



Universidad Nacional de General Sarmiento

Instituto del Desarrollo Humano

Especialización en Filosofía Política

Michel Foucault: pensamiento político e historia.

Una reconstrucción foucaulteana de los usos políticos de la historia en torno a *Defender la sociedad*.

Trabajo final presentado para optar al título de Especialista en Filosofía Política

Lic. Martín Rosales

Director: Dr. Leonardo Eiff

Septiembre de 2020

ÍNDICE

Introducción.....	2
Lecturas de la historia en Foucault.....	5
Pensamiento político e historia.....	9
Capítulo 1. Nietzsche, la genealogía y los usos de la historia.....	13
Procedencia y emergencia: distancia del origen.....	16
Genealogía, sentido histórico y “supra-historia”.....	22
Genealogía: insurrección de los saberes.....	25
Capítulo 2. Poder de soberanía e <i>historia jupiteriana</i>	28
La persistencia de la soberanía en el análisis del poder.....	32
Mecánica y discurso soberano.....	35
La soberanía y el uso de la historia.....	40
Capítulo 3. Hobbes, legitimación de la soberanía y desarticulación de la historia.....	45
En torno al estado de guerra y la guerra civil.....	46
De la guerra primitiva a la conquista.....	51
Capítulo 4. El discurso del historicismo político.....	62
El discurso histórico político como contra-historia.....	66
Polivalencia del discurso histórico político.....	70
Generalización de la guerra como matriz de análisis social.....	73
Capítulo 5. Hegel, captura y dialéctica del discurso histórico-político.....	76
La captura dialéctica del discurso histórico político.....	81
La autodialectización del discurso histórico-político.....	83
Conclusiones.....	88
La historia como impugnación.....	89
La historia como legitimación.....	90
La historia como adversario.....	92
La historia como combate.....	94
La historia como sentido.....	97
Bibliografía.....	100

INTRODUCCIÓN

Michel Foucault daba la impresión de tener mil rostros, todos ellos correspondientes al mismo nombre. “Si Foucault tiene tantos rostros, que a menudo no encajan o encajan mal, se debe sin duda a su deseo de borrar las huellas, de establecer espacios en blanco y dejar silencios. Ésa es también una forma de ser libre” (Pol Droit, 2008: 15). ¿Por qué volver nuevamente a Foucault, siendo él tan revisitado? ¿A cuál de todos ellos, a cuál Foucault? Sabido es que el pensamiento de Michel Foucault marcó el ritmo de gran parte de las discusiones filosóficas e intelectuales de la segunda mitad del siglo XX. Sus incursiones en diversos ámbitos del pensamiento y sus cuestionamientos a las formas consagradas del saber filosófico fueron ampliamente reconocidas por contemporáneos y posteriores lectores. Sus innumerables negativas a ser catalogado como filósofo o historiador dificultan la definición de su ámbito de pensamiento, abriendo a la vez la posibilidad de multiplicar las pertenencias de sus reflexiones.

Si bien su producción bibliográfica es amplia, desde la edición de su primera obra en 1954 hasta sus últimas publicaciones en vida de 1984; el desarrollo de sus reflexiones e inquietudes se extiende también, desde comienzos de la década de 1970, al dictado de cursos en el *Collège de France*. De modo semejante, la densidad de su pensamiento puede ser buscada en torno a las múltiples conferencias brindadas en diversos centros académicos del mundo, y numerosas conversaciones y entrevistas donde se le exigieron precisiones sobre diversas cuestiones problemáticas.

Los estudios ya clásicos de la “obra”¹ de Foucault señalan la posibilidad de identificar en ella tres etapas diferenciadas: un primer momento organizado alrededor de la problemática del saber, fundamentalmente alrededor de las “ciencias humanas”, a partir del empleo de una metodología “arqueológica”; un segundo período centrado en la indagación sobre el poder, su emergencia y sus relaciones con las formas de saber, basadas en investigaciones de tipo “genealógicas”; y una última fase dedicada a los estudios en torno a la ética y los modos de subjetivación, del vínculo del sujeto consigo mismo y el retorno a los griegos (Deleuze, 1987; Morey, 1990; Dreyfus y Rabinow,

¹ El propio Foucault problematiza la noción de obra. ¿Qué es una obra? ¿De qué elemento se compone? ¿No es lo que ha escrito un autor? El problema teórico y técnico que Foucault detecta es el de saber si todo lo dicho o escrito por un “autor” forma parte de su obra. Es el problema del límite de la obra. Si hay que publicarlo todo, “¿qué quiere decir ese «todo»?” (1999a: 334). No existe la teoría de la obra que permita definir el qué debe formar parte de su contenido.

2001; Gros, 2007; Castro, 2014). Más allá de los inconvenientes propios de periodizaciones como ésta, con los posibles cuestionamientos que puede suscitar, la misma podría permitirnos delinear ciertos trazos en el rastreo, y tal será la pretensión de este texto, de algunas de las huellas no del todo visibles, no del todo ocultas, de algo cercano a un pensamiento propiamente político en la obra de Foucault.

Tomando distancia de los numerosos desplazamientos en el desarrollo del pensamiento foucaulteano, pareciera posible registrar una persistencia constante en su trabajo: la remisión ineludible, en cualquiera de sus focos de atención y problematización (la locura, las condiciones de posibilidad de las ciencias, las prácticas jurídicas, el castigo, etc.) a la cuestión de la *historia*. Pese a la insistente negativa del propio Foucault de definirse de tal modo, Paul Veyne (1984: 200) ha sostenido que el pensador de Poitiers es uno de los grandes historiadores de nuestra época. ¿Cómo abordar la cuestión de la historia en la reflexión foucaultea en torno a la política? La temática de la historia, ¿no se encuentra presente a lo largo de todo su pensamiento? ¿No ha propuesto acaso sus libros, textos y conferencias como “historias de...”, “arqueologías” o “genealogías”? Foucault mismo supo afirmar que la totalidad de sus trabajos son “unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos” (Foucault, 1982: 75); con lo cual, sus textos y palabras no cesan de abreviar de un modo u otro en el cantero de la historia. Para Edgardo Castro (2006) resulta innegable que la historia, como objeto y como práctica, ha sido uno de los ejes mayores del trabajo de Foucault².

Es Frédéric Gros quien comenta que en la formación intelectual de Foucault, antes de adentrarse en la filosofía, el propio pensador de Poitiers manifestó un importante apego por la historia (2007: 27). Desde sus primeras intervenciones intelectuales, donde el trabajo de Foucault tuvo como campo de referencia los saberes acerca de la enfermedad mental y la locura (Castro, 2006:172-173), aparece la problematización de la historia en tanto que nuestro pensador se forma aquí una *historicidad del saber*, puntalmente sobre la locura³. Esta última no se explica en una

² Así como también lo es aquello que el propio Foucault considera el verdadero tema de sus investigaciones: el sujeto. De este modo, Castro señala que la relación entre el sujeto y la historia constituye un eje sumamente relevante al momento de comprender la producción intelectual de Foucault (2006: 171).

³ Foucault publica en 1961 *Historia de la locura en la Época Clásica*, ensayo que es considerado la primera gran obra del filósofo francés. El tema principal de la obra es el abordaje de la visión de la sociedad occidental sobre la locura en diferentes etapas: el renacimiento (a partir de la figura de la nave de los locos), la Época Clásica -desde finales del XVI hasta casi la totalidad del XVIII-, y la experiencia

historia del conocimiento en términos teleológicos como manifestación progresiva de una verdad, sino por diferentes configuraciones históricas, discontinuas, que no son sólo el producto del saber sino que se entrelazan con prácticas institucionales, reglamentos, formas sociales, etc.

Ya en el transcurso de la década de 1960, Foucault desarrolla una ampliación de la problemática de la historicidad del saber, aunque ocupándose no meramente de la locura, sino de la propia razón. Debido a la diversidad en su formación es que Gros (2007: 27) entiende el surgimiento del proyecto foucaulteano de escribir una historia filosófica de las ciencias del hombre. Abordando la historicidad de la razón, Foucault se distancia de la fenomenología y su descripción de la historia del conocimiento sostenida en una visión horizontal del desarrollo de la racionalidad. Esto se debe a que no le interesa exponer la historia de una determinada disciplina del saber posible de ser comprendida en base a una tradición de sentido; sino el cómo de su emergencia, de su surgimiento, el cual responde a *condiciones históricas de posibilidad* comunes a varios saberes de una época. En tanto que el sujeto consciente no puede ser postulado como el fundamento de la continuidad temporal de la racionalidad y la verdad, desde la óptica foucaultea, la historia deberá ser abordada en su dispersión. Así, con la proclamación de la muerte del hombre, de la impugnación del sujeto moderno, la historia del conocimiento se convierte, desde el prisma foucaulteano, en arqueología⁴.

Ahora bien, a comienzos de los años 70's, Foucault opera un desplazamiento, una torsión, en sus procedimientos de indagación histórica: la arqueología desplegada hasta entonces es complementada, o bien suplementada, por la genealogía. Es aquí donde toma centralidad en la atención de Foucault las condiciones y los límites de las formaciones discursivas institucionalizadas; es decir, las relaciones entre el poder y el saber. La proyección inicial de sus desarrollos genealógicos puede encontrarse en su conferencia inaugural en el Collège de France de 1970, titulada *El orden del discurso*,

contemporánea del asilo psiquiátrico. Foucault traza la evolución de la historia sobre la idea occidental de la enfermedad mental desde el siglo XV, es decir que “la experiencia de la sinrazón en la Época Clásica se encuentra encuadrada por la experiencia del Renacimiento y la de la Modernidad” (Castro, 2014: 26).

⁴ En 1966 Foucault publica *Las palabras y las cosas*, en el cual se propone realizar una arqueología de las ciencias humanas, específicamente de lo que denomina “episteme”. Este objeto de la arqueología muestra que el “*suelo primero* de los saberes es *histórico* o, mejor dicho, se confunde con una zona histórica dada” (Gros, 2007: 56, cursivas originales). Foucault discute la historia tradicional de las ciencias que tiende a presentarse como el relato del grado de científicidad determinado campo del saber, señalando que tales avances se sostienen sobre un sistema anónimo de reglas vigentes sobre el conjunto de saberes de una época.

donde el conjunto “genealógico” de análisis es presentado como uno de los posibles modos de abordar los discursos y su materialidad⁵. Entendemos que éste es el campo a explorar a fin de reconstruir los vínculos que el pensamiento foucaulteano elabora entre el ejercicio y la práctica del poder, por un lado, y el saber histórico, por el otro.

LECTURAS DE LA HISTORIA EN FOUCAULT

La persistencia de la cuestión de la historia en el terreno de las inquietudes de Foucault no es algo que haya pasado desapercibido. Por el contrario, son numerosos las lecturas y los estudios que han puntualizado sobre el modo en que Foucault supo concebir lo histórico. En un texto publicado bajo el título de “Foucault revoluciona la historia” (1984), Paul Veyne sostiene que la innovación foucaulteano en el terreno de la historia no se presenta como el descubrimiento de una nueva instancia denominada “práctica”, como algo desconocido hasta entonces; sino, en el esfuerzo por ver y describir, con la mayor rigurosidad y precisión posible, las prácticas de las personas como realmente son. De esta manera, la perspectiva filosófica de Foucault en torno a la historia no reduce a ésta última a un mero proceso intelectual; sino que, en tanto que las representaciones y los enunciados forman parte de las prácticas, el historiador debe ocuparse de lo que dice la gente, del *discurso*. Las sociedades sólo son lo que son históricamente, entonces, Foucault es un historicista al rescatar el acontecimiento en lo que tiene de singular e irreplicable. Pese a esto, la negación foucaulteano de la realidad “transhistórica” de las cuestiones no impide que sean, igualmente, objeto de explicación objetiva. Frente al problema del vínculo entre historia y verdad, Veyne afirma que la historia “se convierte en historia de lo que los hombres han llamado verdades y de sus luchas en torno a esas verdades y de sus luchas en torno a esas verdades” (1984: 226). Por ende, Veyne señala que la historia es una genealogía nietzscheana; de lo cual se concluye que “la noción de verdad se ha alterado porque, frente a las verdades, a los conocimientos científicos, la verdad filosófica ha sido sustituida por la historia” (Veyne, 1984: 231). Lo provisorio de toda verdad se demuestra con el análisis histórico.

⁵ La caracterización foucaulteano del análisis genealógico será abordada con mayor detalle en el primer capítulo de este escrito.

El filósofo brasileño José Guilherme Merquior (1988) señala que Foucault se volcó hacia la historia como resultado de un agotamiento del existencialismo de corte sartreano. Este autor propone leer la intención de Foucault de presentarse como un “historiador del presente”, en el contexto de una filosofía francesa enfrentada a la elección de convertirse en “analítica” (al modo anglosajón de Russel o Wittgenstein) o inventar “una nueva estrategia para sobrevivir” (1988: 16). Foucault es, de este modo, “*el pensador que combinó la filosofía con la historia y al hacerlo desarrolló una crítica deslumbrante de la civilización moderna*” (Merquior, 1988: 23, cursivas originales). Remitiéndose a “*La arqueología del saber*”, el autor recupera del propio Foucault la tarea de su pensamiento: “liberar la historia del pensamiento de su sujeción a la trascendencia” (Merquior, 1988: 25). Así, avanzando hacia un exorcismo de la “teleología” del conocimiento histórico, lo que debe refutarse es el “narcisismo trascendental” donde el sujeto se contempla a sí mismo.

Por su parte, el historiador estadounidense Mark Poster señala que “el trabajo histórico de Foucault inaugura una temática de la discontinuidad” (1990: 298); la cual modifica la relación del historiador con el pasado y prepara una reorientación teórica de la historia como disciplina, a través de un llamado a reexaminar los objetos propios de la investigación histórica. Los temas estudiados por Foucault reestructuraron las prioridades en la historia, ya que tocaba “temas marginales a juicio de los historiadores” (Poster, 1990: 298). El interés del autor por Foucault se debe a la obsolescencia del marxismo para suministrar las bases de una teoría crítica de la sociedad, es decir, para explicar de manera adecuada estructuras de dominación en la sociedad moderna. Las dificultades del materialismo histórico derivan “de la manera en que pretende monopolizar la historia” (Poster, 1990: 299-300). El autor se propone abordar el texto foucaulteano en torno a la Ilustración, donde se encuentra una reflexión sobre la historia y un análisis particular de la propia época. Así, desde la lectura foucaulteana de Kant, la cuestión está en cómo “la capacidad de constituirse uno mismo como sujeto de conocimiento depende de la intervención en el presente y de la evaluación que uno tiene de la relación del presente con el pasado” (Poster, 1990: 301). Tomando distancia de la

perspectiva de Habermas, “Foucault, el genealogista, ancla su posición en una confrontación destotalizada con el presente” (Poster, 1990: 303)⁶.

Por otro lado, para Jeffrey Weeks (1993), pocos escritores contemporáneos han tenido el impacto controversial, y a la vez ambiguo, del que supo hacerse Foucault. Éste ha planteado ciertos desafíos a la práctica de la investigación histórica que no pueden ser fácilmente eludidos. Enfrentándose con las pretensiones de totalización de la filosofía hegeliana, Foucault terminó por rechazarlas por completo “en favor de un profundo escepticismo sobre los postulados de la filosofía, heredados de Nietzsche” (Weeks, 1993: 87). La impugnación foucaulteana de estas pretensiones de verdad, no lo condujo a subestimar el significado de la misma. Al contrario, gran parte de la obra foucaulteana puede verse como una historia, fundamentalmente su arqueología, del surgimiento del sistema intelectual vigente en su época y de sus efectos. Weeks identifica una importante influencia de la escuela francesa de los Annales en la defensa foucaulteana de una “historia general”, distinta a una “historia global”. Esta última “intenta establecer todos los fenómenos alrededor de un único centro de causalidad o espíritu de una sociedad o civilización” (Weeks, 1993: 92); frente a la cual, la historia general refiere a las series, los segmentos, los límites, las diferencias de nivel, los retrasos temporales, las supervivencias anacrónicas, los tipos posibles de relación. “Foucault no está interesado en el análisis del pasado por sí mismo, sino en el descubrimiento de lo que llama las huellas del presente” (Weeks, 1993: 93).

