una sociedad va a ejercer sobre sí misma, sobre sus propios elementos, sobre sus propios productos; un racismo interno, el de la purificación permanente, que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social. Este año me gustaría, entonces, recorrer un poco la historia del discurso de la lucha y la guerra de razas, a partir del siglo XVII, y llevarla hasta la aparición del racismo de Estado a principios del siglo XX.

Clase del 28 de enero de 1976

El discurso histórico y sus partidarios – La contrahistoria de la lucha de razas – Historia romana e historia bíblica – El discurso revolucionario – Nacimiento y transformación del racismo – La pureza de la raza y el racismo de Estado: transformación nazi y transformación soviética.

TAL VEZ hayan creído que la vez pasada me proponía hacerles la historia y el elogio del discurso racista. No se hubieran equivocado del todo, con esta salvedad, sin embargo: no quise hacer en absoluto el elogio y la historia del discurso racista, sino más bien del discurso de la guerra o la lucha de razas. Creo que hay que reservar el término “racismo” o la expresión “discurso racista” a algo que, en el fondo, no fue más que un episodio, particular y localizado, de ese gran discurso de la guerra o la lucha de razas. A decir verdad, el discurso racista no fue sino un episodio, una fase, la inversión, la reedición, en todo caso, a fines del siglo XIX, del discurso de la guerra de razas; una recuperación de ese viejo discurso, ya secular en ese momento, en términos sociobiológicos, con fines esencialmente de conservadurismo social y, al menos en cierta cantidad de casos, de dominación colonial. Dicho esto para situar, a la vez, el vínculo y la diferencia entre discurso racista y discurso de la guerra de razas, lo que quería hacer era sin duda el elogio de este último discurso. El elogio, en el sentido de que habría querido mostrarles cómo, al menos durante un tiempo –vale decir, hasta fines del siglo XIX, hasta el momento en que se convierte en un discurso racista–, ese discurso de la guerra de razas funcionó como una contrahistoria. Y hoy me gustaría hablarles un poco en función de esta contrahistoria.

Me parece que puede decirse –de una manera quizás un poco apresurada o esquemática pero, en suma, bastante justa en los aspectos esenciales– que el discurso histórico, el discurso de los historiadores, la práctica que consiste en contar la historia, siguió siendo durante mucho tiempo lo que era sin duda en la Antigüedad y aun en la Edad Media: siguió emparentada durante mucho tiempo con los rituales de poder. Me parece que el discurso del historiador puede

Clase del 17 de marzo de 1976

Del poder de soberanía al poder sobre la vida – Hacer vivir y dejar morir – Del hombre/cuerpo al hombre/especie: nacimiento del biopoder – Campos de aplicación del biopoder – La población – De la muerte, y de la de Franco en particular – Articulaciones de la disciplina y la regulación: la ciudad obrera, la sexualidad, la norma – Biopoder y racismo – Funciones y ámbitos de aplicación del racismo – El nazismo – El socialismo.

DEBO TRATAR de terminar, de cerrar un poco lo que dije este año. Intenté plantear en parte el problema de la guerra, considerada como grilla de inteligibilidad de los procesos históricos. Me parecía que en su inicio, y prácticamente aún durante todo el siglo XVIII, esa guerra se había concebido como guerra de razas. Lo que quise reconstruir fue un poco la historia de ésta. Y la vez pasada intenté mostrarles cómo la noción misma de guerra había sido, finalmente, eliminada del análisis histórico por el principio de la universalidad nacional.^{*} Hoy me gustaría mostrarles que el tema de la raza no va a desaparecer, sino que se retomará en algo totalmente distinto que es el racismo de Estado. Por eso quería contarles ahora el nacimiento de ese racismo de Estado, o al menos hacerles un cuadro de situación.

Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue y es lo que podríamos llamar la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico o, al menos, cierta tendencia conducente a lo que podría denominarse la estatización de lo biológico. Creo que, para poder comprender lo ocurrido, podemos referirnos a lo que era la teoría clásica de la soberanía, que en definitiva nos sirvió de fondo, de marco para todos esos análisis sobre la guerra, las razas, etcétera. Como saben, el derecho de vida y de muerte era uno de los atributos fundamentales de la teoría clásica.

^{*} En el manuscrito, la frase prosigue: después de "nacional", "en la época de la Revolución".

sica de la soberanía. Ahora bien, ese derecho es un derecho extraño, y lo es ya en el plano teórico; en efecto, ¿qué significa tener un derecho de vida y de muerte? En cierto sentido, decir que el soberano tiene derecho de vida y de muerte significa, en el fondo, que puede hacer morir y dejar vivir; en todo caso, que la vida y la muerte no son esos fenómenos naturales, inmediatos, en cierto modo originarios o radicales, que están fuera del campo del poder político. Si ahondamos un poco y llegamos, por decirlo así, hasta la paradoja, en el fondo quiere decir que, frente al poder, el súbdito no está, por pleno derecho, ni vivo ni muerto. Desde el punto de vista de la vida y la muerte, es neutro, y corresponde simplemente a la decisión del soberano que el súbdito tenga derecho a estar vivo o, eventualmente, a estar muerto. En todo caso, la vida y la muerte de los súbditos sólo se convierten en derechos por efecto de la voluntad soberana. Ésa es, por decirlo de algún modo, la paradoja teórica. Paradoja teórica que debe completarse, desde luego, con una especie de desequilibrio práctico. ¿Qué quiere decir, en realidad, el derecho de vida y de muerte? No, desde luego, que el soberano pueda hacer vivir como puede hacer morir. El derecho de vida y de muerte sólo se ejerce de una manera desequilibrada, siempre del lado de la muerte. El efecto del poder soberano sobre la vida sólo se ejerce a partir del momento en que el soberano puede matar. En definitiva, el derecho de matar posee efectivamente en sí mismo la esencia misma de ese derecho de vida y de muerte: en el momento en que puede matar, el soberano ejerce su derecho sobre la vida. Se trata, fundamentalmente, de un derecho de la espada. No hay en él, por lo tanto, una simetría real. No es el derecho de hacer morir o hacer vivir. No es tampoco el derecho de dejar vivir y dejar morir. Es el derecho de hacer morir o dejar vivir. Lo cual, desde luego, introduce una disimetría clamorosa.

Y yo creo que, justamente, una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía —hacer morir o dejar vivir— con un nuevo derecho, que no borraría el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de *hacer vivir y dejar morir*. El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir.

Esta transformación no se produjo de una vez, desde luego. Podemos seguirla en la teoría del derecho (pero en esto voy a ir a toda velocidad). Podrán ver que ya los juristas del siglo XVII y, sobre todo, del siglo XVIII planteaban esta cuestión con respecto al derecho de vida y muerte. Cuando los juristas dicen: cuando se contrata, en el nivel del contrato social, vale decir, cuando los indivi-

duos se reúnen para constituir un soberano, para delegar a un soberano un poder absoluto sobre ellos, ¿por qué lo hacen? Lo hacen porque se sienten apremiados por el peligro o la necesidad. Lo hacen, por consiguiente, para proteger su vida. Constituyen un soberano para poder vivir. ¿Y puede la vida, en esa medida, incluirse, efectivamente, entre los derechos del soberano? ¿Acaso no es ella la que funda esos derechos? ¿Puede el soberano reclamar concretamente a sus súbditos el derecho de ejercer sobre ellos el poder de vida y de muerte, es decir, el poder liso y llano de matarlos? ¿La vida no debe estar al margen del contrato, en la medida en que fue el motivo primero, inicial y fundamental de éste? Todo esto corresponde a una discusión de filosofía política que podemos dejar a un lado pero que muestra con claridad cómo comienza a problematizarse la cuestión de la vida en el campo del pensamiento político, del análisis del poder político. En realidad, me gustaría seguir la transformación, no en el nivel de la teoría política sino más bien en el de los mecanismos, las técnicas, las tecnologías de poder.¹ Volvemos, entonces, a cosas familiares: puesto que en los siglos XVII y XVIII constatamos la aparición de las técnicas de poder que se centraban esencialmente en el cuerpo, el cuerpo individual. Todos esos procedimientos mediante los cuales se aseguraba la distribución espacial de los cuerpos individuales (su separación, su alineamiento, su puesta en serie y bajo vigilancia) y la organización, a su alrededor, de todo un campo de visibilidad. Se trataba también de las técnicas por las que esos cuerpos quedaban bajo supervisión y se intentaba incrementar su fuerza útil mediante el ejercicio, el adiestramiento, etcétera. Asimismo, las técnicas de racionalización y economía estricta de un poder que debía ejercerse, de la manera menos costosa posible, a través de todo un sistema de vigilancia, jerarquías, inspecciones, escrituras, informes: toda la tecnología que podemos llamar tecnología disciplinaria del trabajo, que se introduce desde fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII.¹

Ahora bien, me parece que durante la segunda mitad del siglo XVIII vemos aparecer algo nuevo, que es otra tecnología de poder, esta vez no disciplinaria. Una tecnología de poder que no excluye la primera, que no excluye la técnica disciplinaria sino que la engloba, la integra, la modifica parcialmente y, sobre todo, que la utilizará implantándose en cierto modo en ella, incrustándose, efectivamente, gracias a esta técnica disciplinaria previa. Esta nueva técnica no suprime la técnica disciplinaria, simplemente porque es de otro nivel, de otra escala, tiene otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos completamente distintos.

¹ Sobre la cuestión de la tecnología disciplinaria, véase *Surveiller et Punir*, ob. cit.

A diferencia de la disciplina, que se dirige al cuerpo, esta nueva técnica de poder no disciplinario se aplica a la vida de los hombres e, incluso, se destina, por así decirlo, no al hombre/cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente; en el límite, si lo prefieren, al hombre/especie. Más precisamente, diría lo siguiente: la disciplina trata de regir la multiplicidad de los hombres en la medida en que esa multiplicidad puede y debe resolverse en cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar. Además, la nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera. Por lo tanto, tras un primer ejercicio del poder sobre el cuerpo que se produce en el modo de la individualización, tenemos un segundo ejercicio que no es individualizador sino masificador, por decirlo así, que no se dirige al hombre/cuerpo sino al hombre-especie. Luego de la *anatomopolítica* del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa *anatomopolítica* sino lo que yo llamaría una *biopolítica* de la especie humana.

¿Cuál es el interés central en esa nueva tecnología del poder, esa biopolítica, ese biopoder que está estableciéndose? Hace un momento lo señalaba en dos palabras: se trata de un conjunto de procesos como la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población, etcétera. Estos procesos de natalidad, mortalidad y longevidad constituyeron, a mi entender, justamente en la segunda mitad del siglo XVIII y en conexión con toda una masa de problemas económicos y políticos (a los que no me voy a referir ahora), los primeros objetos de saber y los primeros blancos de control de esa biopolítica. En ese momento, en todo caso, se pone en práctica la medición estadística de esos fenómenos con las primeras demografías. Es la observación de los procedimientos más o menos espontáneos o más o menos concertados que se ponían efectivamente en práctica entre la población con respecto a la natalidad; en síntesis, si lo prefieren, el señalamiento de los fenómenos de control de los nacimientos tal como se practicaban en el siglo XVIII. Fue también el esbozo de una política en favor de la natalidad o, en todo caso, de esquemas de intervención en los fenómenos globales de la natalidad. En esta biopolítica no se trata, simplemente, del problema de la fecundidad. Se trata también del problema de la morbilidad, ya no sencillamente, como había sucedido hasta entonces, en el plano de las famosas epidemias cuya amenaza había atormentado a tal punto a los poderes políticos desde el fondo de la Edad Media (esas famosas epidemias que eran dramas temporarios de la muerte multiplicada, la muerte que era inmi-

nente para todos). En ese momento, a fines del siglo XVIII, no se trata de esas epidemias sino de algo distinto: en líneas generales, lo que podríamos llamar las endemias, es decir, la forma, la naturaleza, la extensión, la duración, la intensidad de las enfermedades reinantes en una población. Enfermedades más o menos difíciles de extirpar y que no se consideran, como las epidemias, en concepto de causas de muerte más frecuente sino como factores permanentes —y así se las trata— de sustracción de fuerzas, disminución del tiempo de trabajo, reducción de las energías, costos económicos, tanto por lo que deja de producirse como por los cuidados que pueden requerir. En suma, la enfermedad como fenómeno de población: ya no como la muerte que se abate brutalmente sobre la vida —la epidemia— sino como la muerte permanente, que se desliza en la vida, la carcome constantemente, la disminuye y la debilita.