La historiadora francesa Arlette Farge (2004) recupera una cita de Foucault donde éste rechaza la palabra enseñanza para referirse a sus textos. A diferencia de esto, Foucault entiende sus libros como invitaciones, como gestos al público. Siguiendo tal idea, Farge entiende que si la historia se considerara así, como “invitación” y como “gesto”, podría escribirse sin culminar jamás. Lo esencial del trabajo de Foucault reside, entonces, en el gesto histórico que subvierte y diferencia, situándose donde no es esperado. En este tipo de gesto, ubicado en el hacer histórico, hay un movimiento incesante que pretende “escaparse del discurso de los orígenes que atormenta a la

⁶ Ahora bien, en tanto que una parte de la contingencia de la situación del historiador procede del mundo en el cual intenta constituirse como sujeto, el punto débil de la nueva historia de Foucault se encontraría, según Poster, en el hecho de que en el propio Foucault “no hay intento alguno de caracterizar un modo de ser general de este mundo o, mejor dicho, no hay ningún intento para determinar el carácter específico del mundo social que impulsa las investigaciones del historiador” (Poster, 1990: 305). Es decir, no habría en el texto de Foucault ningún reconocimiento de lo específico de la contingencia del presente.

disciplina, como también la atormenta esta extraña realidad histórica: diga lo que diga el historiador sabrá siempre el final de la historia” (Farge, 2004: 227). De este modo, lo importante para el historiador no es la constatación verdadera o históricamente verificable de lo sucedido. La historia ha abandonado el positivismo “para entrar en una historia de acontecimientos e interpretativa” (Farge, 2004: 228). Farge señala que en los tiempos recientes, se presenta una exhortación asignada a los historiadores: la del deber de la memoria; deber que produce que la construcción del presente se disperse en pos del pasado. Es en Foucault donde buscar la contracara de este espacio del deber de la memoria, yendo de ésta al acontecimiento. Es decir que en Foucault encontramos “la fabricación de una memoria construyendo activamente un nuevo presente y otro futuro” (Farge, 2004: 230). De este modo, no se puede leer el pasado sin comprender que los sujetos tienen una incesante perspectiva del futuro, atravesada por lo que viven. “Su memoria, incluso, está fabricada con ese futuro posible” (Farge, 2004: 230).

Según Judith Revel (2009), en la obra de Michel Foucault el término “historia” abraza tres ejes discursivos distintos. El primero consiste en una recuperación explícita de Nietzsche, a partir de dos de sus críticas: por un lado, una crítica de la historia concebida como continua, lineal, con un origen y un *telos*; por el otro, crítica del discurso de los historiadores como “historia monumental” y suprahistórica. La lectura nietzscheana impulsa a Foucault a adoptar el término “genealogía”, con la doble finalidad de reencontrar la discontinuidad y el acontecimiento, la singularidad y los azares; y de formular un tipo de enfoque que no pretenda reducir la diversidad y sea “su eco”. El segundo eje corresponde a la formulación de un verdadero “pensamiento del acontecimiento”, la idea de una historia menor producto de una multiplicidad infinita de “huellas silenciosas, relatos de vidas minúsculas, fragmentos de existencias” (Revel, 2009: 78); lo que explica el interés foucaulteano por los archivos. Por último, el tercero de los ejes se desarrolla a partir de los archivos, conduciendo a Foucault a colaborar con una serie de historiadores, problematizando fundamentalmente la relación que debería existir entre la práctica filosófica y la práctica historiográfica; con la pretensión de salir del tradicional par “filosofía de la historia/historia de la filosofía” (Revel, 2009: 79).

En un texto reciente, Cristina López (2017) propone releer la arqueología y la genealogía foucaulteanas como modalidades de uso de la historia para abordar el presente. Remitiéndose a la obra de Kant, la lectura de Foucault identifica el surgimiento de dos corrientes de la filosofía contemporánea: la formulación de una

analítica de la verdad (a partir de la “Crítica de la Razón Pura”), y la interrogación crítica sobre las condiciones del presente (sobre la base de “¿Qué es la Ilustración?”). Puesto que la adscripción de Foucault a esta segunda línea es expresa, la autora intenta problematizar los motivos por los cuales Foucault no ha frecuentado un abordaje directo de los problemas actuales. Así, la pregunta que emerge es “¿Qué desafíos del presente se ponen en juego en el abordaje foucaultiano de la historia?” (López, 2017: 448). A lo largo de su trayectoria, Foucault evidenció la decisión de adoptar un enfoque discontinuo de la historia, con la “intención de destacar tanto el carácter contingente de la transformación histórica como la singularidad de su objeto de estudio” (López, 2017: 451).

PENSAMIENTO POLÍTICO E HISTORIA

¿Es posible establecer algún vínculo entre los aportes y problemas abiertos por Foucault en torno a la historia, y sus reflexiones en torno a la política? ¿O sus intentos de rastrear condiciones históricas se remiten de manera restrictiva a la emergencia de determinados saberes? ¿No están éstos, acaso, en una ligazón estrecha con el ejercicio del poder? ¿Existe algo así como una filosofía política en el pensamiento de Foucault? Si la hay, ¿tiene relación o incidencia alguna con su modo de comprender la historia?

Un abordaje desde la filosofía política del trabajo foucaultiano debiera centrarse, provisoriamente, en las reflexiones sobre la cuestión del poder y sus derivaciones. Así pues, ubicándonos en la segunda de sus “etapas”, que transcurre temporalmente entre los años 1970 y 1979, podemos señalar que estos son los años en los que nuestro pensador produce algunas de sus obras más reconocidas, como lo son *Vigilar y Castigar* (1975) e *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (1976). Sin embargo, no es en ellas donde deberían buscarse las principales reflexiones foucaulteanas en torno a la política. Donde pueden los encontrarse intentos del propio Foucault por afrontar de manera directa tal cuestión, es en el dictado de los cursos que nuestro pensador brinda en el *Collège de France* en la segunda mitad de los años '70. Paul Veyne señala que en sus *Dits e Écrits* (“Dichos y escritos”), Foucault “evoca los fundamentos de su doctrina más a menudo que en sus obras principales” (2009: 16); de ahí, entonces, la exigencia de abordarlos.

Si bien el propio Foucault habitualmente negó que su trabajo se tratara de una teoría política, existen estudios que abordan la cuestión política en su obra (Colombani, 2008; Nosetto, 2013a; Blengino, 2018). Dentro de las innovaciones teóricas que Foucault introduce en sus análisis del poder y sus dispositivos suelen remarcar los conceptos de “gubernamentalidad” (Castro Gómez, 2010) y de “biopoder” y “biopolítica” (Agamben, 2003; Esposito, 2006; Castro, 2011). En tal sentido, como bien lo señala Nosetto (2013) el estado actual de los estudios políticos foucaulteanos con frecuencia giran en torno al eje biopolítico, producto de un supuesto abandono por parte del propio Foucault de su primera hipótesis analítica del poder: aquella que señalaba la comprensión de las relaciones de fuerza al modo propio de la guerra.

El modelo bélico es identificado por Foucault en oposición al modo de ejercicio del poder de la soberanía moderna; y cuya formulación más acabada se encuentra en lo que este pensador denomina “historicismo político” o “discurso histórico político”. Se abre así el interrogante en torno al modo en el cual Foucault comprende la historia en relación a la política. Habiendo ya recapitulado, de cierto modo, las interpretaciones generales sobre Foucault y la historia, hemos visto que tal cuestión se presenta en la mayoría de los casos como un recurso metodológico, como arqueología o genealogía, o bien como una trama sobre la cual elaborar un diagnóstico del presente. ¿La historia no es terreno y objeto de disputa política? El ejercicio del poder, ¿no construye un saber histórico que permita su funcionamiento? En definitiva, ¿cuál es, desde la óptica foucaultea, el vínculo entre la historia y la política?

La finalidad de este ejercicio de escritura será indagar la posibilidad de desarrollar una clave interpretativa del tema en cuestión que permita vincular la inquietud foucaultea por la historia con sus problematizaciones y reflexiones en torno a la política y las relaciones de poder. En tal sentido, el problema planteado en este trabajo girará en torno a la cuestión de la historia en Foucault, así como también el vínculo de la misma con la política y la filosofía. Se abordarán, entonces, diversos aspectos de la reflexión foucaultea sobre la historia, en particular lo que podríamos llamar la historia foucaultea de los usos (políticos) de la historia; es decir, una lectura de las formas políticas de la historia, puesto que todo lo que se presenta como historia no es otra cosa más que una política de la historia. Para ello, el programa de lectura previsto se centra en el análisis de uno de los principales cursos de Foucault en el *Collège de France: Defender la sociedad*, dictado en 1976; dado que entendemos que es

allí donde el profesor francés aborda con mayor detenimiento y lo que hemos denominado usos políticos de la historia. Las lecturas habituales de este curso centran su atención en la formulación, en la última de sus clases, de las nociones de “biopoder” y “biopolítica” como un anticipo de los posteriores cursos de Foucault en los años siguientes (*Seguridad, territorio, población* de 1978, y *Nacimiento de la biopolítica* de 1979)⁷. Sin la pretensión de desacreditar tales interpretaciones, el presente texto acota sus objetivos a la identificación y caracterización de las modulaciones entre política e historia que se hallan presente en *Defender la sociedad*. Esto último no implica restringir la comprensión de las formas políticas de la historia exclusivamente a lo señalado en las clases de 1976, sino tomar el despliegue de la totalidad del curso como cierta culminación de ideas que Foucault venía explorando en la primera mitad de esa década. Es por ello que tomaremos *Defender la sociedad* como núcleo temático en torno al cual recuperar otras referencias y exposiciones del desarrollo intelectual de Foucault.

En vistas a lo presentado, en primer lugar se abordará la interpelación a la Historia por parte de la genealogía, es decir, la impugnación a la pretensión de totalidad y de sentido teleológico del desenvolvimiento histórico. Para ello, se identificará el sentido del uso por parte de Foucault de la genealogía de raíz nietzscheana en el contexto de *Defender la sociedad*, así como también la caracterización efectuada por nuestro pensador de lo que podemos entender como un uso genealógico de la historia. En segundo término, se procederá a ahondar en la descripción foucaultiana del uso de la historia efectuada por el poder soberano y de las funciones que la narración histórica cumple en tanto refuerzo del poder; dando lugar, entonces, a lo que el propio Foucault llama una “historia jupiteriana”. En tercer lugar, se desarrollará la desarticulación de la historia por parte del pensamiento jurídico-filosófico de Hobbes, como modo de obstaculizar la impugnación a la soberanía por parte del discurso del historicismo político y la utilización de los saberes históricos en la disputa política. En cuarto momento, se remitirá a la aparición de lo que Foucault denomina una contra-historia, opuesta diametralmente a la historia de la soberanía, producida desde el discurso de la guerra de razas como denuncia de dominación y reivindicación de un derecho otro. Y finalmente, en quinto lugar, se analizará la captura de la historia por parte de la filosofía dialéctica hegeliana, la subsunción del conflicto histórico y la reducción de la guerra en

⁷ En ese mismo año 1976, Foucault publica el primer volumen de “*Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*”, en cuyas páginas finales hacen su aparición los conceptos de biopolítica y biopoder (2005: 168-173).

el desarrollo de una filosofía de la historia con pretensiones de totalización del sentido histórico.

CAPÍTULO 1. NIETZSCHE, LA GENEALOGÍA Y LOS USOS DE LA HISTORIA

Referirnos a la genealogía de Foucault implica remitirse a la etapa de su pensamiento relativa a aquellas obras dedicadas al análisis y reflexión sobre las formas de ejercicio del poder. Como bien señala Cristina López (2017), a diferencia de lo que sucede con el enfoque arqueológico, donde *La arqueología del saber* funciona al modo de un texto metodológico, Foucault no destinó un libro a especificar lo propio de la genealogía; con lo cual, sus aproximaciones, advertencias y precauciones de método deben rastrearse en distintos textos, entrevistas y cursos. Resulta preciso aclarar que la apuesta genealógica de Foucault no debe entenderse en términos de quiebre, ruptura u oposición al desarrollo de su arqueología. Lo que tenemos con la genealogía, en una misma línea de continuidad con el esquema precedente, es “una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos (...) sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendental en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia” (Foucault, 1992b: 191-92). El desplazamiento de la arqueología a la genealogía resulta presentarse como una extensión del campo de indagación foucaultiana, incorporando al estudio la dimensión conflictiva del saber, analizándolo a partir de esquemas estratégicos y tácticas del ejercicio poder.

La presentación del nuevo enfoque aparece por primera vez a finales de 1970 en la conferencia inaugural de la cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento, titulada *El orden del discurso*. Allí Foucault proyecta su trabajo en el *Collège de France* a partir de la distinción de dos compuestos analíticos complementarios: por un lado, un conjunto “crítico” que pretende mostrar las modalidades de formación de los discursos a partir de una operación de trastocamiento, de inversión, de las fuentes tradicionales de procedencia de los discursos (la figura de autor, la disciplina, la voluntad de verdad, etc.). Por el otro, un conjunto “genealógico” que busca examinar el modo en que se han formado los discursos, así como también sus medios, apoyos y obstáculos en diversos sistemas de coacción; lo cual significa indagar las condiciones de aparición y variación de los discursos en relación al ejercicio del poder. Así, en relación a los discursos, “la

genealogía estudia su formación dispersa, discontinua y regular a la vez” (Foucault, 2008: 64)⁸.

Ambos conjuntos, el crítico y el genealógico, comparten su objeto y dominio de indagación: el discurso; por lo cual, la diferencia entre ambos radica en el “punto de ataque, de perspectiva y de delimitación” (Foucault, 2008: 65). Crítica y genealogía, entiende Foucault, deben alternarse y complementarse en las descripciones de las prácticas discursivas estudiadas. Si la parte crítica del análisis remite al desarrollo del discurso señalando los principios de producción, de exclusión y de rarefacción del mismo; la parte genealógica “se refiere por el contrario a las series de la formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder de afirmación” (Foucault, 2008: 67)⁹.

La remisión a Nietzsche en el empleo de una metodología genealógica, es algo de lo cual Foucault ya era consciente con anterioridad a su designación como catedrático en el *Collège de France*. Según Rabinow y Dreyfus, “el semillero completo de las obras de Foucault a lo largo de la década de 1970 puede encontrarse en esta discusión de Nietzsche” (2001: 135). Refiriéndose a su libro *Las palabras y las cosas* de 1966, Foucault señala que allí trata a Nietzsche con cierto estatus ambiguo, débil, el cual debería ser resaltado debido a que, dice el propio Foucault, “mi arqueología debe más a la genealogía nietzscheana que al estructuralismo propiamente dicho” (2013a: 171). Si bien la influencia de Nietzsche resulta ser una constante en el modo de pensar

⁸ Este conjunto genealógico pone en funcionamiento otros tres principios metodológicos señalados por Foucault. En primer lugar, un principio de discontinuidad que busca un tratamiento de los discursos como “prácticas discontinuas que se cruzan, a veces se yuxtaponen, pero que también se ignoran y excluyen” (Foucault, 2008: 53); lo cual desestima la idea de la existencia de un discurso originario, reprimido y silenciado. En segundo término, un principio de especificidad que indica la necesidad de comprender que los discursos efectivos son constituyentes de una violencia ejercida sobre las cosas, una práctica impuesta; y no la resolución de significaciones previas o “prediscursivas” a ser reveladas por el conocimiento. El discurso no es herramienta, sino que revela su condición de arma. En tercer lugar, finalmente, un principio de exterioridad que insiste en “no ir del discurso hacia su núcleo interior y oculto (...); sino, a partir del discurso mismo, de su aparición y de su regularidad, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad” (Foucault, 2008: 53). Circunstancias y contextos de surgimiento del discurso, no pensamiento y significación inherente

⁹ Gilles Deleuze señala que el “gran murmullo” en el que el propio Foucault afirma querer ubicarse es una condición “de por sí histórica, el apriori es histórico: el gran murmullo, o dicho de otra forma, el ser-lenguaje o el «existe» del lenguaje, varía en cada formación histórica y, aunque anónimo, no por ello es menos singular” (1987: 84). De modo similar, Frédéric Gros señala que a pesar de que el discurso pueda presentarse como una “capa anónima”, sin embargo “está directamente articulado, al mismo tiempo, con prácticas históricas, y no puede ser referido ya a un sujeto consciente como instancia fundadora” (2007: 77). Por lo tanto, la genealogía de los saberes intenta restituir la existencia propia e irreductible del discurso.

foucaulteano, tal presencia no es habitualmente del orden de la cita documentada y la referencia bibliográfica, sino bajo la lógica de la apropiación y de los usos¹⁰.

Sin lugar a dudas, una de las caracterizaciones más detallada de la genealogía como forma de la indagación histórica, puede encontrarse en el texto que Foucault escribe, en 1971, para el homenaje a Jean Hyppolite, titulado “Nietzsche, la genealogía, la historia”; el único texto del pensador de Poitiers dedicado exclusivamente a Nietzsche. Cristina López señala que en dicho texto Foucault se detiene a reflexionar “sobre los efectos temporales, ontológicos y gnoseológicos que comporta la adopción de la discontinuidad” (2017: 454). Respecto de los primeros, nos encontramos con la negación foucaultea de la categoría de origen, que pretendería extraer del devenir de la historia la identidad esencial de lo que está en cuestión, privilegiando, en su lugar, el registro del comienzo propiamente histórico. De estos efectos temporales, se desprenden los ontológicos, puesto que al dejar librados al devenir histórico las prácticas sociales analizadas, se advierte que las cosas carecen de unidad o identidad; todo queda sumido a las consecuencias disociadoras de la genealogía. Éstas afectan también a los ideales gnoseológicos tradicionales como la verdad, el objeto y el sujeto del conocimiento, los cuales son erosionados por los diversos usos de la historia que rompen con la perspectiva histórica teleológica¹¹.