Ésos son los fenómenos que a fines del siglo XVIII se empiezan a tener en cuenta y que conducen a la introducción de una medicina que ahora va a tener la función crucial de la higiene pública, con organismos de coordinación de los cuidados médicos, de centralización de la información, de normalización del saber, y que adopta también el aspecto de una campaña de aprendizaje de la higiene y medicalización de la población. Por tanto, problemas de la reproducción, de la natalidad y también el de la morbilidad. El otro campo de intervención de la biopolítica va a ser todo un conjunto de fenómenos, de los cuales algunos son universales y otros accidentales pero que, por una parte, nunca pueden comprimirse por entero, aunque sean accidentales, y que también entrañan consecuencias análogas de incapacidad, marginación de los individuos, neutralización, etcétera. Se tratará del problema de la vejez, muy importante desde principios del siglo XIX (en el momento de la industrialización), del individuo que, por consiguiente, queda fuera del campo de capacidad, de actividad. Y, por otra parte, los accidentes, la invalidez, las diversas anomalías. En relación con estos fenómenos, la biopolítica va a introducir no sólo instituciones asistenciales (que existían desde mucho tiempo atrás) sino mecanismos mucho más sutiles, económicamente mucho más racionales que la asistencia a granel, a la vez masiva y con lagunas, que estaba esencialmente asociada a la Iglesia. Vamos a ver mecanismos más sutiles, más racionales, de seguros, de ahorro individual y colectivo, de seguridad, etcétera.²

Por fin, último ámbito (enumeró los principales o, en todo caso, los que aparecieron entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX; después habrá muchos otros): consideración de las relaciones entre la especie humana, los seres

² Sobre todas estas cuestiones, véase el curso en el Collège de France del ciclo lectivo 1973-1974, *Le Pouvoir psychiatrique*, de próxima aparición.

humanos como especie, como seres vivientes, y su medio, su medio de existencia, ya se trate de los efectos en bruto del medio geográfico, climático e hidrográfico; los problemas, por ejemplo, de los pantanos, las epidemias ligadas a la presencia de terrenos pantanosos durante toda la primera mitad del siglo XIX. También el problema de un medio que no es natural y tiene efectos de contragolpe sobre la población; un medio que ha sido creado por ella. Ése será, esencialmente, el problema de la ciudad. Simplemente les señalo algunos puntos a partir de los cuales se constituyó esa biopolítica, algunas de sus prácticas y sus primeros ámbitos de intervención, saber y poder a la vez: la biopolítica va a extraer su saber y definir el campo de intervención de su poder en la natalidad, la morbilidad, las diversas incapacidades biológicas, los efectos del medio.

Ahora bien, creo que en todo eso hay una serie de cosas que son importantes. La primera sería la siguiente: la aparición de un elemento —iba a decir un personaje— nuevo, que en el fondo no conocen ni la teoría del derecho ni la práctica disciplinaria. La teoría del derecho, en el fondo, no conocía más que al individuo y la sociedad: el individuo contratante y el cuerpo social que se había constituido en virtud del contrato voluntario o implícito de los individuos. Las disciplinas, por su parte, tenían relación práctica con el individuo y su cuerpo. La nueva tecnología de poder no tiene que vérselas exactamente con la sociedad (o, en fin, con el cuerpo social tal como lo definen los juristas); tampoco con el individuo/cuerpo. Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de *población*. La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento.

En segundo lugar, también es importante —al margen de la aparición de ese elemento que es la población— la naturaleza de los fenómenos que se toman en cuenta. Como pueden ver, son fenómenos colectivos, que sólo se manifiestan en sus efectos económicos y políticos y se vuelven pertinentes en el nivel mismo de las masas. Son fenómenos aleatorios e imprevisibles si se los toma en sí mismos, individualmente, pero que en el nivel colectivo exhiben constantes que es fácil, o en todo caso posible, establecer. Y por último, son fenómenos que se desarrollan esencialmente en la duración, que deben considerarse en un límite de tiempo más o menos largo; son fenómenos de serie. La biopolítica abordará, en suma, los acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada en su duración.

A partir de ahí —tercer aspecto que me parece importante—, esta tecnología de poder, esta biopolítica, va a introducir mecanismos que tienen una serie de fun-

El nacimiento de la biopolítica 18119

ciones muy diferentes de las correspondientes a los mecanismos disciplinarios. En los mecanismos introducidos por la política, el interés estará en principio, desde luego, en las previsiones, las estimaciones estadísticas, las mediciones globales; se tratará, igualmente, no de modificar tal o cual fenómeno en particular, no a tal o cual individuo en tanto que lo es, sino, en esencia, de intervenir en el nivel de las determinaciones de esos fenómenos generales, esos fenómenos en lo que tienen de global. Será preciso modificar y bajar la morbilidad; habrá que alargar la vida; habrá que estimular la natalidad. Y se trata, sobre todo, de establecer mecanismos reguladores que, en esa población global con su campo aleatorio, puedan fijar un equilibrio, mantener un promedio, establecer una especie de homeostasis, asegurar compensaciones; en síntesis, de instalar mecanismos de seguridad alrededor de ese carácter aleatorio que es inherente a una población de seres vivos; optimizar, si ustedes quieren, un estado de vida: mecanismos, podrán advertirlo, como los disciplinarios, destinados en suma a maximizar fuerzas y a extraerlas, pero que recorren caminos enteramente diferentes. Puesto que aquí, a diferencia de las disciplinas, no se trata de un adiestramiento individual efectuado mediante un trabajo sobre el cuerpo mismo. No se trata, en absoluto, de conectarse a un cuerpo individual, como lo hace la disciplina. No se trata en modo alguno, por consiguiente, de tomar al individuo en el nivel del detalle sino, al contrario, de actuar mediante mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad; en síntesis, de tomar en cuenta la vida, los procesos biológicos del hombre/especie y asegurar en ellos no una disciplina sino una regularización.³

Más acá, por lo tanto, de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que, con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre la población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de *hacer vivir*. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de *regularización* y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir.

Creo que la manifestación de ese poder aparece concretamente en la famosa descalificación progresiva de la muerte, que los sociólogos y los historiadores abordaron con tanta frecuencia. Todo el mundo sabe, sobre todo gracias a una serie de estudios recientes, que la gran ritualización pública de la muerte ha desapa-

³ M. Foucault volverá a todos estos mecanismos, sobre todo en los cursos en el Collège de France, ciclo lectivo 1977-1978, *Sécurité, Territoire et Population*, y 1978-1979, *Naissance de la biopolitique*.

recido, o en todo caso se ha borrado gradualmente, desde fines del siglo XVIII hasta hoy. A punto tal que ahora la muerte —al dejar de ser una de las ceremonias brillantes en las que participaban los individuos, la familia, el grupo, casi la sociedad entera— se ha convertido, al contrario, en lo que se oculta; se convirtió en la cosa más privada y vergonzosa (y, en el límite, el tabú recae hoy menos sobre el sexo que sobre la muerte). Ahora bien, yo creo que la razón por la cual la muerte se convirtió, en efecto, en algo que se oculta, no está en una especie de desplazamiento de la angustia o de modificación de los mecanismos represivos. Radica en una transformación de las tecnologías de poder. Lo que antaño (y esto hasta fines del siglo XVIII) daba su brillo a la muerte, lo que le imponía su tan elevada ritualización, era el hecho de que fuera la manifestación del tránsito de un poder a otro. La muerte era el momento en que se pasaba de un poder, que era el del soberano de aquí abajo, a otro, que era el del soberano del más allá. Se pasaba de una instancia de juicio a otra, de un derecho civil o público de vida y de muerte a un derecho que era el de la vida o de la condenación eternas. Tránsito de un poder a otro. La muerte era también una transmisión del poder del agonizante, poder que se transmitía a quienes lo sobrevivían: últimas palabras, últimas recomendaciones, última voluntad, testamentos, etcétera. Se trataba de fenómenos de poder que se ritualizaban de ese modo.

Ahora bien, cuando el poder es cada vez menos el derecho de hacer morir y cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir, sobre la manera de vivir y sobre el *cómo* de la vida, a partir del momento, entonces, en que el poder interviene sobre todo en ese nivel para realzar la vida, controlar sus accidentes, sus riesgos, sus deficiencias, entonces la muerte, como final de la vida, es evidentemente el término, el límite, el extremo del poder. Está afuera con respecto a éste: al margen de su influencia, y sobre ella, el poder sólo tendrá un ascendiente general, global, estadístico. El influjo del poder no se ejerce sobre la muerte sino sobre la mortalidad. Y en esa medida, es muy lógico que la muerte, ahora, esté del lado de lo privado, de lo más privado. Mientras que, en el derecho de soberanía, era el punto en que resplandecía, de la manera más patente, el absoluto poder del soberano, ahora va a ser, al contrario, el momento en que el individuo escapa a todo poder, vuelve a sí mismo y se repliega, en cierto modo, en su parte más privada. El poder ya no conoce la muerte. En sentido estricto, la abandona.*

Para simbolizar todo esto, tomemos la muerte de Franco, que es un acontecimiento, de todos modos, muy pero muy interesante por los valores simbóli-

* En el original, la frase es "le pouvoir laisse tomber la mort"; literalmente, "el poder deja caer la muerte" (N. del T.).

cos que pone en juego, dado que muere quien ejerció el derecho soberano de vida y de muerte con el salvajismo que ustedes conocen, el más sangriento de los dictadores, que durante cuarenta años hizo reinar de manera absoluta el derecho soberano de vida y de muerte y que, en el momento en que va a morir, entra en esa especie de nuevo campo del poder sobre la vida que consiste no sólo en ordenarla, no sólo en hacer vivir sino, en definitiva, en hacer vivir al individuo aun más allá de su muerte. Y mediante un poder que no es simplemente proeza científica sino ejercicio efectivo de ese biopoder político que se introdujo en el siglo XIX, se hace vivir tan bien a la gente que se llega incluso a mantenerlos vivos en el momento mismo en que, biológicamente, deberían estar muertos desde mucho tiempo atrás. De tal modo, quien había ejercido el poder absoluto de vida y de muerte sobre centenares de miles de personas cayó bajo el peso de un poder que ordenaba tan bien la vida y miraba tan poco la muerte que ni siquiera había advertido que ya estaba muerto y se lo hacía vivir tras su deceso. Creo que el choque entre esos dos sistemas de poder, el de la soberanía sobre la muerte y el de la regularización de la vida, está simbolizado en ese pequeño y gozoso acontecimiento.

Ahora querría retomar la comparación entre la tecnología regularizadora de la vida y la tecnología disciplinaria del cuerpo de la que les hablaba hace un rato. Desde el siglo XVIII (o, en todo caso, desde fines del siglo XVIII) tenemos, entonces, dos tecnologías de poder que se introducen con cierto desfasaje cronológico y que están superpuestas. Una técnica que es disciplinaria: está centrada en el cuerpo, produce efectos individualizadores, manipula el cuerpo como foco de fuerzas que hay que hacer útiles y dóciles a la vez. Y, por otro lado, tenemos una tecnología que no se centra en el cuerpo sino en la vida; una tecnología que reagrupa los efectos de masas propios de una población, que procura controlar la serie de acontecimientos riesgosos que pueden producirse en una masa viviente; una tecnología que procura controlar (y eventualmente modificar) su probabilidad o, en todo caso, compensar sus efectos. Es una tecnología, en consecuencia, que aspira, no por medio del adiestramiento individual sino del equilibrio global, a algo así como una homeostasis: la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos. Por tanto, una tecnología de adiestramiento opuesta a o distinta de una tecnología de seguridad; una tecnología disciplinaria que se distingue de una tecnología aseguradora o regularizadora; una tecnología que sin duda es, en ambos casos, tecnología del cuerpo, pero en uno de ellos se trata de una tecnología en que el cuerpo se individualiza como organismo dotado de capacidades, y en el otro, de una tecnología en que los cuerpos se reubican en los procesos biológicos de conjunto.

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

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

Por otra parte, esos dos conjuntos de mecanismos, uno disciplinario y el otro regularizador, no son del mismo nivel. Lo cual les permite, precisamente, no excluirse y poder articularse uno sobre el otro. Inclusive, podemos decir que, en la mayoría de los casos, los mecanismos disciplinarios de poder y los mecanismos regularizadores de poder, los primeros sobre el cuerpo y los segundos sobre la población, están articulados unos sobre otros. Uno o dos ejemplos: tomen, si

* En el manuscrito, "aseguradores" en lugar de "regularizadores".

quieren, el problema de la ciudad o, más precisamente, la disposición espacial, premeditada, concertada que constituye la ciudad modelo, la ciudad artificial, la ciudad de realidad utópica, tal como no sólo la soñaron sino la construyeron efectivamente en el siglo XIX. Consideren algo como la ciudad obrera. ¿Qué es la ciudad obrera tal como existe en el siglo XIX? Se ve con mucha claridad cómo articula en la perpendicular, en cierto modo, unos mecanismos disciplinarios de control del cuerpo, de los cuerpos, mediante su diagramación, mediante el recorte mismo de la ciudad, mediante la localización de las familias (cada una en una casa) y los individuos (cada uno en una habitación). Recorte, puesta en visibilidad de los individuos, normalización de las conductas, especie de control policial espontáneo que se ejerce así por la misma disposición espacial de la ciudad: toda una serie de mecanismos disciplinarios que es fácil reencontrar en la ciudad obrera. Y además tenemos toda otra serie de mecanismos que son, al contrario, mecanismos regularizadores, que recaen sobre la población como tal y que permiten e inducen conductas de ahorro, por ejemplo, que están ligadas a la vivienda, a su alquiler y, eventualmente, a su compra. Sistemas de seguros de enfermedad o de vejez; reglas de higiene que aseguran la longevidad óptima de la población; presiones que la organización misma de la ciudad aplica a la sexualidad y, por lo tanto, a la procreación; las presiones que se ejercen sobre la higiene de las familias; los cuidados brindados a los niños; la escolaridad, etcétera. Tenemos, entonces, mecanismos disciplinarios y mecanismos regularizadores.