Es posible, por tanto, rastrear en aquella conferencia una serie de interrogantes que guiarán la exposición foucaultea de la genealogía. El primero de ellos, es aquel que apunta a diferenciar la genealogía respecto de la búsqueda del *origen*, así como el modo de establecer tal distinción. La segunda cuestión es la relativa a la relación existente entre la genealogía y la historia en su concepción predominante, problematizándola y buscando salir de sus parámetros de comprensión establecidos. El tercer y último elemento a dilucidar refiere a la posibilidad de una genealogía de la

¹⁰ Según Edgardo Castro “Foucault terminará distanciándose de Nietzsche cuando relativice las nociones de guerra y lucha, y defina en términos de gobierno y gubernamentalidad el cuadro general de sus investigaciones sobre el poder” (2014: 79). De un modo similar, Judith Revel señala que la referencia a Nietzsche “es omnipresente en Foucault hasta comienzos de la década de 1970; de allí en más seguirá teniendo un lugar central, aunque de manera indirecta, a través de préstamos conceptuales o de homenajes apenas velados” (2007: 158). Por lo tanto, se torna relevante matizar el supuesto “abandono” de la hipótesis Nietzsche y, sin embargo, la permanencia de un uso de Nietzsche en el trabajo foucaulteano.

¹¹ Ya en *El orden del discurso* Foucault advertía que la historia de las ideas tiene la tarea de trabajar “los discursos como series regulares y distintas de acontecimientos [donde debe reconocerse] el *azar*, el *discontinuo* y la *materialidad*” (2008: 59, cursiva original) como nociones que permitan vincular la práctica de los historiadores con la historia de los sistemas de pensamiento.

historia o, dicho de otro modo, a la liberación de los saberes históricos de las ataduras y sujeción del “orden del discurso”.

PROCEDENCIA Y EMERGENCIA: DISTANCIA DEL ORIGEN

Para Foucault es un error sostener la posibilidad de describir génesis lineales, originadas en un momento inicial prístino, y desenvueltas con arreglo a finalidades o preocupaciones últimas de la historia, “como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas” (1992a: 7). La tarea indefectible de la genealogía consiste en percibir lo singular de los sucesos, encontrándolos en aquello que, por “carecer” de historia, pasa desapercibido. Como explican Rabinow y Dreyfus, “la tarea del genealogista es destruir la primacía de los orígenes, de las verdades intocables (...), se ocupa del juego de las voluntades” (2001: 137-38). Así, lo que se manifiesta es el juego de la sujeción, la dominación y el combate, que se encuentran presentes por donde se observe. No se trata de trazar la evolución de los conceptos o las ideas, sino de captar sus múltiples retornos en diversas escenas. La genealogía se opone “al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos” (Foucault, 1992a: 8). Es, centralmente, un instrumento metodológico utilizado por Foucault para rehuir de Hegel. Ya en *El orden del discurso*, Foucault había señalado que “toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel” (2008: 70). Y para hallar tal salida, el pensador de Poitiers recurre, precisamente, a Nietzsche.

Vale recordar, entonces, que la reflexión nietzscheana en torno a la cuestión de la historia se encuentra presente en uno de sus primeros escritos: el segundo ensayo de *Consideraciones intempestivas*, escrito en 1874. En sus pensamientos intempestivos, opuestos a su propio presente con la pretensión de influir en ella en pos de un tiempo posterior, Nietzsche ensaya una crítica del historicismo como “daño, falencia y defecto la época” (2006: 11). Esta “fiebre histórica” que aqueja a la modernidad tiene como máximo exponente, con el que Nietzsche busca confrontar, a Hegel. El hegelianismo establece la superioridad de la Historia sobre el resto de las manifestaciones espirituales o culturales, lo cual resulta peligroso para Nietzsche: “Creo que en este siglo no ha

habido oscilación o cambio peligroso de la cultura alemana que no se haya tornado más amenazador por la enorme y todavía pujante influencia de dicha filosofía, que es la filosofía hegeliana” (2006: 113). A diferencia de Hegel, Nietzsche entiende que el proceso histórico no puede concluir, que culminación de la historia es imposible e indeseable, puesto que podría conducir a un deterioro y una degradación de la vida del hombre personal y de los pueblos. Así, la historia no se manifiesta como un proceso racional en sí sino, por el contrario, ciego e injusto¹².

El ensayo de Nietzsche considera el problema del recuerdo y el olvido en el hombre, el margen y los límites de la memoria humana del pasado que conducen a mejorar su vida. De lo que se trata es establecer el grado en que el hombre puede absorber o “digerir” el pasado. Según Nietzsche, “He aquí una ley universal: lo viviente sólo puede tornarse sano, fuerte y fértil dentro de un horizonte determinado” (2006: 18). El horizonte del ser humano se encuentra conformado por el conjunto fundamental de sus suposiciones acerca del mundo, al cual considera como verdad absoluta. Sin embargo, todo conocimiento histórico está rodeado por una atmósfera *ahistórica* que limita su sentido histórico¹³. El propio Nietzsche reconoce que existen diversas concepciones de la historia, que dan lugar a *usos del sentido histórico*. La primera de estas concepciones es la historia *monumental*, donde “la Historia pertenece, ante todo, al hombre de acción, al poderoso, al que desata una gran lucha y necesita modelos, maestros y confortadores que no halla en su entorno ni en su época” (Nietzsche, 2006: 29). En segundo lugar, Nietzsche señala que hay una concepción de historia *anticuaria*, que se dirige a resaltar el elemento conservador que hay en el hombre, inculcándole una veneración por la tradición y las costumbres. Por último, la historia *crítica* que efectúa el juicio y la condena de los aspectos del pasado que considera declinados, pero que fundamentalmente busca sacar a la luz las injusticias del pasado que aún perduran a fin de que puedan ser abolidas en pos del presente¹⁴.

¹² La crítica nietzscheana del historicismo hegeliano, sin embargo, no niega la validez de ciertas premisas de éste. El hombre vive históricamente en tanto que recuerda el pasado y no puede escapar de él; no sería hombre sin una memoria del pasado.

¹³ Nietzsche afirma respecto de los historicistas que “a pesar de su preocupación por la Historia, ellos no saben cuán *ahistórico* es su pensar y proceder, ni que sus estudios históricos, antes de ponerse al servicio del conocimiento puro, deben estar al servicio de la vida” (2006: 24, cursiva original). Vivir *ahistóricamente* significa para Nietzsche experimentar la vida por completo en el presente, sin recuerdo del pasado.

¹⁴ Desde esta concepción histórica “todo pasado merece ser condenado, pues tal es la naturaleza de la condición humana: siempre han imperado en ella la violencia y debilidad” (Nietzsche, 2006: 47). La

Nietzsche entiende que estas concepciones degeneran en abusos de la historia¹⁵, a la vez que marcan la pauta de un exceso de historia, de la mencionada “fiebre histórica” de su época. El historicismo del siglo XIX, deudor de la filosofía hegeliana, muestra un espectáculo histórico sumamente vasto que, según Nietzsche, pierde sentido para los hombres. La sobresaturación histórica de la época resulta peligrosa y hostil para con la vida; “tal exceso implanta asimismo la creencia, siempre perjudicial, en la vejez de la humanidad, la creencia de ser fruto tardío y epígono a la misma vez” (Nietzsche, 2006: 54). Así, los hombres como *epígonos* se encuentran en un escenario donde ya no tienen ninguna tarea que realizar, quedando imposibilitados de trascender el proceso histórico. La conclusión del diagnóstico nietzscheano es que el exceso de conocimiento histórico destruye el horizonte mismo del hombre.

Volvamos a la interpretación de Foucault. A lo que se rehúsa la genealogía nietzscheana, entiende Foucault, es a la búsqueda del “origen” primigenio de las cosas. Tal impugnación se debe a que la indagación por el origen se esfuerza por alcanzar lo esencial en sí mismo, lo exacto, lo ya dado de las cosas. Si eso fuese posible, la historia se convertiría en una metafísica que pudiese develar finalmente una identidad primera. Así, la historia se presentaría en un desarrollo progresivo y necesario de sus rasgos originarios. Los acontecimientos históricos no serían más que elementos constitutivos e ineludibles de la Historia. Para eludir un destino fatalista de los hechos históricos, la genealogía, por el contrario, desconfía de la afirmación que sostiene que detrás de las cosas exista algo así como su propia esencia o sentido primigenio. “Lo que se encuentra al comienzo de la historia, no es la identidad aún preservada de su origen –es la discordia con las otras cosas, es el disparate” (Foucault, 1992a: 10). Por lo tanto, en el rastreo, no del origen, sino de la emergencia y la procedencia de las cosas lo que se encuentra es una multiplicidad de contingencias, peripecias, incidentes y eventualidades que dan lugar a la formación de las cosas en la historia. Como lo aclara Judith Revel, la lectura de Nietzsche le permite a Foucault arribar a la conclusión de que “nunca hay comienzo ni origen absoluto, todo está desde siempre en la historia” (2007: 159).

incidencia de este tipo de interpretación de la historia será sumamente relevante en el desarrollo de Foucault, aun cuando las referencias o citas explícitas de Nietzsche no sean habituales. Antes bien, Foucault trabaja en la lógica de la apropiación y el uso de las ideas nietzscheanas.

¹⁵ Según Nietzsche, los modelos de grandeza de la historia monumental obstaculizan la posibilidad de que surja una nueva grandeza; la reverencia del pasado de la historia anticuaría tiende a embrutecer el presente; y la historia crítica puede correr el riesgo de desarraigar a los hombres del pasado del cual son resultado.

Complementariamente, Foucault indica que la genealogía también ataca el postulado último del “origen” como el sitio de detección de la verdad. De este modo, lo que busca la genealogía es invertir la relación y ver cualquier pretensión de verdad como un enmascaramiento de relaciones de saber-poder desplegadas en la historia misma. Tal como lo afirma Foucault, “la verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia” (1992a: 11). Desarrollar una genealogía implica, entonces, ocuparse de los azares de los comienzos históricos, y no emprender la búsqueda del origen mismo de las ideas. Por lo tanto, “el genealogista necesita la historia para conjurar la quimera de origen” (Foucault, 1992a: 12). De lo ilusorio de la plenitud primera de las cosas sólo puede salirse por medio del reconocimiento de los sucesos históricos en tanto susceptibles de verse afectados por imprevistos, sacudidas, azares afortunados, victorias y derrotas.

La utilización del pensamiento nietzscheano por parte de Foucault responde a su negativa de otorgarle un origen metafísico a lo dado, recobrando la noción de genealogía como una condena a cualquier pretensión de establecer un fundamento abstracto de la historia. Como comenta Romero, “el objeto de la genealogía no se encontrará jamás del lado del origen (*Ursprung*) sino del de la invención (*Erfindung*). El comienzo como invención, como producción humana en un determinado momento de la historia, se orienta a disolver las invariantes propias de los racionalismos” (2011: 72-73)¹⁶. En tanto que Foucault pone el foco en la noción nietzscheana de procedencia (*Herkunft*), la cual pone en juego al tipo social o a la raza, la genealogía se presenta como el estudio de las filiaciones¹⁷; al mismo tiempo permite abordar el análisis de las *marcas* actuales de los acontecimientos pasados, desanudando el cruce de múltiples sucesos donde se inventa y se forja una identidad. La pretensión de la genealogía está lejos de ser el restablecimiento en el tiempo una “gran continuidad” por sobre lo

¹⁶ Foucault entiende que en Nietzsche pueden encontrarse modos opuestos de emplear conceptos semejantes: por un lado, el término “*Ursprung*”, que puede traducirse por origen; por el otro, las palabras “*Entstehung*” (o emergencia) y “*Herkunft*” (o procedencia). La distinción pretende restituir la utilización apropiada de los últimos dos términos debido a que Foucault entiende que indican lo propio de la genealogía tal como él la está pensando. En tanto que “*Herkunft*” es la procedencia, la fuente de donde emana la cosa en cuestión, Foucault señala que “es la vieja pertenencia a un grupo –el de la sangre, el de la tradición, el que se establece entre aquellos de la misma altura o la misma bajeza–” (1992: 12).

¹⁷ En el curso de 1973, titulado *La sociedad punitiva*, Foucault señalaba que “Tras hacer un análisis de tipo arqueológico, se trata de hacer un análisis de tipo dinástico, genealógico, referido a las filiaciones a partir de las relaciones de poder” (Foucault, 2016a: 108). Foucault utiliza en este período los términos “genealógico” y “dinástico” de modo equivalente, para referirse al análisis de los efectos productivos de las relaciones de poder. La distinción entre arqueología y dinástica había aparecido en una entrevista de 1972 con S. Hasumi, con el título “De la arqueología a la dinástica” (Foucault, 1999d).

discontinuo de la historia: “Seguir la filial compleja de la procedencia, es, al contrario, mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia” (Foucault, 1992a: 13). Se trata de percibir lo accidental, el desvío, los errores y fallos. En definitiva, la cuestión gira en torno a la posibilidad de “descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente” (Foucault, 1992a: 13). El rastreo de la procedencia no es fundante sino que impone sacudidas y remociones sobre lo pretendidamente inmóvil y esencial; con lo cual la genealogía muestra la heterogeneidad fragmentada de lo que se pensaba cerrado sobre sí mismo¹⁸.

Por otro lado, la recepción foucaulteana de la genealogía de Nietzsche no se centra únicamente en la procedencia como rastro vigente de los acontecimientos pasados, sino que además aborda la categoría de la emergencia (*Entstehung*), el surgimiento de aquello que está en cuestión. En tanto principio de aparición, para Foucault “sería un error explicar la emergencia recurriendo al final” (1992a: 15). Cualquier fin que se presente como “último”, no puede ser considerado más que como un momento, un episodio, en una cadena no acabada de medios. Contrariamente a cualquier concepción histórica de tipo metafísica, que pretende hacer relucir un “destino” puesto ya desde el origen mismo de las cosas, la genealogía “restablece los diversos sistemas de sumisión: no tanto el poder anticipador de un sentido, cuanto el juego azaroso de las dominaciones” (Foucault, 1992a: 16). La emergencia se produce, entiende Foucault, de manera indeclinable en una correlación de fuerzas determinada, con lo cual su análisis busca mostrar el modo en que se despliega el combate. La irrupción de las fuerzas, su puesta en escena, es lo que permite comprender la emergencia como el sitio de enfrentamiento¹⁹. Ahora bien, Foucault advierte que no se

¹⁸ En tanto que desgarradora, “la procedencia se enraíza en el cuerpo” (Foucault, 1992a: 14); éste es quien soporta el movimiento de sus fuerzas y su vitalidad, sobrelleva la sensación de cualquier “verdad” o accidente. “El cuerpo (...) es el lugar de la *Herkunft*: sobre el cuerpo, se encuentra la huella de los sucesos pasados” (Foucault, 1992a: 15). Como superficie de inscripción de los sucesos históricos, el cuerpo se torna objeto de reflexión genealógica, por lo que “el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y la historia” (Foucault, 1992a: 15). El deber de la genealogía es señalar el modo en que el cuerpo se encuentra impregnado de historia, a la vez que tiene que mostrar a la propia historia como aquello que destruye al cuerpo. Aquí se halla la clave por la cual comprender el posterior interés foucaulteano por el disciplinamiento de los cuerpos individuales, como uno de los puntos principales de su célebre *Vigilar y castigar* de 1975, y también por la biopolítica de las poblaciones en *Seguridad, territorio y población* (2006: 41-44; 63-65; 86-90) y *Nacimiento de la biopolítica* (2007: 31-33; 41).

¹⁹ En la primera conferencia que Foucault da en Brasil, titulada “Nietzsche y su crítica del conocimiento”, afirma algunas ideas similares diciendo que “El conocimiento es pues un resultado de esta

trata de como un campo cerrado en el que se desarrolla el combate, sino que es “un no lugar, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio” (1992a: 17). Como explica Romero, en tanto que la genealogía restablece el juego azaroso inscripto en unos sistemas de sumisión, “la emergencia designa un lugar de enfrentamiento” (2011: 74).