Consideremos un ámbito completamente distinto —bueno, no del todo—; consideremos, en otro eje, algo como la sexualidad. En el fondo, ¿por qué se convirtió ésta, en el siglo XIX, en un campo cuya importancia estratégica fue decisiva? Creo que la sexualidad fue importante por muchas razones, pero en particular por las siguientes: por un lado, como conducta precisamente corporal, la sexualidad está en la órbita de un control disciplinario, individualizador, en forma de vigilancia permanente (y, por ejemplo, los famosos controles de la masturbación que se ejercieron sobre los niños desde fines del siglo XVIII hasta el siglo XX, y esto en el medio familiar, escolar, etcétera, representan exactamente ese aspecto de control disciplinario de la sexualidad); por el otro, se inscribe y tiene efecto, por sus consecuencias procreadoras, en unos procesos biológicos amplios que ya no conciernen al cuerpo del individuo sino a ese elemento, esa unidad múltiple que constituye la población. La sexualidad está exactamente en la encrucijada del cuerpo y la población. Compete, por tanto, a la disciplina, pero también a la regularización.

La extrema valoración médica de la sexualidad en el siglo XIX tiene su principio, me parece, en la posición privilegiada que ocupa entre organismo y po-

blación, entre cuerpo y fenómenos globales. De ahí también la idea médica de que la sexualidad, cuando es indisciplinada e irregular, tiene siempre dos órdenes de efectos: uno sobre el cuerpo, sobre el cuerpo indisciplinado, que es sancionado de inmediato por todas las enfermedades individuales que el desenfreno sexual atrae sobre sí. Un niño que se masturba demasiado estará enfermo toda la vida: sanción disciplinaria en el nivel del cuerpo. Pero, al mismo tiempo, una sexualidad desenfrenada, perversa, etcétera, tiene efectos en el plano de la población, porque a quien fue sexualmente disoluto se le atribuye una herencia, una descendencia que también va a estar perturbada, y a lo largo de generaciones y generaciones, en la séptima generación y la séptima de la séptima. Se trata de la teoría de la degeneración:⁴ la sexualidad, en cuanto foco de enfermedades individuales y habida cuenta de que, por otra parte, está en el núcleo de la degeneración, representa, exactamente, el punto de articulación de lo disciplinario y lo regularizador, del cuerpo y de la población. Comprenderán entonces por qué y cómo, en esas condiciones, un saber técnico como la medicina, o, mejor, el conjunto constituido por medicina e higiene, será en el siglo XIX un elemento, no el más importante, pero sí de una trascendencia considerable por el nexo que establece entre las influencias científicas sobre los procesos biológicos y orgánicos (vale decir, sobre la población y el cuerpo) y, al mismo tiempo, en la medida en que la medicina va a ser una técnica política de intervención, con efectos de poder propios. La medicina es un saber/poder que se aplica, a la vez, sobre el cuerpo y sobre la población, sobre el organismo y sobre los procesos biológicos; que va a tener, en consecuencia, efectos disciplinarios y regularizadores.

De una manera aun más general, puede decirse que el elemento que va a circular de lo disciplinario a lo regularizador, que va a aplicarse del mismo modo al cuerpo y a la población, que permite a la vez controlar el orden disciplinario del cuerpo y los acontecimientos aleatorios de una multiplicidad biológica, el elemento que circula de uno a la otra, es la *norma*. La norma es lo que puede aplicarse tanto a un cuerpo al que se quiere disciplinar como a una población a

⁴ Foucault se refiere aquí a la teoría elaborada en Francia a mediados del siglo XIX por ciertos alienistas, en particular B.-A. Morel (*Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, París, 1857; *Traité des maladies mentales*, París, 1870), V. Magnan (*Leçons cliniques sur les maladies mentales*, París, 1893) y M. Legrain y V. Magnan (*Les Dégénérés, état mental et syndromes épisodiques*, París, 1895). Esta teoría de la degeneración, fundada en el principio de la transmisibilidad de la tara llamada *hereditaria*, fue el núcleo del saber médico sobre la locura y la anormalidad en la segunda mitad del siglo XIX. Hecha suya tempranamente por la medicina legal, tuvo considerables efectos sobre las doctrinas y las prácticas eugénicas, y no dejó de influir en toda una literatura, toda una criminología y toda una antropología.

la que se pretende regularizar. En esas condiciones, la sociedad de normalización no es, entonces, una especie de sociedad disciplinaria generalizada cuyas instituciones disciplinarias se habrían multiplicado como un enjambre para cubrir finalmente todo el espacio; ésta no es más, creo, que una primera interpretación, e insuficiente, de la idea de sociedad de normalización. La sociedad de normalización es una sociedad donde se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación. Decir que el poder, en el siglo XIX, tomó posesión de la vida, decir al menos que se hizo cargo de la vida, es decir que llegó a cubrir toda la superficie que se extiende desde lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo hasta la población, gracias al doble juego de las tecnologías de disciplina, por una parte, y las tecnologías de regulación, por la otra.

Estamos, por lo tanto, en un poder que se hizo cargo del cuerpo y de la vida o que, si lo prefieren, tomó a su cargo la vida en general, con el polo del cuerpo y el polo de la población. Biopoder, por consiguiente, del que se pueden señalar en el acto las paradojas que surgen en el límite mismo de su ejercicio. Paradojas que aparecen, por un lado, con el poder atómico, que no es simplemente el poder de matar, según los derechos que se asignan a cualquier soberano, a millones y centenares de millones de hombres (después de todo, esto es tradicional). En cambio, lo que hace que el poder atómico sea, para el funcionamiento del poder político actual, una especie de paradoja difícil de soslayar, si no completamente insoslayable, es que en la capacidad de fabricar y utilizar la bomba atómica tenemos la puesta en juego de un poder de soberanía que mata pero, igualmente, de un poder que es el de matar la vida misma. De modo que, en ese poder atómico, el poder que se ejerce actúa de tal manera que es capaz de suprimir la vida. Y de suprimirse, por consiguiente, como poder capaz de asegurarla. O bien es soberano y utiliza la bomba atómica —pero entonces no puede ser poder, biopoder, poder de asegurar la vida como lo es desde el siglo XIX— o bien, en el otro extremo, tenemos el exceso, al contrario, ya no del derecho soberano sobre el biopoder sino del biopoder sobre el derecho soberano. Este exceso del biopoder aparece cuando el hombre tiene técnica y políticamente la posibilidad no sólo de disponer la vida sino de hacerla proliferar, de fabricar lo vivo, lo monstruoso y, en el límite, virus incontrollables y universalmente destructores. Extensión formidable del biopoder que, en oposición a lo que yo decía recién sobre el poder atómico, va a desbordar cualquier soberanía humana.

Excúsenme estos largos recorridos por el biopoder, pero creo que es contra ese fondo como podemos reencontrar el problema que traté de plantear.

Entonces, en esta tecnología de poder que tiene por objeto y objetivo la vida (y que me parece uno de los rasgos fundamentales de la tecnología del poder

desde el siglo XIX), ¿cómo va a ejercerse el derecho de matar y la función del asesinato, si es cierto que el poder de soberanía retrocede cada vez más y que, al contrario, avanza más y más el biopoder disciplinario o regulador? ¿Cómo puede matar un poder como éste, si es verdad que se trata esencialmente de realzar la vida, prolongar su duración, multiplicar sus oportunidades, apartar de ella los accidentes o bien compensar sus déficits? En esas condiciones, ¿cómo es posible que un poder político mate, reclame la muerte, la demande, haga matar, dé la orden de hacerlo, exponga a la muerte no sólo a sus enemigos sino aun a sus propios ciudadanos? ¿Cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objetivo esencial de hacer vivir? ¿Cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema político centrado en el biopoder?

Ése es el punto, creo, en que interviene el racismo. No quiero decir en absoluto que se haya inventado en esta época. Existía desde mucho tiempo atrás. Pero creo que funcionaba en otra parte. Sin duda, fue el surgimiento del biopoder lo que inscribió el racismo en los mecanismos del Estado. En ese momento, el racismo se inscribió como mecanismo fundamental del poder, tal como se ejerce en los Estados modernos y en la medida en que hace que prácticamente no haya funcionamiento moderno del Estado que, en cierto momento, en cierto límite y ciertas condiciones, no pase por él.

En efecto, ¿qué es el racismo? En primer lugar, el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. En el *continuum* biológico de la especie humana, la aparición de las razas, su distinción, su jerarquía, la calificación de algunas como buenas y otras, al contrario, como inferiores, todo esto va a ser una manera de fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo; una manera de desfasar, dentro de la población, a unos grupos con respecto a otros. En síntesis, de establecer una cesura que será de tipo biológico dentro de un dominio que se postula, precisamente, como dominio biológico. Esa cesura permitirá que el poder trate a una población como una mezcla de razas o, más exactamente, que subdivida la especie de la que se hizo cargo en subgrupos que serán, precisamente, razas. Ésa es la primera función del racismo, fragmentar, hacer cesuras dentro de ese *continuum* biológico que aborda el biopoder.

Por otro lado, el racismo tendrá su segunda función: su papel consistirá en permitir establecer una relación positiva, por decirlo así, del tipo “cuanto más mates, más harás morir”, o “cuanto más dejes morir, más, por eso mismo, vivirás”. Yo diría que, después de todo, ni el racismo ni el Estado moderno inventaron esta relación (“si quieres vivir, es preciso que hagas morir, es preciso que puedas matar”). Es la relación bélica: “para vivir, es ineludible que masacres a

tus enemigos”. Pero el racismo, justamente, pone en funcionamiento, en juego, esta relación de tipo guerrero —“si quieres vivir, es preciso que el otro muera”— de una manera que es completamente novedosa y decididamente compatible con el ejercicio del biopoder. Por una parte, en efecto, el racismo permitirá establecer, entre mi vida y la muerte del otro, una relación que no es militar y guerrera de enfrentamiento sino de tipo biológico: “cuanto más tiendan a desaparecer las especies inferiores, mayor cantidad de individuos anormales serán eliminados, menos degenerados habrá con respecto a la especie y yo —no como individuo sino como especie— más viviré, más fuerte y vigoroso seré y más podré proliferar”. La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura.

Relación, por lo tanto, no militar, guerrera o política, sino biológica. Y si ese mecanismo puede actuar, es porque los enemigos que interesa suprimir no son los adversarios en el sentido político del término; son los peligros, externos o internos, con respecto a la población y para la población. En otras palabras, la muerte, el imperativo de muerte, sólo es admisible en el sistema de biopoder si no tiende a la victoria sobre los adversarios políticos sino a la eliminación del peligro biológico y al fortalecimiento, directamente ligado a esa eliminación, de la especie misma o la raza. La raza, el racismo, son la condición que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización. Donde hay una sociedad de normalización, donde existe un poder que es, al menos en toda su superficie y en primera instancia, en primera línea, un biopoder, pues bien, el racismo es indispensable como condición para poder dar muerte a alguien, para poder dar muerte a los otros. En la medida en que el Estado funciona en la modalidad del biopoder, su función mortífera sólo puede ser asegurada por el racismo.

Podrán comprender, por consiguiente, la importancia —iba a decir la importancia vital— del racismo en el ejercicio de un poder semejante: es la condición gracias a la cual se puede ejercer el derecho de matar. Si el poder de normalización quiere ejercer el viejo derecho soberano de matar, es preciso que pase por el racismo. Y a la inversa, si un poder de soberanía, vale decir, un poder que tiene derecho de vida y muerte, quiere funcionar con los instrumentos, los mecanismos y la tecnología de la normalización, también es preciso que pase por el racismo. Desde luego, cuando hablo de dar muerte no me refiero simplemente al asesinato directo, sino también a todo lo que puede ser asesinato indirecto: el hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera.

Creo que a partir de ahí pueden comprenderse unas cuantas cosas. Puede entenderse, en primer lugar, el vínculo que se anudó rápidamente —iba a decir inmediatamente— entre la teoría biológica del siglo XIX y el discurso del poder. En el fondo, el evolucionismo, entendido en un sentido amplio —es decir, no tanto la teoría misma de Darwin como el conjunto, el paquete de sus nociones (como jerarquía de las especies en el árbol común de la evolución, lucha por la vida entre las especies, selección que elimina a los menos adaptados)—, se convirtió con toda naturalidad, en el siglo XIX, al cabo de algunos años, no simplemente en una manera de transcribir en términos biológicos el discurso político, no simplemente en una manera de ocultar un discurso político con un ropaje científico, sino realmente en una manera de pensar las relaciones de la colonización, la necesidad de las guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura y la enfermedad mental, la historia de las sociedades con sus diferentes clases, etcétera. En otras palabras, cada vez que hubo enfrentamiento, crimen, lucha, riesgo de muerte, existió la obligación literal de pensarlos en la forma del evolucionismo.

Y también puede comprenderse por qué el racismo se desarrolla en las sociedades modernas que funcionan en la modalidad del biopoder; se comprende por qué el racismo va a estallar en una serie de puntos privilegiados, que son precisamente los puntos en que se requiere de manera indispensable el derecho a la muerte. El racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador. Cuando haya que matar gente, matar poblaciones, matar civilizaciones, ¿cómo será posible hacerlo en caso de funcionar en la modalidad del biopoder? A través de los temas del evolucionismo, gracias a un racismo.

La guerra. ¿Cómo se puede no sólo hacer la guerra a los adversarios sino exponer a nuestros propios ciudadanos a ella, hacer que se maten por millones (como pasó justamente desde el siglo XIX, desde su segunda mitad), si no es, precisamente, activando el tema del racismo? En la guerra habrá, en lo sucesivo, dos intereses: destruir no simplemente al adversario político sino a la raza rival, esa [especie] de peligro biológico que representan, para la raza que somos, quienes están frente a nosotros. Desde luego, en cierto modo no hay allí más que una extrapolación biológica del tema del enemigo político. Pero, más aun, la guerra —y esto es absolutamente nuevo— va a aparecer a fines del siglo XIX como una manera no sólo de fortalecer la propia raza mediante la eliminación de la raza rival (según los temas de la selección y la lucha por la vida), sino también de regenerar la nuestra. Cuanto más numerosos sean los que mueran entre nosotros, más pura será la raza a la que pertenecemos.