La emergencia se produce, por lo tanto, siempre en el intersticio de las fuerzas²⁰. Es la composición que repiten de modo indefinido los dominadores y los dominados; relación de dominación que asigna, en cada momento histórico, obligaciones y derechos diferidos, consecuentes de la imposición de la violencia. Resulta erróneo pensar que, al modo en que lo imagina la historia tradicional, “la guerra general, agotándose en sus propias contradicciones, termina por renunciar a la violencia y acepta suprimirse a sí misma en la leyes de la paz civil” (Foucault, 1992a: 18). La idea general que encierra esta cita condensa gran parte del desarrollo posterior que Foucault hará en torno a los usos de la historia y su relación con la cuestión de la guerra; pero puede señalarse aquí que en la conceptualización temprana de la genealogía, esta tiende a desacomodar el orden a partir de una lógica que acude al enfrentamiento belicoso con las formas imperantes de la comprensión histórica. Por lo tanto, la genealogía busca la emergencia de las identidades investigando el modo en que éstas aparecen a partir del juego siempre contingente de las dominaciones. Foucault invalida la idea de progreso ininterrumpido de la humanidad hacia mejor, entendiendo que es ella misma quien “instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación” (1992a: 18). Dichas reglas carecen de contenido preciso, no tienen una finalidad establecida, sino que implican violencias y están al servicio de la voluntad del dominante. De este modo, Foucault asesta la idea de que “el gran juego de la historia, es quién se adueñará de las reglas” (1992a: 18). La conclusión que se extrae de esta concepción de la emergencia como hendidura entre fuerzas es que “el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones” (Foucault, 1992a: 19). Esto se debe a que, para Foucault,

confrontación [entre instintos], un efecto de superficie. (...) El conocimiento es el efecto de los instintos, es como un lance de suerte o el resultado de un largo compromiso. Dice Nietzsche que es como «una centella que brota del choque entre dos espadas» (2003a: 21-22)

²⁰ Rabinow y Dreyfus señalan, citando al propio Foucault, que “el genealogista observa que la batalla de dominación no es simplemente una batalla de gobernantes y gobernados, de dominadores y dominados: “La relación de dominación tiene tanto de ‘relación’ como el lugar en la que se ejerce tiene de lugar. Por esto precisamente en cada momento de la historia, se fija un ritual; impone obligaciones y derechos, constituye meticulosos procedimientos.” (citado en 2001: 139). Por lo tanto, entienden que el “aislamiento de “meticulosos rituales de poder” es la base conceptual de muchos de los trabajos posteriores de Foucault” (Rabinow y Dreyfus, 2001: 139).

interpretar implica la apropiación del sistema de reglas imponiéndole, de manera violenta o sutil, una dirección acorde a la voluntad de quien se posiciona como vencedor en la relación de fuerzas.

GENEALOGÍA, SENTIDO HISTÓRICO Y “SUPRA-HISTORIA”

Una vez abierta la indagación en torno al vínculo entre la genealogía, como búsqueda de la procedencia y la emergencia, y el modo dominante de pensar la historia, puede observarse que, pese de las impugnaciones de Nietzsche contra la historia, Foucault adviene a señalar que la genealogía se caracteriza, sin embargo, por ser portadora de un “sentido histórico”. Aquello que se cuestiona y critica desde la genealogía es la “forma de la historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo” (Foucault, 1992a: 19). Tal historia, propia de historiadores y filósofos de la historia, procura tener apoyatura por fuera del tiempo, suponiendo la existencia de una verdad eterna. El sentido histórico de tipo genealógico, entonces, no puede dejarse ganar por una perspectiva *supra-histórica*, puesto que significaría que la historia quede en manos de la metafísica; sólo evitando basarse sobre algún absoluto, sólo convirtiéndose en genealogía, el sentido histórico puede escapar a la metafísica. Por lo tanto, la apuesta de Foucault es por lo que él llama una historia “efectiva”, la cual no se apoya sobre ninguna constancia o firmeza última. El imperativo señalado por Foucault para este tipo de historia indica que “todo aquello a lo que uno se apega para volverse hacia la historia y captarla en su totalidad (...) hay que destrozarlo sistemáticamente” (1992a: 20).

Frente a toda la tradición de la historia teleológica o racionalista tendiente a la disolución del acontecimiento, del suceso singular, en una continuidad ininterrumpida e ideal, la historia “efectiva” foucaultiana propone recobrar el sentido único de lo contingentemente ocurrido, es decir, del suceso entendido como una relación de fuerzas invertida. “Las fuerzas presentes en la historia no obedecen a un destino ni a una mecánica, sino al *azar de la lucha*” (Foucault, 1992a: 21, cursivas propias). El verdadero sentido histórico, entonces, conlleva reconocer que no vivimos conforme a referencias originarias que orientan el desenvolvimiento de los acontecimientos, sino

envueltos en sucesos perdidos, caóticos, cargadamente belicosos. La historia “efectiva” genealógica no pretende dar cuenta de “épocas nobles” o formas elevadas, sino que pone el foco en lo cercano, “pero para separarse bruscamente y retomararlo a distancia” (Foucault, 1992: 22), asumiendo su condición de *historia en combate*. Por lo tanto, la genealogía en tanto historia “efectiva” no teme, sostiene Foucault, afirmarse como un saber en perspectiva; no pretende simular discreción e imparcialidad, sino que defiende su propio punto de vista y “no rechaza el sistema de su propia injusticia” (1992a: 23). Es de este modo cómo el sentido histórico posibilita que el propio saber en torno a la historia, tenga también la posibilidad de hacerse en la historia; realizando, pues, una *genealogía de la historia*. O, dicho en los términos planteados en la introducción, *un rastreo histórico de los usos políticos de la historia y las diversas modalidades que el saber histórico ha adoptado*.

De ahí el esfuerzo foucaulteano derribar la historia teleológica, propia de lo que en este texto llama el “historiador” (aunque ciertamente remita al filósofo de la historia), la cual indefectiblemente considera que debe conocerlo todo, sin jerarquía de importancia, donde nada debe quedar excluido ni escapar a la labor del historiador, posicionando en el sitio más elevado del saber²¹. Podemos aquí acordar con Colombani cuando señala que “desestabilizar el concepto tradicional de historia supone desestabilizar el concepto tradicional de verdad” (2008: 103); con lo cual, la genealogía no se enfoca en la búsqueda y aprehensión de la Verdad, sino en la instalación de sujetos históricos portadores de verdades parciales y beligerantes.

¿Cómo alterar el papel de la historia, cómo transformarla en genealogía? Foucault entiende que eso sólo puede ocurrir “si uno se apropia de ella, la domina, la vuelve contra su nacimiento” (1992a: 26). A esta posibilidad es a la que refiere lo propio del análisis de lo emergente en la genealogía: “es la escena en las que las fuerzas se arriesgan y se enfrentan, en donde pueden triunfar, pero también pueden ser confiscadas” (Foucault, 1992a: 26). El único modo en que el sentido histórico puede liberarse de la historia supra-histórica es dominándola, convirtiéndose en “amo de la

²¹ La emergencia de este tipo de historia, según Foucault, se remonta al momento de la “alta civilización” de la cultura europea del siglo XIX, donde, paradójicamente, el europeo se encuentra carente de fuerzas e imposibilitado de obrar y crear, por lo que se enfrenta con “la obligación de apoyarse sobre lo que se ha hecho antes y en otro lugar” (1992a: 26).

historia”; tal como lo explica Romero, “hay que adueñarse de la historia para hacer de ella un uso genealógico” (2011: 74).

La apropiación foucaultea de Nietzsche se abre, entonces, a comprender los *usos del sentido histórico*, en contraposición a las modalidades de la historia que asumen formas metafísicas. El primero de éstos es la *parodia*, que destruye la realidad oponiéndose a la historia entendida como reconocimiento de las identidades esenciales, según Foucault, siempre centradas en el individuo europeo. Frente a tales, la utilización paródica del sentido histórico muestra que el hombre “no debe engañarse sobre este sustituto que se le ofrece: no es más que un disfraz” (Foucault, 1992a: 27). Si bien la genealogía no rechaza dichas máscaras, pretende llevarlas hasta el límite, donde no haya sino identidades enmascaradas. Para el genealogista todas las identidades del hombre en la historia son reconocidas como parodia, simulacro, repetición, artificio; ningún esencialismo, ningún fundamento. Por lo tanto, frente a la historia como reminiscencia, la genealogía apuesta a un *uso paródico*.

El segundo uso del sentido histórico apunta a efectuar una *disociación* de la identidad, oponiéndose a la pretendida continuidad de la tradición en la historia de los historiadores. La desintegración sistemática de la propia identidad se desprende del uso anterior: tal identidad no es más que una parodia, habitada por la pluralidad de figuras que se entrelazan y disputan la preeminencia entre sí. El sentido histórico de la genealogía no pretende descubrir una identidad perdida u olvidada, “sino un complejo sistema de elementos múltiples a su vez, distintos, no dominados por ningún poder de síntesis” (Foucault, 1992a: 28). La finalidad no se encuentra en la reconstrucción de ciertas “raíces” identitarias; por el contrario, el análisis genealógico “intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan” (Foucault, 1992a: 28), disipando cualquier posibilidad de unidad primaria. Se trata, en última instancia, de señalar los múltiples sistemas heterogéneos que impiden cualquier identidad²². En oposición a una historia tradicional y continuista, un *uso disociativo* por parte de la genealogía.

El último uso de la historia genealógica remite al *sacrificio* de la verdad y, por consiguiente, del sujeto de conocimiento. Frente al supuesto de lo neutral de la

²² Deleuze señala que en términos de identidad, la relación consigo mismo se incluye en las relaciones de poder-saber. Así, “el individuo interior es codificado, recodificado en un saber «moral», y sobre todo deviene lo que está en juego en el poder, es diagramatizado. El pliegue es algo así como desplegado, la subjetivación del hombre libre se transforma en sujeción” (Deleuze, 1987: 135).

conciencia histórica, el sentido histórico en su uso sacrificial se interroga por la aparente objetividad del saber histórico, descubriendo diversas formas, transformaciones, de la “voluntad de saber”²³. Al abstenerse de querer alcanzar la verdad, el sentido histórico puede revelar la violencia propia de la posición tomada, cualquiera sea, puesto que el “análisis histórico de este gran querer-saber que recorre la humanidad hace pues aparecer a la vez que no hay conocimiento que no descansa en la injusticia” (Foucault, 1992a: 29). Mostrando que no hay modo alguno de alcanzar una verdad universal, este *uso sacrificial* de la historia genealógica elimina lo ilusorio de la unidad del sujeto de conocimiento. Así, “el saber exige hoy hacer experiencias sobre nosotros mismos, exige el sacrificio del sujeto de conocimiento” (Foucault, 1992a: 30).

Estos usos de la historia, del sentido histórico genealógico, pretenden liberarla de manera acabada de lo que Foucault llama el “modelo de la memoria”, el cual es simultáneamente metafísico y antropológico. De lo que se trata, a partir de la genealogía, es de “hacer de la historia una contra-memoria, y de desplegar en ella por consiguiente una forma totalmente distinta del tiempo” (Foucault, 1992a: 26).

GENEALOGÍA: INSURRECCIÓN DE LOS SABERES

A consecuencia de estas precisiones metodológicas es que la genealogía pensada en términos foucaulteanos pretende evitar una contrastación de la multiplicidad de hechos concretos frente a una teoría abstracta e indivisa. Para Cristina López “el aporte mayor de la perspectiva genealógica es su condición para incidir en el presente” (2017: 454), lo cual consta en los cursos que Foucault dictó en el *Collège de France*. El proyecto genealógico, señala Foucault ya en 1976, intenta “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” (2010: 22). Por este motivo es que las genealogías son, al decir preciso de Foucault, anti-ciencias; aunque esto no debe ser entendido como un rechazo del saber o

²³Paul Veyne repone una cita del propio Foucault para explicitar la idea de que, en la indagación por la cuestión de la verdad, lo único que hay es una suerte de “a priori” histórico sobre el cual se despliegan los juegos y las dinámicas de la verdad: “La verdad es de este mundo; múltiples constricciones la producen. Y ella posee unos efectos regulados de poder. Cada sociedad posee su régimen de verdad, su política general de la verdad” (Foucault, citado en Veyne, 2009: 41).

una reivindicación de la ignorancia, sino que se trata de una “insurrección de los saberes (...) contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado” (Foucault, 2010: 22). La pretensión de máxima del emprendimiento genealógico foucaulteano es “romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico” (2010: 23-24). En la interpretación de Judith Revel, “el método genealógico es una tentativa de *desujeción de los saberes históricos*, esto es, de hacerlos capaces de oposición y lucha contra “el orden del discurso”” (Revel, 2007: 72, cursivas propias).

Como bien recapitula Luciano Noretto, contra la mirada histórica que se orienta a “la identificación de un origen solemne, sede de la verdad y de la esencia de las cosas, que es corrompido posteriormente por el decurso histórico, (...) Foucault bosqueja los rasgos de su método genealógico” (2013a: 36). Así, los tres elementos que lo componen son la reposición de las procedencias, en el juego de los azares, los accidentes y los errores; la emergencia como entrada en escena de las fuerzas y el enfrentamiento de los adversarios; y la renuencia a la teleología y la resolución escatológica de la historia. Por lo tanto, lo que tenemos con la genealogía es una serie de tres elementos: “contra la solemne verdad de un origen, los azares, accidentes y errores de una procedencia; contra el elogio del fundador, la emergencia de las fuerzas y el *choque de los adversarios*; contra el progreso hacia la regla que pacifica, la regularidad de la *dominación*” (Noretto, 2013a: 36, cursivas propias). De lo que se trata, en la comprensión que Noretto realiza de la genealogía foucaultea, es de modular la mirada histórica a fin de captar la contingencia de las luchas que se prorrogan y reiteran de modo indefinido. Ahora bien, según la lectura propuesta por Noretto, en el curso del *Collège de France* de 1976, “Foucault asume la necesidad de una rectificación de sus investigaciones previas. El período que es blanco de rectificación y fuente de hartazgo es el de los años 1971-1975” (2013a: 40). Si en primer lugar la apuesta de las genealogías aparecía vinculada a la pregunta por el conocimiento y el saber, se torna necesario recalculer la postura desplazando la interrogación hacia cuestión el poder; aunque no por sus mecanismo o dispositivos, sino por su funcionamiento y ejercicio en múltiples niveles. “Pasaje, entonces, desde el *qué* del poder hasta el *cómo* de los poderes” (Noretto, 2013a: 43, cursivas originales).

En tal perspectiva es que la propuesta es entender a las genealogías como un acoplamiento de saberes y conocimiento de diverso registro (tanto eruditos como locales), lo cual abre la posibilidad de conformar “un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales” (Foucault, 2010: 22). Por este motivo, Romero señala que “la genealogía como opción no sólo metodológica, sino también táctica y estratégica, aborda nuestras maneras de ser, pensar y actuar, buscando en el pasado que estamos dejando de ser, la posibilidad futura de devenir en otras formas” (2011: 68). La genealogía se torna táctica, poniendo a disposición de las reflexiones históricas toda una serie de saberes locales, parciales, liberados del sometimiento uniformador del discurso científico. Por esto mismo, en una senda afín a la lectura de Revel, Romero entiende que “el método genealógico es también una *forma de intervención política*, como una tentativa de liberar los saberes históricos de la sujeción de un orden de discurso que se presenta como unitario, formal y científico” (2011: 75, cursivas propias). Con esta genealogía de los saberes Foucault no sólo opera en el terreno de las consideraciones epistemológicas acerca de la historia, sino fundamentalmente en el campo de la apuesta política. La injerencia de la genealogía foucaulteana en la relación entre saber y poder manifiesta que la historia misma se torna en un modo del conocimiento que no cesa nunca de funcionar en un escenario de combate, un campo de luchas, donde las disputas políticas y el saber histórico se entrelazan de manera recíproca. En Foucault, por lo tanto, la historia es tanto objeto como campo de enfrentamiento político, haciéndose imperioso identificar sus modalidades, es decir, los usos políticos de la historia.

CAPÍTULO 2. PODER DE SOBERANÍA E *HISTORIA JUPITERIANA*

Hasta el momento hemos visto el modo en el que Foucault efectúa la caracterización de la genealogía, no sólo como metodología de análisis histórico, sino específicamente como una “táctica que (...) pone en juego los saberes liberados del sometimiento” (2010: 24); la cual se inscribe, finalmente, en un contexto de indagación sobre el poder. Tales saberes se inscriben en una disputa abierta contra, podemos sugerir, *el orden del discurso histórico*; es decir, contra el modo predominante de ejercicio de la historia. A continuación veremos cómo este último se liga de manera intrínseca con la forma jurídica del poder, por lo que el propósito de este capítulo es reponer el análisis foucaulteano del *poder soberano* como “fondo de contraste” frente al cual diagrama otros modos de pensar las relaciones de poder²⁴. Este capítulo buscará, entonces, identificar la mecánica de funcionamiento del poder de soberanía y el discurso jurídico sobre el cual se sostiene, tal como lo presenta el propio Foucault. Finalmente, se profundizará sobre el modo en cual la *soberanía* se vincula con la *historia*, delineando los rasgos específicos de un *uso político* de la misma acorde a su lógica y sus pretensiones, bajo el rótulo de lo que Foucault llama “historia jupiteriana”.