Tenemos aquí, en todo caso, un racismo de guerra, novedoso a fines del siglo XIX, que era necesario, creo; en efecto, cuando un biopoder quería hacer la guerra, ¿cómo podía articular la voluntad de destruir al adversario y el riesgo que corría de matar a los mismos individuos cuya vida debía, por definición, proteger, ordenar, multiplicar? Podríamos decir lo mismo con respecto a la criminalidad. Si ésta se pensó en términos de racismo, fue igualmente a partir del momento en que, en un mecanismo de biopoder, se planteó la necesidad de dar muerte o apartar a un criminal. Lo mismo vale para la locura y las diversas anomalías.

En líneas generales, creo que el racismo atiende la función de muerte en la economía del biopoder, de acuerdo con el principio de que la muerte de los otros significa el fortalecimiento biológico de uno mismo en tanto miembro de una raza o una población, en tanto elemento en una pluralidad unitaria y viviente. Podrán advertir que, en el fondo, aquí estamos muy lejos de un racismo que sea, simple y tradicionalmente, desprecio u odio recíprocos de las razas. También estamos muy lejos de un racismo que sea una especie de operación ideológica mediante la cual los Estados o una clase tratan de desviar hacia un adversario mítico unas hostilidades que, de lo contrario, se volverían contra [ellos] o socavarían el cuerpo social. Creo que es algo mucho más profundo que una vieja tradición o una nueva ideología; es otra cosa. La especificidad del racismo moderno, lo que hace su especificidad, no está ligada a mentalidades e ideologías o a las mentiras del poder. Está ligada a la técnica del poder, a la tecnología del poder. Está ligada al hecho de que, lo más lejos posible de la guerra de razas y de esa inteligibilidad de la historia, nos sitúa en un mecanismo que permite el ejercicio del biopoder. Por lo tanto, el racismo está ligado al funcionamiento de un Estado obligado a servirse de la raza, de la eliminación de las razas y de la purificación de la raza, para ejercer su poder soberano. La yuxtaposición o, mejor, el funcionamiento, a través del biopoder, del viejo poder soberano del derecho de muerte implica el funcionamiento, la introducción y la activación del racismo. Y creo que éste se arraiga efectivamente ahí.

En esas condiciones, podrán comprender entonces cómo y por qué los Estados más asesinos son al mismo tiempo, y forzosamente, los más racistas. Aquí hay que considerar, desde luego, el ejemplo del nazismo. Después de todo, el nazismo es, en efecto, el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder que se habían introducido desde el siglo XVIII. Por supuesto, no hay Estado más disciplinario que el régimen nazi; tampoco Estado en que las regulaciones biológicas vuelvan a tomarse en cuenta de manera más porfiada e insistente. Poder disciplinario, biopoder: todo esto recorrió y sostuvo a pulso la sociedad nazi (a cargo de lo biológico, de la procreación y de la herencia; a car-

go, también, de la enfermedad y los accidentes). No hay sociedad a la vez más disciplinaria y aseguradora que la que introdujeron o en todo caso proyectaron los nazis. El control de los albrures propios de los procesos biológicos era uno de los objetivos inmediatos del régimen.

Pero, al mismo tiempo que existía esa sociedad universalmente aseguradora, universalmente reguladora y disciplinaria, a través de ella se producía el desencadenamiento más total del poder mortífero, es decir, del viejo poder soberano de matar. Ese poder de matar, ese poder de vida y de muerte que atraviesa todo el cuerpo social de la sociedad nazi, se manifiesta, en principio, porque no se otorga simplemente al Estado sino a toda una serie de individuos, a una cantidad considerable de gente (ya se trate de las SA, las SS, etcétera). En última instancia, en el Estado nazi todo el mundo tiene derecho de vida y de muerte sobre su vecino, aunque sólo sea por la actitud de denuncia, que permite efectivamente suprimir o hacer suprimir a quien tenemos al lado.

Por lo tanto, desencadenamiento del poder mortífero y del poder soberano a través de todo el cuerpo social. De igual manera, como la guerra se plantea explícitamente como un objetivo político —y, en el fondo, no simplemente como un objetivo político para obtener una serie de medios, sino como una especie de fase última y decisiva de todos los procesos políticos—, la política debe conducir a la guerra, y ésta debe ser la fase final y decisiva que coronará el conjunto. Por consiguiente, el objetivo del régimen nazi no es sencillamente la destrucción de las otras razas. Éste es uno de los aspectos del proyecto; el otro consiste en exponer a su propia raza al peligro absoluto y universal de la muerte. El riesgo de morir, la exposición a la destrucción total, es uno de los principios inscriptos entre los deberes fundamentales de la obediencia nazi y los objetivos esenciales de la política. Es preciso llegar a un punto tal que la población íntegra se exponga a la muerte. Sólo esta exposición universal de toda la población a la muerte podrá constituir la de manera efectiva como raza superior y regenerarla definitivamente frente a las razas que hayan sido exterminadas por completo o que queden decididamente sometidas.

En la sociedad nazi tenemos, por lo tanto, algo que, de todas maneras, es extraordinario: es una sociedad que generalizó de manera absoluta el biopoder pero que, al mismo tiempo, generalizó el derecho soberano de matar. Los dos mecanismos, el clásico y arcaico que daba al Estado derecho de vida y muerte sobre sus ciudadanos, y el nuevo mecanismo organizado alrededor de la disciplina y la regulación, en síntesis, el nuevo mecanismo de biopoder, coincidieron exactamente. De modo que podemos decir lo siguiente: el Estado nazi hizo absolutamente coextensos el campo de una vida que ordenaba, protegía, garan-

tizaba, cultivaba biológicamente y, al mismo tiempo, el derecho soberano de matar a cualquiera, no sólo a los otros, sino a los suyos. En los nazis se produjo la coincidencia de un biopoder generalizado con una dictadura a la vez absoluta y retransmitida a través de todo el cuerpo social por la enorme multiplicación del derecho de matar y la exposición a la muerte. Estamos frente a un Estado absolutamente racista, un Estado absolutamente asesino y un Estado absolutamente suicida. Estado racista, Estado asesino, Estado suicida. Estos aspectos se superponían necesariamente y condujeron, desde luego, a la vez, a la “solución final” (con la cual se quiso eliminar, a través de los judíos, a todas las otras razas, de las que aquellos eran a la vez el símbolo y la manifestación) de 1942 y 1943 y al telegrama 71, mediante el cual Hitler daba, en abril de 1945, la orden de destruir las condiciones de vida del mismo pueblo alemán.⁵