Podemos comenzar el rastreo de este uso soberano de la historia indicando que en *Defender la sociedad*, el curso que Foucault dicta en 1976, nuestro pensador emprende una genealogía del discurso histórico en sus diversas torsiones y desplazamientos, siempre en la perspectiva de analizarlo en su vinculación con las formas y prácticas del poder. Ciertamente, la pregunta por la definición del poder es el desafío de todas las genealogías, aunque no cómo una interrogación teórica o especulativa, sino que “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” (2010: 26). Por lo tanto, no se trata principalmente de averiguar el qué del poder, la definición de sus rasgos esenciales, sino su modo de proceder, su puesta en práctica (Castro, 2004: 262).

²⁴ Noretto (2013a: 86) señala que Foucault aborda la soberanía en diversos momentos como: i) un poder represivo que luego da lugar al poder psiquiátrico (positivo); ii) una técnica soberana de castigo (el suplicio) a la que se opone la prisión disciplinaria; iii) un discurso jurídico político al que opone un historicismo-político; iv) un derecho de hacer morir y dejar vivir que contrasta con el biopoder que hace vivir y deja morir.

En su indagación Foucault busca dar cuenta de lo que denomina los retornos del saber, pretendiendo trazar su genealogía. Éstos implican, desde un punto de vista táctico, una revuelta, es decir “la insurrección de los *saberes sometidos*” (2010: 21, cursiva original). Por tales saberes hay que entender dos cosas diversas, pero simultáneas: primero una serie de contenidos históricos sepultados, que “pueden permitir recuperar el clivaje de los enfrentamientos y las luchas que los ordenamientos funcionales o las organizaciones sistemáticas tienen por meta, justamente, enmascarar” (Foucault, 2010: 21); y segundo “toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales (...) insuficientemente elaborados” (Foucault, 2010: 21), es decir, jerárquicamente inferiores dentro del “orden del discurso”²⁵. Foucault habla aquí de “*saberes de la gente*”, pero como algo distinto del sentido común, sino antes bien como un saber particular, local, diferencial; podríamos afirmar, un saber popular.

Con las vistas puestas en poder examinar dicha sublevación de saberes, Foucault desarrolla primeramente su elemento de contraste, el cual será el discurso propio de la soberanía. Ahora bien, para ello comienza por determinar los parámetros en los cuales funciona el poder soberano; por lo cual, a fin de analizar el poder, Foucault elabora sus propios instrumentos conceptuales fijando interlocutores a quienes intentar refutar a partir del postulado de una nueva hipótesis analítica del poder. Estos partícipes de la reflexión foucaulteana serán particularmente Hobbes y Marx (aunque también, podríamos agregar de manera amplia, a Freud). Según Foucault, el modo habitual en que la modernidad comprende el poder, ya sea en su dimensión liberal o marxista, se deduce a partir la economía. Es así como sostiene que “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” (2010: 26). Existe, en la lectura foucaulteana, un “economicismo en la teoría del poder”, posible de ser rastreado tanto en el iusnaturalismo de los siglos XVII y XVIII, como en la posterior crítica marxista. Veamos esto con mayor precisión.

²⁵ Desde la mirada foucaulteana, las investigaciones genealógicas y el redescubrimiento de estos saberes solo pudo lograrse bajo la condición de “que se eliminara la tiranía de los saberes englobadores” (2010: 22). Por esto, el proyecto genealógico consiste en “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” (Foucault, 2010: 22). Así, las genealogías son caracterizadas por Foucault como “anti-ciencias”, discurso opuesto al saber legitimado por el orden del discurso.

En la teoría jurídica liberal del poder, éste es entendido como un derecho o un bien que el individuo posee, como una pertenencia, que puede transferirse o enajenarse mediante un procedimiento jurídico que funda el orden político y legal: el contrato. De este modo, el poder no es más que el propio “poder concreto que todo individuo posee y que (...) cede, total o parcialmente, para constituir un poder, una soberanía política” (Foucault 2010: 26). A pesar de sus certeras diferencias, en la concepción marxista tenemos lo que Foucault llama la “*funcionalidad económica del poder*” (2010: 27, cursiva original); puesto que “el papel del poder consistiría, en esencia, en mantener relaciones de producción y, a su vez, prorrogar una dominación de clase que el desarrollo y las modalidades características de la apropiación de las fuerzas productivas hicieron posible” (2010: 27). Así, en ambos casos, el poder político encuentra su fundamento, su explicación última, en el terreno de la economía²⁶. Tal como lo explica Castro, “el economicismo no concierne tanto a la forma del poder cuanto a su función histórica: el poder sirve para mantener determinadas relaciones de producción (2004: 263).

Ya sea que se trate de dar cuenta de la génesis contractual del Estado, o que se impugne al mismo denunciando sus instituciones como producto, instrumento y reflejo de la clase burguesa, Foucault pone el foco en que, para ambos esquemas explicativos, el poder es considerado primordialmente desde la óptica de la ley²⁷. Por eso mismo, abandonar estos postulados economicistas en la reflexión sobre el poder implica, por tanto, desestimar al mismo tiempo la *visión jurídica del poder*, es decir, el concepto de *soberanía*²⁸.

²⁶ En este punto, como muchas otras oportunidades, Foucault alude más al desarrollo del marxismo del siglo XX que al propio pensamiento marxiano. Podemos apuntar que, por ejemplo, en el célebre Capítulo XXIV de *El Capital*, Marx le otorga una relevancia a los acontecimientos históricos: “En la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra: la violencia” (Marx, 2014: 283). Este tipo de lecturas matiza fuertemente a aquellas derivadas de la primacía dada por el propio Marx al desarrollo de las fuerzas productivas en el plano de la estructura económica de la sociedad como su base real, en su también famoso Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*.

²⁷ En la conferencia “Las mallas del poder” pronunciada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bahía, en 1976, Foucault sostiene que: “La burguesía y la monarquía consiguieron establecer desde el final de la Edad Media hasta el siglo XVIII una forma de poder que se representaba, que se daba como discurso, como lenguaje, el vocabulario del derecho” (1999b: 238).

²⁸ Nosetto (2013) analiza el discurso jurídico-político de la soberanía como superficie y operador del poder. Como hemos mencionado, el análisis del poder de soberanía es utilizado en la reflexión foucaultiana como una figura recurrente de contraste, dado que no existe una teoría general del poder que pueda reducirse a una tecnología específica de poder. Seguiremos la reposición efectuada por Nosetto

Si se asume que el poder toma como modelo a la mercancía, si sólo se lo considera en términos de propiedad, éste parecería encontrarse siempre en una posición secundaria respecto de lo económico, relegado al plano de una mera funcionalidad al servicio del mantenimiento de sus estructuras. Debido a esto es que Foucault se formula el interrogante por la posibilidad de un análisis no económico del poder. Para responder a esto es que Foucault acude a una serie de afirmaciones que sostienen que “el poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en el acto” (2010: 27). A causa de esto, la lectura foucaultiana del poder indica analizarlo, primariamente, como “una relación de fuerza en sí mismo” (2010: 27).

Una vez hecha tal aseveración, Foucault sugiere dos cuestiones como orientación de la investigación: en primer término, la pregunta por el ejercicio y la mecánica del poder; y en segundo lugar, la posibilidad de analizar el poder “en términos de combate, enfrentamiento o guerra” (Foucault, 2010: 28). De estas consideraciones se desprenden dos hipótesis clave para la analítica del poder foucaultiana. Primera: el ejercicio del poder está vinculado de manera inmediata a la puesta en práctica de la violencia, a aquello que reprime; es decir, que “el mecanismo del poder es fundamentalmente y esencialmente la represión” (Foucault, 2010: 28); a esta apreciación Foucault la denomina *hipótesis Reich*²⁹. Segunda: en tanto que el poder es propiamente el despliegue de una relación de fuerza, Foucault indaga la posibilidad de analizarlo en términos de combate, enfrentamiento o guerra; en este caso, estamos en presencia de la llamada *hipótesis Nietzsche*. Ambas hipótesis no son, para Foucault, inconciliables, puesto que la represión puede ser pensada como la consecuencia política, institucional, de la guerra.

Es a partir de esta última hipótesis que surge la célebre “inversión de Clausewitz”, a través de la cual Foucault afirma que “el poder es la guerra, es la guerra proseguida por otros medios” (2010: 28). Así, se abre a la posibilidad de indagar la

para dar cuenta de las dos acepciones en el abordaje foucaultiano de la soberanía: como mecánica de poder y como discurso político (2013a: 87).

²⁹ En *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Foucault se plantea la posibilidad de comprender la mecánica del poder en términos de represión, en relación a las prácticas de la sexualidad. Si bien no formula una hipótesis alternativa, llega a la conclusión de que la función del psicoanálisis como discurso liberador ha sido, históricamente, la de establecer nuevas formas de control y sujeción. El poder debe entenderse en su dimensión positiva como productor de individualidad. Como lo afirma el propio Foucault, “en las sociedades modernas el poder en realidad no ha regido la sexualidad según la ley y la soberanía; supongamos que el análisis histórico haya revelado la presencia de una verdadera “tecnología” del sexo, mucho más compleja y sobre todo mucho más positiva que el efecto de una mera “prohibición”” (2005: 110).

política en tanto continuación de la relación bélica por diferentes cauces que, en principio, deberían borrar las huellas de la propia guerra. De esto Foucault extrae ciertas consecuencias, de las cuales la primera y principal es que “las relaciones de poder (...) tienen esencialmente por punto de anclaje cierta relación de fuerza establecida en un momento dado, *históricamente* identificable, en la guerra y por la guerra” (2010: 28-29, cursiva propia). Si bien el poder político detiene la guerra, intentando hacer reinar la paz, su papel no sería otro más que “reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en la instituciones, en las desigualdades económicas” (Foucault, 2010: 29). Con esto, lo que nuestro pensador pone en juego es una comprensión de la política como la práctica que busca prorrogar la relación asimétrica de fuerzas que se había manifestado en el desarrollo de la guerra³⁰.

Pero además de esto, adoptar el enfoque bélico para la comprensión del poder conduce a Foucault a otras consecuencias conceptuales. En línea directa con lo anterior, Foucault señala que, una vez culminada la guerra e instituido el orden político, “dentro de esa *paz civil*, las luchas políticas, los enfrentamientos con respecto a la poder (...) en un sistema político, no debería interpretarse sino como las secuelas de la guerra” (2010: 29, cursiva original). Además, el corolario de tal clave interpretativa sostiene que “la decisión final sólo puede provenir de la guerra, esto es, de la prueba de fuerza en que las armas, en definitiva, tendrán que ser jueces” (Foucault, 2010: 29). La posibilidad de algo así como el fin de lo político, sólo podría hallarse en una “última batalla” que suspendiese finalmente el ejercicio del poder, de la dominación, por parte de los vencedores de la guerra.

LA PERSISTENCIA DE LA SOBERANÍA EN EL ANÁLISIS DEL PODER

En *Defender la sociedad*, Foucault le otorga centralidad a este discurso de la guerra y la dominación, moviéndose en (a la vez que tensionando) los márgenes de lo

³⁰ Para Nosetto, al momento en que Foucault postula una analítica del poder en términos de guerra, la indagación no gira en torno a la legitimidad del mismo sino que interesa la forma en que se despliega y ejerce (2013a: 116). Por su parte, Blengino señala que “Foucault escribe en tiempos de guerra, con la guerra, para la guerra y en guerra, aun cuando sus comentaristas y epígonos re refieran con insistencia al denominado «abandono» de esta matriz de lectura” (2018: 31); por lo que entiende que “la hipótesis de la gubernamentalidad no reemplaza a la de la guerra como matriz para comprender el poder sino que la amplía con el objetivo de abordar la cuestión de la libertad” (2018: 37).

que denomina la hipótesis Nietzsche ya que “el fondo de la relación de poder es el enfrentamiento belicoso de las fuerzas” (2010: 29). Ahora bien, para llegar a tratarlo en su especificidad, en primer lugar Foucault propone efectuar un distanciamiento respecto de la concepción jurídica y “economicista” del poder. Al proponer como hipótesis de trabajo utilizar el concepto de la guerra como elemento de análisis de las relaciones de poder, resulta ineludible para Foucault referirse y confrontar con el pensamiento jurídico y político de Hobbes. Más precisamente, lo que Foucault va a objetar es cierta interpretación del *Leviatán*, donde se postula a la guerra de todos contra todos como el principio fundante de la soberanía del Estado.

El objeto de reflexión foucaultea establece como punto nodal, entonces, la noción de soberanía. Como señala Luciano Noretto, para Foucault no existe algo así como una teoría ni una conceptualización estable de la soberanía, pese a lo cual resulta posible “visualizar dos grandes agrupamientos: en el primero de ellos, la soberanía aparece abordada como mecanismo de poder; en el segundo, como discurso político” (2013a: 86). En el primer aspecto, Foucault se propone reconstruir el modo de proceder de la soberanía como tapiz de fondo sobre el cual contrastar las características del novedoso poder disciplinario. La segunda de las dimensiones, le permite a Foucault mostrar la dimensión positiva de la soberanía, en tanto que puntualiza la producción de un discurso legitimador por parte del propio poder soberano.

El sistema de análisis del poder en términos soberanos se articula alrededor de la matriz que concibe al poder político como el resultado de una cesión contractual de cierto derecho originario. Así, el concepto de soberanía es señalado como una categoría jurídica central para la filosofía política moderna, cuyas representaciones más acabadas encontramos en los filósofos de los siglos XVII y XVIII. Haciendo un rastreo genealógico de la procedencia de la soberanía, refiriéndose a las relaciones entre derecho y poder, Foucault señala que “en las sociedades occidentales, (...) desde la Edad Media, la elaboración del pensamiento jurídico se hace esencialmente en torno del poder real” (2010: 35). La elaboración del ordenamiento jurídico occidental ha tenido en su núcleo, por tanto, a la figura del rey: “el derecho es un derecho de encargo real” (2010: 35). Aunque posteriormente el edificio jurídico se vuelva contra el poder real, para limitarlo y contener sus atributos, la figura ineludible del derecho occidental es el rey. Por esto mismo es que la cuestión gira alrededor de sus facultades, sus derechos, su poder y los eventuales límites del mismo.

De lo que trata el pensamiento jurídico occidental es, para Foucault, de abordar el poder real de dos maneras distintas: señalando el basamento jurídico sobre el cual se establecía el poder del soberano, o bien mostrando las modalidades de limitación de ese mismo poder. “Desde la Edad Media, la teoría del derecho tiene como papel esencial fijar la legitimidad del poder: el problema fundamental (...) es el problema de la soberanía” (Foucault, 2010: 35). La finalidad de todo el pensamiento jurídico era poner de manifiesto los derechos legítimos de la soberanía y, simultáneamente, su contrapartida, es decir la obligación legal de la obediencia al rey. Resaltando estos elementos, la función estratégica que despliega el discurso jurídico y la técnica del derecho fue “disolver, dentro del poder, la existencia de la dominación” (Foucault, 2010: 35), reduciéndola o enmascarándola. El pensamiento del derecho pretendía descomponer las formas de dominación en tanto que modalidades de un ejercicio del poder ilegítimo desde el punto de vista jurídico.

Foucault señala que su pretensión analítica es la inversa, haciendo que la dominación sea entendida en su facticidad, mostrando la forma en que el derecho “vehiculiza y pone en acción relaciones que no son de soberanía sino de dominación” (2010: 36). En tanto que, desde la óptica foucaultiana, el sistema jurídico y las prácticas judiciales son el medio por el cual se ejercen diversas relaciones de dominación, de lo que se trata es de eludir el problema de la soberanía y la obediencia (central para el derecho), para poder realzar el problema de la dominación y el sometimiento³¹. Por lo tanto, Foucault propone deshacerse del modelo hobbesiano del *Leviatán*, para estudiar el poder “al margen del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución del Estado” (2010: 42), y así analizarlo a partir de las técnicas y tácticas de dominación.

Pese a dicha propuesta analítica, Foucault se detiene para diagramar una serie de reflexiones en torno al surgimiento histórico de la teoría jurídico-política de la soberanía. Ésta puede ubicarse en la Edad Media, donde fue constituyéndose en torno al problema de la monarquía. Según Foucault, la teoría de la soberanía ha desempeñado,

³¹ Para ello Foucault propone una serie de precauciones metodológicas: primero, no atender a las relaciones de soberanía sino ocuparse de las relaciones de dominación tomando el poder en sus “extremidades”; segundo, estudiar el poder en su cara externa, en su campo de aplicación, y no en el plano de la intención o decisión del sujeto que lo detenta; tercero, analizar el funcionamiento y ejercicio del poder en red, evitando considerarlo como un elemento homogéneo; cuarto, efectuar un examen ascendente del poder desde sus mecanismos ínfimos hasta su fenómeno englobador; y quinto, análisis de los instrumentos de formación y acumulación de saber, en lugar de producciones ideológicas (Foucault, 2010: 36-42; Cf. Castro, 2004: 329-330).

históricamente, cuatro roles fundamentales en la constitución política de las sociedades occidentales. En primer lugar, estuvo al servicio del establecimiento del sistema feudal, ya que refería al “mecanismo de poder efectivo (...) de la monarquía feudal” (Foucault, 2010: 42). En segundo término, ha servido también para la conformación de las grandes monarquías administrativas, siendo instrumento y justificación de su constitución. Posteriormente, fue un arma que se utilizó durante las guerras de religión en diferentes campos, para limitar o fortalecer el poder real, siendo “el gran instrumento de lucha política y teórica alrededor de los sistemas de poder de los siglos XVI y XVII” (Foucault, 2010: 43). Por último, sirvió, en el siglo XVII, para construir un modelo alternativo a las monarquías administrativas, autoritarias o absolutas: el de las democracias parlamentarias (papel que desempeña incluso al momento de la Revolución Francesa).

Así, Foucault señala que, mientras perduró el feudalismo, la teoría de la soberanía abordaba problemas relativos a la “mecánica general” del poder, es decir, la manera en que se ejercía el poder en dirección descendente, englobando a la totalidad del cuerpo social. La relación de soberanía, la forma en que se ejercía el poder podía comprenderse esencialmente “en términos de relación soberano/súbdito” (Foucault, 2010: 43). Sin embargo, entre los siglos XVII y XVIII se produjo el surgimiento -la invención, dice Foucault- de una nueva forma de ejercicio del poder que recae sobre los cuerpos y sus comportamientos: la disciplina. El poder disciplinario se ejerce continuamente mediante la vigilancia, y no de manera discontinua como la soberanía; y “es una de las grandes invenciones de la sociedad burguesa” (Foucault, 2010: 44).

MECÁNICA Y DISCURSO SOBERANO

En una entrevista brindada a principios de 1977, Foucault expone algunas de sus preocupaciones vigentes planteando lo siguiente:

“Me parece que con demasiada frecuencia, según el modelo que ha sido impuesto por el pensamiento jurídico-filosófico de los siglos XVI y XVII, se reduce el problema del poder al problema de la soberanía: ¿Qué es el soberano? ¿Cómo puede constituirse? ¿Qué es lo que une los individuos al soberano?” (1992c: 167)

Ya en curso del *Collège de France* dictado el año 1973, bajo el título de *El poder psiquiátrico*, Foucault había establecido una primera aproximación a la distinción entre soberanía y disciplina³². Allí, nuestro pensador afirma que en tanto que “el poder soberano se manifiesta esencialmente a través de los símbolos de la *fuerza resplandeciente* del individuo que lo posee, el poder disciplinario es un poder discreto, repartido” (Foucault, 2007a: 39, cursivas propias). Si bien el ejercicio reflexivo foucaulteano tiene la finalidad de poder caracterizar esa novedosa forma de poder que identifica surgiendo en los siglos XVII y XVIII, nuestro interés radica en el modo en el cual se delinean los rasgos salientes de la soberanía. Lo que tenemos es, entonces, “dos tipos de poder perfectamente distintos y correspondientes a dos sistemas, dos funcionamientos diferentes: la macrofísica de la soberanía tal como funcionaba en un gobierno posfeudal, preindustrial, y la microfísica del poder disciplinario” (Foucault, 2007a: 44). Así, Foucault emprende la caracterización del poder disciplinario en oposición “a un poder que lo precedió históricamente y con el cual, por lo demás, aquél se entrelazó durante mucho tiempo” (2007a: 62).

La primera característica que Foucault observa del poder soberano es que en él se da una relación de poder que une al soberano y al súbdito a partir de unas *relaciones asimétricas*, que son las de sustracción y gasto. El soberano extrae productos, se adueña de los frutos de la tierra, sustrae objetos fabricados, así como también armas, fuerza de trabajo, tiempo y servicios de sus súbditos. Ahora bien, en tanto que no está obligado, el soberano no devuelve de manera simétrica o recíproca lo sustraído. El gasto soberano consiste en el uso de sus riquezas para la celebración de ceremonias rituales, festividades, los servicios religiosos o, fundamentalmente, la protección de los súbditos. Es claro que “la sustracción se impone con mucho al gasto soberano, y la disimetría es tan grande que, detrás de esa relación de soberanía (...), vemos perfilarse con mucha claridad la depredación, el saqueo, la guerra” (Foucault, 2007a: 62). En relación a esto, Gros señala que “el poder antiguo (de soberanía) presentaba una intrincación de múltiples y contradictorias instancias de autoridad, que apenas trazaba un campo

³² A partir de la descripción de la escena de Jorge III de Inglaterra, quien, tras caer en una manía, se ve restringido en sus facultades de soberano -debiendo mostrarse dócil y sumiso- por parte de quien dirige su curación, Foucault ejemplifica el surgimiento de las prácticas disciplinares. Se trata de “una ceremonia de destitución” del poder soberano, donde todas las funciones esenciales de la monarquía quedan puestas entre paréntesis (2007a: 37-38). Resulta sumamente interesante que, en el manuscrito de la clase, Foucault anota que “Por escena, no entender un episodio teatral sino ritual, una estrategia, una batalla” (2007a: 52, nota al pie). Parecería que la primera aparición de los agentes del nuevo poder disciplinario surgen en el campo de un combate contra una forma tradicional de poder.

incompleto de ejercicio” (2007: 100). Esto se debía a que las exacciones de bienes efectuadas bajo amenaza armada provocaban frecuentes resistencias, con lo cual implicaba un elevado costo para el poder³³.

El segundo rasgo señalado por Foucault refiere al hecho de que la relación de soberanía lleva la carga de la marca, el signo, de una *anterioridad fundadora*. El vínculo soberano se funda en algún acontecimiento anterior que indica su conformación: “es preciso que exista algo semejante a un derecho divino o a *una conquista, una victoria, un acto de sumisión*” (Foucault, 2007a: 63, cursivas propias). La relación de soberanía presenta una mirada retrospectiva, referenciándose siempre en el momento fundante; por lo cual tal acontecimiento fundador y relativo al pasado necesita de reactualizaciones, ya sean constantes o irregulares. El poder soberano, aclara Noretto, “exige y produce un saber histórico y jurídico que reafirma incesantemente las marcas de su legitimidad” (2013: 89). Según Foucault, la relación de soberanía “siempre la reactualiza (...) algo semejante a la ceremonia, el ritual, y también *el relato*” (2007a: 63, cursivas propias). Este requisito del retorno ritual al momento fundante se debe a que la relación de soberanía es, de cierta manera, intangible y a la vez frágil. Siempre es susceptible de ruptura, ya que puede caer en desuso haciendo caducar sus privilegios y compromisos. En consecuencia, al margen de las ceremonias de recomienzo, a fin de que el soberano mantenga vigencia es necesario el suplemento de la amenaza, de la violencia. Así, para Foucault, el “reverso de la soberanía” es la violencia, la guerra. Resulta relevante hacer notar que el poder soberano, tal como es descrito por Foucault, asienta su legitimidad en un acto de subordinación *histórico* producto de una conquista bélica, de una victoria en el campo de batalla.

La tercera cualidad de la soberanía destacada por Foucault señala que sus relaciones dan lugar a diferenciaciones y entrecruzamientos que “hace[n] imposible establecer entre ellas un sistema tal que la jerarquía sea exhaustiva y planificada” (2007a: 63). Las relaciones de soberanía son, por lo tanto, *no isotópicas*; puesto que no

³³ De allí la eficacia de la novedosa mecánica disciplinaria del poder, dado que se presenta como “una tentativa de incrementar sus efectos en extensión, intensidad y continuidad” (Gros, 2007: 100-101), evitando así los permanentes conflictos, los defectos organizativos y las manifestaciones ostentosas del poder soberano. En una entrevista con Roger Pol-Droit de enero de 1975 a propósito de *Vigilar y Castigar*, Foucault afirma que la monarquía centralizada de la época clásica “era, sin embargo un poder irregular y discontinuo, y dejaba a los individuos y a los grupos una cierta libertad para sortear la ley, acomodarse a las costumbres, escaparse de las obligaciones, etcétera” (2008: 49-50). La ineficacia del ejercicio del poder soberano implicaba centenares de disposiciones jamás aplicadas, normas eludidas y derechos sin ejercicio efectivo.

constituyen un cuadro unitario de clasificación jerárquico con elementos ordenados, sino que se manifiestan en diversos planos. Las relaciones entre el soberano y el poseedor de un feudo, entre el señor y el siervo, entre el sacerdote y el laico, se entrecruzan unas con otras sin que sea posible identificar entre ellas una medida común, ni integrarlas en un único sistema. Son relaciones heterogéneas que implican elementos que no son equivalentes, por lo cual la soberanía “puede referirse a (...) multiplicidades humanas, puede recaer sobre la tierra, un camino, un instrumento de producción (...) o los usuarios” (Foucault, 2007a: 64).

En cuarto lugar, y como consecuencia de la característica previa, Foucault propone entender que la soberanía no se aplica a un cuerpo individual, a una singularidad, sino que su *sujeto* es *múltiple*. Esto se debe a que, en la relación de soberanía, lo que Foucault llama “función sujeto” experimenta diversos desplazamientos, ya sea por sobre o por debajo de la singularidad del cuerpo individual. En el caso de los súbditos, las relaciones de soberanía conciernen a sus cuerpos sólo de manera discontinua, ocasional (como podían ser en los casos de las marcas e insignias ceremoniales o el castigo del suplicio). De este modo, “en el mismo nivel de aplicación de la relación de soberanía, en el extremo inferior (...) jamás encontramos una adecuación entre ésta y las singularidades corporales” (Foucault, 2007a: 65). La soberanía, entonces, no lleva a cabo una individualización de los sujetos en la base sobre los cuales se aplica; aunque pueda marcar los cuerpos, no los convierte en individuos. Por el contrario, lo que sí se encuentra es una tendencia a la individualización hacia el punto superior, es decir, el soberano, el rey en su individualidad. Para asegurar su soberanía el rey debe ser un individuo visible e identificable en su corporalidad; pero a la vez, las relaciones de soberanía requieren que el “cuerpo del rey” no perezca con la singularidad del monarca³⁴. Con lo cual, lo que inicialmente parecía ser la individualización por el lado superior de la relación de soberanía, al fin “implica la multiplicación de los cuerpos del rey” (Foucault, 2007a: 66). Aunque la soberanía es un poder político sobre el cuerpo, no tiene una función individualizadora, la que será cumplida a partir de la emergencia de una nueva

³⁴ Agamben señala en *Homo Sacer* que “mientras la teología política evocada por Schmitt enmarcaba esencialmente un estudio del carácter absoluto del poder soberano, *Los dos cuerpos del rey* [de Kantorowicz], a diferencia de aquella, se ocupa en exclusiva del otro aspecto, menos relevante, que en la definición de Bodin caracteriza la soberanía (*Puissance absolue et perpetuelle*), es decir, el de su naturaleza perpetua, en virtud de la cual la *dignitas* regia sobrevive a la persona física de su portador (*le roi ne meurt janiais*)” (2006: 121).

tecnología disciplinaria de gobierno organizada a partir de la razón de Estado y el poder de policía.

Si bien el advenimiento de la disciplina “habría debido provocar la desaparición misma del gran edificio jurídico de esa teoría (...), en realidad, la teoría de la soberanía no sólo siguió existiendo como ideología del derecho (...) sino que continuó organizando los códigos jurídicos [de la Europa del siglo XIX]” (Foucault, 2010: 44). Los motivos de tal persistencia son básicamente dos: por un lado, la teoría de la soberanía fue durante los siglos XVIII y XIX “un instrumento crítico permanente contra la monarquía y todos los obstáculos que podían oponerse al desarrollo de la sociedad disciplinaria” (Foucault, 2010: 44); a lo cual se le añade que la organización de un código jurídico concentrado en la teoría de la soberanía permitió “superponer a los mecanismo de la disciplina un sistema de derecho que enmascaraba sus procedimientos” (Foucault, 2010: 44). Vigencia de la soberanía, entonces, por la dimensión anti-monárquica que había adquirido, y por su utilización como elemento conceptual que difumina los efectos de las prácticas disciplinares. La teoría de la soberanía permaneció en el aparato jurídico para ocultar los mecanismos de dominación de las coacciones propias del poder disciplinarios. La explicación que Nosetto brinda al hecho de que la soberanía sobrevive a su obsolescencia técnica se debe a que la misma “se enlaza en relaciones heterogéneas, complementarias y conflictivas con el poder disciplinario” (2013a: 99). De este modo, las sociedades modernas presentan una legislación y un discurso del derecho basado en el principio de la soberanía del cuerpo social; el cual, a su vez, es coaccionado disciplinariamente. El ejercicio del poder se juega, según Foucault, entre los límites del derecho de la soberanía y la mecánica de la disciplina.

Cuando Foucault retoma la problemática de la soberanía en *Defender la sociedad*, le atribuye al discurso político de la soberanía una triple “primitividad”, o tres ciclos que lo caracterizan. Primero, la teoría soberana se proponía constituir “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” (Foucault, 2010: 49). La soberanía es la teoría que permite pasar del sujeto, como singularidad individual, al sujeto de una relación de poder, al súbdito, el sujeto en el sentido político del término; el sujeto sujetado. Segundo, Foucault indica que la teoría

de la soberanía asigna, en el comienzo, una multiplicidad de poderes (no políticos), capacidades, potencias, que sólo podrán constituirse como poderes con sentido político “con la condición de haber establecido (...) un momento de unidad fundamental y fundadora, que es la unidad del poder” (2010: 49); de la cual se derivan los diversos aspectos, mecanismo e instituciones de poder. Es decir que, en esta primitividad de la unidad del poder, las múltiples capacidades de los sujetos individuales sólo pueden adquirir un carácter político en relación con la unidad fundamental del poder. Tercer y último ciclo, la teoría de la soberanía muestra el modo en que puede constituirse un poder en función de cierta legitimidad fundamental (y no en base a la ley), “una especie de ley de general de todas las leyes” (Foucault, 2010: 50).

Por lo tanto, lo que Foucault presenta en el discurso político de la soberanía es un triple ciclo y una triple “primitividad” a la que remitir: “la del sujeto a someter, la de la unidad del poder a fundar y la de la legitimidad a respetar” (2010: 50). La soberanía presupone al sujeto, a la vez que pretende fundar la unidad esencial del poder desplegando la legitimidad como elemento previo de la ley. Tal como lo afirma Noretto, la teoría de la soberanía “es un discurso jurídico-político que establece una grilla de inteligibilidad del poder en términos de derechos y legitimidad” (2013: 87).

LA SOBERANÍA Y EL USO DE LA HISTORIA

Recuperemos ahora, un par de elementos relevantes de lo que hemos desarrollado. En la descripción de la mecánica de la soberanía efectuada en *El poder psiquiátrico* de 1973, Foucault señalaba la cuestión de la “anterioridad fundadora” a la que el poder soberano acude para reactualizarse. Años después, en la caracterización provista en *Defender la sociedad*, en 1976, resalta las recién mencionadas “primitividades” que marcan su nota saliente. Surge, por lo tanto, la pregunta en torno al vínculo que el poder de soberanía mantiene con la historia. O, en los términos en lo hemos propuesto, el interrogante certero sería: ¿qué uso político hace el poder soberano del discurso histórico?

Si bien la búsqueda de Foucault está orientada a liberar los “saberes sometidos”, cargados de contenidos históricos precisos y a la vez descalificados, oponiendo lo que

denomina el “discurso histórico-político” a la práctica de la soberanía, ésta última no desestima la historia de manera absoluta. Como veremos en el próximo capítulo, el contractualismo, y fundamentalmente Hobbes, es comprendido en 1976 como un discurso filosófico-jurídico que versa sobre el poder del soberano, sus capacidades y poderes, teniendo por fin último obturar y silenciar al historicismo político. Sin embargo, la soberanía no prescinde de la historia, sino que, por el contrario, la utiliza como un recurso más de su poder.

Foucault señala que la práctica consistente en narrar la historia por parte del discurso de los historiadores, se encuentra emparentada de manera directa con los rituales de poder; así lo fue tanto en la Antigüedad como durante la Edad Media. De este modo, en la narración de la historia entendida en su sentido más usual y arraigado “el discurso del historiador puede comprenderse como una especie de ceremonia, oral o escrita, que debe producir en la realidad, a la vez, una justificación y un fortalecimiento del poder” (Foucault, 2010: 67-68). La función tradicional de la historia consistió, entonces, en expresar el derecho propio del poder e intensificar su resplandor. Doble papel, entonces: por un lado, al contar la historia de los reyes, los soberanos y sus victorias “se trata de vincular jurídicamente a los hombres al poder mediante la continuidad de la ley” (Foucault, 2010: 68); en segundo lugar, “se trata también de fascinarlos con la intensidad (...) de la gloria, de sus ejemplos y sus hazañas” (Foucault, 2010: 68). Es así como, para Foucault, la subordinación y el yugo de la ley, en toda su legitimidad ininterrumpida, y el fulgor de la gloria procedente del acontecimiento fundador de la soberanía son dos caras con las que el discurso histórico tradicional busca provocar un cierto efecto político de fortalecimiento del poder. Por lo tanto, *la historia resulta ser un operador, un intensificador del poder soberano*. Siguiendo a Zarka (2000), podemos afirmar que la historia es el lugar de una autolegitimación de la dominación política del soberano. Se trata de la historia del poder en un doble sentido, puesto que el propio poder de soberanía es el sujeto y el objeto de la historia. Toda narración histórica de este tipo es, por tanto, es un acontecimiento de poder: se construye como un discurso del poder sobre sí mismo. Es, por tanto, “una forma para el vencedor de completar su victoria a través del relato que la justifica” (Zarka, 2000: 42).