Solución final para las otras razas, suicidio absoluto de la raza [alemana]. A eso llevaba la mecánica inscrita en el funcionamiento del Estado moderno. Sólo el nazismo, claro está, llevó hasta el paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder. Pero ese juego está inscrito efectivamente en el funcionamiento de todos los Estados. ¿De todos los Estados modernos, de todos los Estados capitalistas? Pues bien, no es seguro. Yo creo, justamente —pero ésa sería otra demostración—, que el Estado socialista, el socialismo, está tan marcado de racismo como el funcionamiento del Estado moderno, el Estado capitalista. Frente al racismo de Estado, que se formó en las condiciones de vida que les mencioné, se constituyó un socialracismo que no esperó la formación de los Estados socialistas para aparecer. El socialismo fue desde el comienzo, en el siglo XIX, un racismo. Y ya se trate de Fourier,⁶ a principios de siglo, o de los anarquistas, al final, pasando por todas las formas de socialismo, siempre constatamos un componente de racismo.

⁵ El 19 de marzo, Hitler había tomado previsiones para la destrucción de la infraestructura logística y las instalaciones industriales de Alemania. Esas medidas se anunciaron en dos decretos del 30 de marzo y el 7 de abril. Sobre ambos, cf. A. Speer, *Erinnerungen*, Berlín, Propyläen-Verlag, 1969 (traducción francesa: *Au cœur du Troisième Reich*, París, Fayard, 1971) [traducción castellana: *Memorias: Hitler y el Tercer Reich vistos desde dentro*, Barcelona, Plaza y Janés, 1974]. Foucault sin duda leyó la obra de J. Fest, *Hitler*, Francfort/Berlín/Viena, Verlag Ullstein, 1973 (traducción francesa, *Hitler*, París, Gallimard, 1973) [traducción castellana: *Hitler*, Barcelona, Noguer, 1975].

⁶ De Ch. Fourier, véase sobre todo al respecto: *Théorie des Quatre Mouvements et des Destinées générales*, Leipzig [Lyon], 1808 [traducción castellana: *Teoría de los cuatro movimientos y los destinos generales*, Barcelona, Barral, 1974]; *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*, París, 1829; *La Fausse Industrie morcelée, répugnante, mensongère*, París, 1836, dos volúmenes.

Me resulta difícil hablar sobre esto. Hablar así es jugar a la afirmación contundente. Demostrarlo implicaría otra serie de clases al final (cosa que quería hacer). En todo caso, querría decir simplemente lo siguiente: de una manera general, me parece –y son un poco palabras sueltas– que el socialismo, mientras no plantea en primera instancia los problemas económicos o jurídicos del tipo de propiedad o el modo de producción –en la medida en que, por consiguiente, no plantea ni analiza el problema de la mecánica del poder, los mecanismos de poder–, no puede dejar de volver a afectar, a investir los mismos mecanismos de poder que vimos constituirse a través del Estado capitalista o el Estado industrial. En todo caso, hay una cosa cierta: el tema del biopoder, desarrollado a fines del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, no sólo no fue criticado por el socialismo sino que, de hecho, éste lo retomó, lo desarrolló, lo reinstaló, lo modificó en algunos puntos, pero no reexaminó en absoluto sus fundamentos y sus modos de funcionamiento. En definitiva, me parece que el socialismo retomó sin cambio alguno la idea de que la sociedad o el Estado, o lo que debe sustituirlo, tienen la función esencial de hacerse cargo de la vida, de ordenarla, multiplicarla, compensar sus riesgos, recorrer o delimitar sus oportunidades y posibilidades biológicas. Con las consecuencias que ello tiene cuando estamos en un Estado socialista que debe ejercer el derecho de matar o eliminar, o el de descalificar. Y de ese modo vamos a comprobar, naturalmente, que el racismo –no el propiamente étnico, sino el de tipo evolucionista, el racismo biológico– funciona a pleno en los Estados socialistas (del tipo de la Unión Soviética), con respecto a los enfermos mentales, los criminales, los adversarios políticos, etcétera. Esto en cuanto al Estado.

Lo que también me parece interesante y durante mucho tiempo representó un problema para mí es que, una vez más, no encontramos simplemente en el plano del Estado socialista ese mismo funcionamiento del racismo, sino también en las diferentes formas de análisis o proyecto socialista, a lo largo de todo el siglo XIX, y, me parece, alrededor de esto: en el fondo, cada vez que un socialismo insistió, sobre todo, en la transformación de las condiciones económicas como principio de transformación y paso del Estado capitalista al Estado socialista (en otras palabras, cada vez que buscó el principio de la transformación en el nivel de los procesos económicos), no necesitó el racismo, al menos en lo inmediato. En cambio, en todos los momentos en que el socialismo se vio obligado a insistir en el problema de la lucha, la lucha contra el enemigo, la eliminación del adversario dentro mismo de la sociedad capitalista; cuando se trató, por consiguiente, de pensar el enfrentamiento físico con el adversario de clase en la sociedad capitalista, el racismo resurgió, porque era la única manera que

tenía un pensamiento socialista, que de todas formas estaba muy ligado a los temas del biopoder, de pensar la razón de matar al adversario. Cuando se trata simplemente de eliminarlo económicamente, de hacerle perder sus privilegios, el racismo no hace falta. Pero desde el momento en que hay que pensar que vamos a estar frente a frente, y que será preciso combatirlo físicamente, arriesgar la vida y procurar matarlo, el racismo es necesario.

Por lo tanto, cada vez que vemos esos socialismos, unas formas de socialismo, unos momentos de socialismo que acentúan el problema de la lucha, tenemos racismo. De tal modo, las formas de socialismo más racistas fueron sin duda el blanquismo, la Comuna y la anarquía, mucho más que la socialdemocracia, que la Segunda Internacional y que el propio marxismo. En Europa, el racismo socialista recién se liquidó a fines del siglo XIX, por un lado debido a la dominación de una socialdemocracia (y, hay que decirlo, de un reformismo ligado a ella) y, por el otro, a causa de cierta cantidad de procesos como el caso Dreyfus en Francia. Pero antes del caso Dreyfus, todos los socialistas –bueno, la gran mayoría de los socialistas– eran fundamentalmente racistas. Y yo creo que eran racistas en la medida en que (y terminaré con esto) no reconsideraron –o admitieron, si lo prefieren, como evidentes por sí mismos– esos mecanismos de biopoder que había introducido el desarrollo de la sociedad y el Estado desde el siglo XVIII. ¿Cómo se puede hacer funcionar un biopoder y al mismo tiempo ejercer los derechos de la guerra, los derechos del asesinato y de la función de la muerte si no es pasando por el racismo? Ése era el problema, y creo que sigue siéndolo.