La mencionada doble función del discurso de la historia soberana puede encontrarse, entiende Foucault, en tres ejes frecuentes durante la Edad Media. En primer lugar, el que denomina *eje genealógico*, que intenta hacer que “la grandeza de los

acontecimientos o de los hombres pasados pueda garantizar el valor presente” (Foucault, 2010: 68); expresando la antigüedad del derecho del soberano, mostrando el carácter ininterrumpido del mismo. Narrando la antigüedad de los reinos, resucitando a los antepasados gloriosos, fundadores de imperios y dinastías, y sus hazañas heroicas, el uso de la historia por parte de la soberanía busca reponer esa fuerza originaria en el presente. Tal es la función genealógica del relato histórico: indicar la continuidad ininterrumpida del poder y el derecho y la legitimidad del soberano³⁵.

En segundo lugar, lo que denominaremos el *eje cronista*. La segunda función de la historia soberana es la memorización, pero no como reminiscencia y retorno de los acontecimientos de antiguos reyes, sino plasmando el actuar cotidiano del soberano “en los anales y las crónicas registradas día por día, año por año, en el transcurso mismo de la historia” (Foucault, 2010: 69). El registro permanente de la historia también sirve para fortalecer el poder, debido a que se torna “una especie de ritual del poder: muestra que lo que hacen los soberanos y los reyes nunca es vano, nunca es inútil o nimio, nunca está por debajo de la dignidad del relato” (Foucault, 2010: 69). La historia hace memorable incluso los gestos más mínimos de un rey, inmovilizándolos como actos “monumentales”, dignos de establecerse en algo indefinidamente presente.

En tercer término, el *eje aleccionador* donde se verifica que la última función de la historia de tipo soberana es la puesta en circulación de los ejemplos, las referencias, los modelos que posibilitan determinar la validez del presente. “El ejemplo es la ley viviente o resucitada; permite juzgar el presente, someterlo a una ley más fuerte que él” (Foucault, 2010: 69). Lo glorioso del ejemplo histórico se torna ley viva, rigiendo en el fulgor de un nombre, el del soberano, que lo convoca al presente.

Bajo las diferentes formas de la historia, tanto las que se ponían en práctica en la civilización romana como en las sociedades medievales, Foucault entiende que nos encontramos con las mismas funciones básicas: “Vincular y deslumbrar, subyugar destacando obligaciones e intensificando el brillo de la fuerza” (2010: 69). Según

³⁵ Es notorio que el uso del término “genealógico” no expresa aquí el mismo contenido que hemos abordado en el capítulo precedente, como recurso de método que expone lo conflictivo inherente al poder desde una óptica confrontativa y de disputa desde una posición de sometimiento. Por el contrario, aquí la función genealógica de la narración histórica señala la prolongación de la victoria bélica como un signo positivo de la legitimidad del poder de soberanía desde la “anterioridad fundadora”.

Foucault, quien refiere a los trabajos de Georges Dumézil³⁶, ambas funciones de la historia tradicional se corresponden con los dos aspectos básicos del sistema indoeuropeo de representación del poder³⁷. El primero de ellos es el aspecto jurídico, donde el poder vincula por la obligación, el juramento, el compromiso, la ley; es decir, sujeta y adquiere obediencia en términos legales. El segundo es el aspecto prodigioso, puesto que el poder tiene, también, un papel o eficacia mágica: deslumbra, fascina, petrifica, cautiva.

La historia de la soberanía se sostiene en sus búsquedas de la antigüedad, en sus crónicas diarias, sus recopilaciones de ejemplos, siendo simultáneamente la representación del poder y su procedimiento de vigorización. “La historia es el discurso del poder, el discurso de las obligaciones mediante las cuales el poder somete; es también el discurso del fulgor por medio del cual el poder fascina, aterroriza, inmoviliza” (Foucault, 2010: 70). Hasta cierto momento bastante avanzado de las sociedades occidentales, el ejercicio de la práctica histórica, entiende Foucault, fue el de “una historia de la soberanía, una historia que se despliega en la dimensión y la *función de la soberanía*” (2010: 70, cursivas propias). Sus dos efectos políticos (atar e inmovilizar) apuntan a la sujeción, siendo el poder el fundador y el garante del orden. La historia, por su parte, es el discurso por el cual esas dos funciones que aseguran el orden ganan en intensidad y eficacia. Por este motivo, nuestro pensador la define como una *historia jupiteriana*; ya que Júpiter, el dios romano más representativo del poder, es dios de las cadenas (aspecto jurídico) y de los rayos (aspecto prodigioso) a la vez. El relato histórico, tanto de los romanos como el del medioevo, tenía la función política de ser un ritual de fortalecimiento de la soberanía.

³⁶ Georges Dumézil fue un filólogo e historiador francés (1898-1986). En 1968 publica *Mito y epopeya. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, dedicado al estudio de las sociedades y las religiones indoeuropeas a partir de la comparación de los antiguos mitos pertenecientes a numerosos pueblos de esa procedencia. Desde el análisis de los textos, Dumézil demostró que obedecían a unas estructuras narrativas similares, efectuando la traducción de una visión de la sociedad dividida en tres funciones: la función sagrada-jurídica, la función guerrera y la función de producción. Este esquema trifuncional se repite, según los estudios de Dumézil, en numerosas mitologías, que incluyen desde la sociedad de castas de la India hasta los relatos de fundación de la antigua Roma y en las instituciones sociales del antiguo régimen. Foucault ya se había referido a Dumézil en una conferencia pronunciada en la Universidad de Keiko, Japón, en octubre de 1970 con el título de “Volver a la historia”, donde retoma el análisis de Dumézil de la leyenda romana de Horacio como “el primer análisis estructural de una leyenda indo-europea” (2003b: 12).

³⁷ En palabras de Foucault, y siguiendo a Dumézil, se trata de “los dos aspectos del poder según éste se representaba en las religiones, los rituales, los mitos, las leyendas romanas y, de un modo más general, indoeuropeas” (Foucault, 2010: 69).

En conclusión, los usos de la historia por parte del poder de soberanía no tienen que ver con la parodia, como lo era en el caso de la genealogía, sino con la *autenticidad* referenciada en la “anterioridad fundadora” y la primitividad de la legitimidad del poder soberano. De modo semejante, el uso político de la historia soberana se contrapone con la pretensión de disociación genealógica, postulando en su lugar la *identidad*, la unidad del poder y la subordinación común de los individuos sometidos; es decir, tiene por función unir al pueblo con el soberano. Por último, a diferencia del sacrificio del sujeto universal de conocimiento que exigía la genealogía, la historia de este tipo postula la *verdad soberana*, sostenida en la relación asimétrica que se reactualiza mediante la ceremonia, el ritual y el relato que refuerzan el poder soberano.

Podemos cerrar la exposición del uso soberano del discurso histórico reponiendo la síntesis que hace Castro de lo que considera una genealogía del discurso histórico moderno. Lo que tenemos en *Defender la sociedad*, según este intérprete, es el esfuerzo de Foucault por oponer la historia jupiteriana al discurso de la guerra de razas, donde la primera

“era concebida como un ritual de fortalecimiento de la soberanía. Por un lado, narrando la historia de los reyes, de los potentes y de sus victorias, liga jurídicamente a los hombres con el poder por la continuidad de la ley; por otro lado, narrando ejemplos y proezas, fascina y atrae” (Castro, 2004: 18).

La doble función de la historia jupiteriana se expresa como el relato del derecho y la legitimidad del poder soberano e intensificación de su gloria, como modo de validación de las instituciones y funciones estatales.

CAPÍTULO 3. HOBBS, LEGITIMACIÓN DE LA SOBERANÍA Y DESARTICULACIÓN DE LA HISTORIA

Tal como hemos señalado en el capítulo precedente, en *Defender la sociedad* Foucault se detiene en el análisis de las teorías modernas del poder, principalmente en el poder de soberanía como concepción jurídica del poder. Veremos cómo frente a este planteo -que Foucault asocia a la matriz del pensamiento filosófico hobbesiano- nuestro pensador buscará contraponerle una representación del poder que opera en una lógica diferente. Esta no será otra más que aquella indicada bajo la denominación de “hipótesis Nietzsche”, entendiendo el poder como una relación de fuerza en sí misma y, por lo tanto, susceptible de ser examinado a partir de elementos propios de la guerra. Dentro de los objetivos de este capítulo, la intención será examinar, siguiendo a Foucault, la relación del pensamiento filosófico-jurídico de Hobbes con la cuestión de la guerra. La reflexión de Foucault en torno al tratamiento hobbesiano de la guerra le permitirá arribar, finalmente, a lo que denomina “historicismo político”, como un *uso político de la historia* opuesto a la historia jupiteriana que hemos descripto.

El objetivo central de Foucault en *Defender la sociedad*, tal como lo explicita al final de la primera clase del curso, es emprender el análisis del poder en términos de guerra, de lucha, de combate, es decir, siguiendo la hipótesis Nietzsche (2010: 31). Como afirma Gros, si bien se advierte que “las relaciones de poder debían ser pensadas en términos de estrategias, tácticas, relaciones de fuerza (...), lo que Foucault va a desplegar en este curso no es una *teoría* del poder” (2007: 106, cursiva original); sino una recusación del modelo único, jurídico, de concepción del mismo. Según el rastreo histórico de Foucault, el tipo de análisis que comprende al cuerpo social como estando conformado por dos grupos heterogéneos, *opuestos y en combate*, comenzó a formularse entre fines del siglo XVI y principios del siglo XVII, ubicando a la guerra como analizador de las relaciones de poder. Es en tal contexto de indagación que Foucault introduce la pregunta por la noción de guerra en el pensamiento hobbesiano. Fue Hobbes, precisamente, quien “situó la relación de guerra en el fundamento y el principio de las relaciones de poder” (Foucault, 2010: 87). Haciendo una relectura de Hobbes, Foucault señala que para éste, detrás de la paz garantizada por la ley establecida por el Estado, por el Leviatán, se encuentra “la guerra más general de todas, la que se despliega en todos los momentos y todas las dimensiones” (2010: 87); es decir,

“la guerra de todos contra todos” en la condición natural del hombre (Hobbes, 2014: 102).

EN TORNO AL ESTADO DE GUERRA Y LA GUERRA CIVIL

La exploración de la guerra en Hobbes como noción clave en la comprensión de las relaciones de poder ya había tenido lugar en el pensamiento foucaulteano, en la clase del 10 de enero de 1973 del curso titulado *La sociedad punitiva*. El propósito del análisis de Foucault estaba centrado, en ese entonces, en señalar la ausencia de similitud entre la guerra civil y la guerra de todos contra todos hobbesiana. En Hobbes ambas nociones son perfectamente equiparables, en tanto que la guerra civil es uno de los ejemplos a considerar por el autor inglés para concebir los rasgos propios de la conflictividad natural: “cuando no exista no un poder común que temer, (...) el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil” (Hobbes, 2014: 104). Sin embargo, Foucault interpreta que el estado de guerra hobbesiano no puede ser asumido como una etapa primitiva o arcaica de la historia de la humanidad; careciendo de “estatus de universalidad histórica” (2016a: 43), impidiendo que sea asociado a lo históricamente determinado de toda guerra civil³⁸.

La imposibilidad de la identificación entre ambos conceptos radica en los rasgos propios de la guerra de todos contra todos caracterizados por Hobbes, frente a los cuales Foucault efectúa un contraste distintivo. En el pensamiento hobbesiano, lo que está en juego es la *dimensión natural de los hombres*, en tanto *individuos* enfrentados en su relación con otros iguales a sí. Producto de la premisa de su igualdad originaria y de la desconfianza recíproca (Hobbes, 2014: 100-101), cada individuo natural es permanente portador de una *potencial relación belicosa* que lo enfrente contra todo otro individuo. Ante la falta de certezas en torno a la posesión de los recursos o el goce de los mismos, los individuos entran en una “lógica de competencia” que los conduce a una conflictividad ineludible. La segunda dimensión de la guerra de todos contra todos es la

³⁸ Sobre el problema de la “historicidad” del estado de naturaleza en Hobbes, podemos señalar que en la propia descripción hobbesiana se encuentra la siguiente afirmación: “Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, *yo creo que nunca ocurrió generalmente así*, en el mundo entero” (2014: 103, cursivas propias). Sin embargo, en la referencia a América empleada como ejemplo por Hobbes, el mismo señala que “existen varios lugares donde viven *ahora* de ese modo” (2014: 104, cursivas propias); con lo que la objeción a la historia y el planteo del estado de naturaleza como mera abstracción teórica quedaría desestimado.

que deriva de la “desconfianza”, la cual lleva a “que uno de los combatientes perpetuos se imponga a los otros gracias a (...) un incremento de poderío” (Foucault, 2016a: 44). Es la situación que en Hobbes puede ser descrita como el *dominio preventivo* de sus semejantes (2014: 101), práctica a la que se ve obligado cada individuo en estado de naturaleza, a fin de preservar su autoconservación. Esto es, según la observación foucaulteana, lo que hace ingresar a los hombres en un *sistema de signos y marcas* que insta en sus relaciones la presencia visible del poder (2016a: 44); tematizado por Hobbes bajo la órbita de la “gloria” como voluntad de imponer la reputación del poderoso³⁹.

En la reconstrucción foucaulteana de Hobbes, la competencia, la desconfianza y la gloria, “son las tres dimensiones, íntegramente individuales, que constituyen la guerra universal de todos los individuos contra todos los individuos” (2016a: 45). El estado de guerra se revela esencial para el individuo, al punto tal que, como indica Hobbes, los hombres no obtienen su seguridad reuniéndose simplemente en grupos, siempre que no exista un poder capaz de imponerse por sobre todos. Ni la conjunción de individuos y familias, ni un gran número reunido en multitud, conducen a escapar de la guerra, ya que “si sus acuerdos están dirigidos según sus particulares juicios y particulares apetitos, no puede esperarse de ello defensa ni protección (...) contra ofensas mutuas” (Hobbes, 2014: 138). Por lo tanto, el pensamiento político hobbesiano entiende que únicamente el orden civil producto de la institución pactada de un soberano puede ponerle fin a la guerra de todos contra todos. Ésta “sólo cesa a partir del momento en que el soberano se constituye efectivamente gracias a esa transferencia de poder [de los individuos pactantes]” (Foucault, 2016a: 45). De modo contrario, la pérdida de poder del soberano reconduce nuevamente al estado de guerra, puesto que cuando:

“en una guerra (exterior o intestina) los enemigos logran una victoria final, de tal modo que (...) no existe ulterior protección de los súbditos (...), entonces el Estado queda DISUELTO, y cada hombre en libertad de protegerse a sí mismo por los expedientes que su propia discreción le sugiera” (Hobbes, 2014: 273).

Así, en Hobbes se entiende que la guerra civil es lo que disgrega el poder soberano, dirigiendo a los individuos a retornar a la condición de naturaleza de la guerra de todos contra todos. Es precisamente esta última idea la que Foucault busca interpelar. Para él,

³⁹ La caracterización del estado de naturaleza como un “escenario” de enfrentamiento de signos, marcas y representaciones calculadas, será retomado por el propio Foucault en la Clase del 4 de febrero de 1976, en *Defender la sociedad* (Foucault, 2010: 89). Volveremos a esto más adelante, en este mismo capítulo.

lo que tenemos en Hobbes es la guerra de todos contra todos como la condición de posibilidad inicial para la constitución del soberano, a la vez que la guerra civil se presenta como el “estado terminal” del mismo. Tal como lo señala Hobbes en la descripción introductoria de la naturaleza del Leviatán como hombre artificial, si la sedición es comparable a la enfermedad del cuerpo político, la *guerra civil* lo es a su *muerte* (2014: 3). En Hobbes, entonces la conceptualización de la guerra se asienta en relaciones entre individuos, anteriores a la constitución del poder político. Se verá que, como indica Nosetto, “contra esta doble caracterización de la guerra en términos de individualismo y de exterioridad respecto del poder político, Foucault argumenta que la guerra civil es una guerra eminentemente colectiva e inmanente al poder político” (2013a: 38).

A la equiparación de la guerra civil como resurgimiento del estado de guerra natural hobbesiano, Foucault le opone una concepción distinta a partir de tres características contrastantes. En primer lugar, la guerra civil es siempre un *enfrentamiento histórico concreto de componentes colectivos*; y no, como pretendía Hobbes, un enfrentamiento virtual o potencialmente belicoso entre individuos en una presunta condición natural. De este modo, “la guerra civil siempre nace, se desarrolla y se ejerce (...) a través de masas, elementos colectivos y plurales” (Foucault, 2016a: 46); ya sean grupos religiosos, comunidades lingüísticas, etnias, clases, etc. Como consecuencia, se hace notorio que la guerra civil de ningún modo puede tratarse de un modo de relaciones naturales entre individuos en tanto tales.

En segundo término, la guerra civil no sólo implica el enfrentamiento sujetos colectivos, sino que aparece como un *operador de subjetivación política* (Blengino, 2018: 31-32). Esto significa que la guerra civil dispone los elementos colectivos en lucha, siendo “el proceso a través del cual y por el cual se constituyen una serie de nuevas colectividades inexistentes antes de ella” (Foucault, 2016a: 46). Es *en* la guerra civil, y no de manera previa, que se conforman las identidades colectivas en conflicto; puesto que se produce la identificación con alguna de las posiciones combatientes que aglutina a los integrantes de los bandos.

Por último, en tercer lugar, la guerra civil no es una situación anterior a la constitución del poder como algo natural o pre-civil, ni exterior al mismo como marca de su interrupción o desaparición. Para Foucault sólo hay guerra civil “en el elemento del poder constituido; se despliega para conservar o conquistar el poder, para

confiscarlo o transformarlo” (2016a: 47). Como señala Blengino, en tanto que la guerra civil es un *factum* histórico, su facticidad “permite pensar históricamente las relaciones de poder en las sociedades, así como las tácticas y estrategias políticas que las organizan” (2018: 32). De este modo, la guerra civil no es simplemente aquello que destruye el poder constituido, sino que lo “duplica” suscitando un poder enteramente diferente que siempre se apoya en el ya instituido, disputando su predominio⁴⁰.

Tal como lo condensa el propio Foucault, “la guerra civil no puede considerarse en ningún caso como algo exterior al poder, algo que éste interrumpa, sino como matriz dentro de la cual los elementos de poder actúan, se reactivan, se disocian” (2016a: 49). Por esto mismo es que la guerra civil obsesiona al poder establecido, atravesándolo como *una amenaza que debe ser conjurada* por medios como la vigilancia, la posesión de la fuerza armada, etc.⁴¹. Foucault concluye, entonces, que en tanto que “el ejercicio cotidiano del poder debe poder considerarse como una guerra civil” (2016a: 50), debido a que pone en juego las estrategias y recursos necesarios para socavar la posibilidad de irrupción de un bando rival que “duplica” y dispute el poder mismo. En contraste con la posibilidad de pensar la guerra únicamente como un efectivo enfrentamiento entre bandos, lo que Foucault propone es pensar que el ejercicio del poder, en este caso el de soberanía, implica el despliegue de elementos propios de la guerra para contener y evitar la irrupción de un enfrentamiento concreto. Podríamos decir que, según esta clave interpretativa, el poder hace la guerra de manera unidireccional para impedir que la misma se desate en todo el cuerpo social. Es esta misma la que resuena en *Vigilar y castigar*, cuando Foucault expone el poder de soberanía como

“un poder que se afirma como *poder armado*, y cuyas funciones de orden, en todo caso, no están enteramente separadas de las *funciones de guerra*; (...) un poder para el cual la desobediencia es un acto de hostilidad, un comienzo de

⁴⁰ Podemos señalar que dicha “duplicación del poder” en la guerra civil se inscribe dentro de la lógica foucaultea de la resistencia. Como puede observarse en la entrevista de 1977 con Jacques Rancière para la revista *Les Revoltes logiques*, titulada “Poderes y estrategias”, Foucault establece que “no existen relaciones de poder sin resistencias; que éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real” (1992d: 181). Por eso mismo, la guerra civil como forma de la resistencia es contemporánea e integrable a las estrategias de poder.

⁴¹ Veremos que sobre esta idea de la necesidad de *conjurar* la guerra civil o, más precisamente, el discurso sobre la guerra civil como operador político contra la soberanía, es que -según la reposición foucaultea- despliega sus instrumentos jurídico y filosóficos el pensamiento político hobbesiano (Foucault, 2010: 108).

sublevación, que no es en su principio muy diferente de la *guerra civil*” (2002a: 62, cursivas propias).

Es por esta dimensión bélica del poder soberano que, según Foucault, debe ser rechazada la versión hobbesiana del Leviatán como expulsión de la guerra del orden civil soberano. El motivo central de esto último está en el hecho de que la guerra civil se libra en torno al poder y sus instrumentos, así como también contra el poder mismo a fin de derrocarlo o servirse de él. Es debido a tales observaciones que Foucault niega que el poder sea lo que suprime la guerra civil, sino que es aquello que la prolonga; es decir que “la política es la continuación de la guerra civil” (2016a: 50)⁴².

Como comenta Blengino al respecto, “la guerra civil es una relación histórica de poder que (...) permite explicar el carácter polemógeno de las identidades políticas” (2018: 32). La apertura a la subjetivación política que genera la guerra civil dentro de la lógica del poder le posibilita a Foucault identificar y señalar una serie de procedimientos propios de esta forma de enfrentamiento bélico. El primero de ellos es la *apropiación de elementos del poder*: “en la guerra civil unas cuantas unidades colectivas, grupos, toman ciertos fragmentos del poder, no para abolirlos (...) sino, al contrario, para reactivarlos” (Foucault, 2016a: 47); elementos tales como motines de subsistencia, viejos reglamentos, etc. Aquí se puede observar que la guerra civil no opera al margen del poder, sino usurpando y reteniendo algunos de los recursos y componentes del Estado –y sus códigos de funcionamiento jurídico– para disputar la vigencia del poder. Foucault describe como segundo procedimiento de la guerra civil a la *inversión de los mecanismos*, donde la lógica de los levantamientos es el ejercicio de las relaciones de poder en otro sentido, revirtiendo el rumbo de actuación de la justicia. En la guerra civil se altera interpretación de los instrumentos y engranajes estatales en función de intereses estratégicos de los sectores en pugna. Como lo describe el propio Foucault, en tales movimientos de motín determinados actos de violencia política

⁴² Puede verse que ya en 1973 Foucault concibe la idea de la posibilidad de invertir el célebre aforismo de Clausewitz. Sin mencionarlo, Foucault repone y tuerce su argumento en *Vigilar y castigar* cuando afirma que “Es posible que la guerra como estrategia sea la continuación de la política. Pero no hay que olvidar que la “política” ha sido concebida como la continuación, si no exacta y directamente de la guerra, al menos del modelo militar como medio fundamental para prevenir la alteración civil” (2002a: 172). En el curso de 1976, *Defender la sociedad*, Foucault sí explicita su referencia a Clausewitz en las clases del 7 y el 21 de enero; de las cuales nos ocuparemos más adelante.

“fueron una suerte de justicia al revés, es decir, la reconstitución de un tribunal” (2016a: 48)⁴³.

En tercer lugar, Foucault remite al procedimiento de la *reactivación de formas antiguas*, haciendo emerger protestas de una manera correspondiente con los intereses y la idiosincrasia de los rebeldes; es decir, recuperando códigos y legislaciones de antaño (incluso en el lenguaje propio de los subyugados) que le otorguen validez y legitimidad “formal” a la propia guerra civil. El cuarto procedimiento de esta forma bélica enumerado por Foucault es la *activación de símbolos del poder*, poniendo en escena las representaciones del propio poder disímil al establecido. Puede encontrarse en los fenómenos de levantamiento “la efectuación, la activación de los símbolos mismo del poder” (Foucault, 2016a: 48). Por tanto, es propio de la guerra civil movilizar determinadas actuaciones, imágenes, insignias y emblemas que identifican al bando en combate a fin de explicitar y consolidar la identidad del sujeto colectivo que encarna el enfrentamiento bélico. En último lugar, el quinto procedimiento de la guerra civil es la *efectuación de un mito del poder*, el cual tiene una función organizadora dentro del movimiento popular, colectivo, que carece de centralización; es “la puesta en escena de un poder vacante, un poder mítico que atravesó y moldeó al mismo tiempo todo ese discurso” (Foucault, 2016a: 49)⁴⁴.

DE LA GUERRA PRIMITIVA A LA CONQUISTA

Si bien en estos procedimientos propios de la guerra civil ya se encuentra presente cierta remisión y utilización del pasado como instrumento de combate, será puntualmente en *Defender la sociedad*, en 1976, donde Foucault desarrolle con mayor precisión la dimensión política del rescate y la reelaboración de los saberes de las luchas

⁴³ En un texto de 1972 publicado en la revista *Les Temps Moderns* titulado “Sobre la justicia popular. Debate con los maos”, Foucault explora la idea de que “el tribunal no es algo así como la expresión natural de la justicia popular, sino que más bien tienen por función histórica recuperarla, dominarla, yugularla, inscribiéndola en el interior de las instituciones características del aparato del Estado” (1992f: 49).

⁴⁴ Puede notarse rápidamente que estas tres últimas operaciones -la reactivación de formas antiguas, la activación de símbolos y la efectuación de un mito- ponen en juego elementos vinculados con el saber histórico sumamente diferente que aquel con el que se manejaba el poder de soberanía en la lógica de la *historia jupiteriana*. Más precisamente, podríamos señalar que emergen principios de comprensión de los hechos históricos que pretenden invertir las relaciones de poder, apelando a una justicia parcial sustentada en su propia legitimidad de antaño.

históricas como recurso de las diversas fuerzas en pugna⁴⁵. Este es, desde nuestra interpretación, el punto clave y la apuesta de la propuesta foucaultiana en el desarrollo del curso de 1976, para el cual vuelve a retomar el análisis de la elusión hobbesiana de la guerra y la historia fáctica.

Retomando la consideración acerca de Hobbes como el pensador moderno de la guerra, y a fin de rechazar tal caracterización, en la clase del 4 de febrero de 1976 Foucault encara nuevas reflexiones sobre el uso hobbesiano de la noción de “guerra de todos contra todos”. Además de situarla en el nacimiento del Estado, en el pensamiento hobbesiano ésta opera como trasfondo mismo de la institucionalidad política. Foucault señala que en la argumentación de Hobbes, éste constantemente ve a la guerra amenazar y brotar en los intersticios, los límites y las fronteras del mismo Estado ya constituido. Por este motivo, Foucault afirma que en el planteo hobbesiano “aun después de la constitución del Estado, *la guerra amenaza* y está presente” (2010: 87, cursivas propias)⁴⁶. Interesado en el desarrollo político del pensamiento hobbesiano, Foucault se pregunta por dos cuestiones que entiende complementarias entre sí: en primer lugar, cómo se caracteriza en Hobbes esa guerra primigenia, previa al Estado y a la que éste tiene la misión de poner término; y en segundo término, de qué modo tal guerra engendra al Estado y cuáles son sus efectos sobre su constitución.

El análisis de la primera cuestión lleva a Foucault a indicar que la guerra primitiva, propia del estado de naturaleza hobbesiano, “es una guerra de igualdad, nacida de la igualdad y que se desenvuelve en elemento de ésta” (2010: 88). Foucault explica que la guerra es el efecto inmediato de una “no diferencia” o, a lo sumo, de diferencias insuficientes. Esto se debe a que, en el caso de haber efectivamente grandes

⁴⁵ En *Los Anormales*, el curso del Collège de France de 1975, Foucault recupera brevemente la figura de Hobbes para señalar, a modo de hipótesis, que después de Revolución Inglesa del siglo XVII se dio una reformulación de toda una teoría jurídico política de la soberanía que permitía distinguir los buenos y los malos regímenes políticos, no sólo descifrando ejemplos pasados y remotos sino también para criticar o descalificar los regímenes vigentes (Foucault, 2007b: 145). Inmediatamente después, Foucault propone pensar que “Luego de la Revolución Francesa de fines del siglo XVIII, (...) el discriminante político del pasado y la actualidad fue menos el análisis jurídico político de los regímenes y los Estado que *la historia misma*” (2007b: 146, cursivas propias). Sobre el uso de la historia en el contexto de la Revolución Francesa, volveremos en el capítulo 5.

⁴⁶ De ahí que, en *Vigilar y castigar*, Foucault sostiene que “Si hay una serie política-guerra que pasa por la estrategia, hay una serie ejército-política que pasa por la táctica. Es la estrategia la que permite comprender la guerra como una manera de conducir la política entre los Estados; es la táctica la que permite comprender el ejército como un principio para mantener la *ausencia de guerra en la sociedad civil*” (2002a: 173, cursivas propias). Podemos entender que la necesidad del Leviatán de disponer de un poder soberano absoluto, responde a la pretensión de sofocar la guerra amenazante y garantizar su ausencia en el cuerpo civil.

diferencias (manifiestas y claramente irreversibles) entre los individuos naturales, se torna evidente que la guerra quedaría bloqueada de inmediato. El motivo de esto radica en el hecho de que una inalterable desigualdad de poder entre los individuos, haría de la condición natural una situación con dos posibles variables: un enfrentamiento efectivo entre el fuerte y el débil, donde el desarrollo un combate real tendría como resultado la victoria del primero producto de su fuerza; o bien, una renuncia de antemano de parte del débil, al advertir y comprobar su debilidad (Foucault, 2010: 88). Si hubiera diferencias naturales marcadas, entiende Foucault, no habría guerra; por el contrario, al tratarse de disparidades tenues, de “igualdades”, lo único que puede concluirse de la premisa de Hobbes es la guerra de todos contra todos. Así, por tanto, Foucault sugiere que de haber efectivamente desigualdades entre los individuos, nos encontraríamos con la “diferencia pacífica” (2010: 88) que suprimiría el carácter continuo y permanente de la condición de guerra.

En consecuencia, en la condición natural de no diferencia, de “diferencia insuficiente”, el débil nunca renuncia al combate y el fuerte jamás lo es de un modo suficiente como para tener garantías de su propia tranquilidad y seguridad. Tal indiferenciación natural crea incertidumbres, riesgos, desconfianzas; así como también la constante voluntad y predisposición de enfrentamiento de ambas partes. Es por este motivo que Foucault afirma que “el carácter aleatorio en la relación de fuerzas primitiva crea el estado de guerra” (Foucault, 2010: 89). ¿A qué refiere con exactitud el “estado de guerra” hobbesiano? La explicación foucaulteana muestra que el débil no va a renunciar a la guerra, puesto que estima que no está lejos de su alcance revertir su condición de “inferioridad”; mientras que el fuerte –que va a procurar evitarla– sólo puede lograrlo bajo la condición de mostrarse dispuesto a entrar en combate y sin manifestar la intención de renunciar a la batalla. Por lo tanto, continúa el argumento foucaulteano, el fuerte *actuará* de manera tal que al débil lo asalten las dudas sobre su propia fuerza, renunciando a la guerra, motivado por la manifestación del fuerte que enfatiza no estar dispuesto a descartarla.

Es así como Foucault entiende que el tipo de relaciones que se entablan en el estado de naturaleza hobbesiano, en realidad, se componen de la articulación de tres series de elementos: las representaciones calculadas de las fuerzas ajenas, las manifestaciones de voluntad de hacer la guerra, y las tácticas de intimidación

entrecruzadas (2010: 89)⁴⁷. Esto implica que, para Foucault, el estado descrito por Hobbes *no es* un enfrentamiento directo de fuerzas reales que se exhiben con una brutalidad natural. En esta clave de lectura, lo que se enfrentan no son efectivamente las armas y los poderes de los individuos, ya que “en la guerra primitiva de Hobbes no hay batallas, no hay sangre, no hay cadáveres” (Foucault, 2010: 89); sino que, por el contrario, lo que se configura es la articulación de *representaciones, manifestaciones y signos* trenzados que los individuos se exhiben mutuamente. Foucault dice que tal condición, en lugar de caracterizarse por una agresividad y una brutalidad primitiva, es una suerte de “teatro de las representaciones intercambiadas” (2010: 89), donde cada individuo está en una relación de temor temporalmente indefinida. Si ponemos en consideración que, en el capítulo XVI de *Leviatán*, Hobbes afirma que “una *persona* es lo mismo que un *actor* (...); y *personificar* es *actuar o representar* a sí mismo o a otros” (2014: 132, cursivas originales), la lectura foucaultiana del estado de guerra de todos contra todos como una forma de teatralidad recíproca resulta sumamente pertinente⁴⁸.

La consecuencia extraída por la reflexión foucaultiana es que *en Hobbes no hay realmente guerra*, y, por eso mismo, el estado de guerra hobbesiano no puede aparecer jamás caracterizado como un estado de salvajismo brutal. Ese estado de guerra es “una especie de diplomacia infinita de rivalidades que son naturalmente igualitarias” (Foucault, 2010: 90). Es por esto mismo que el propio Hobbes diferencia entre el estado de guerra y la guerra propiamente dicha. El primero es presentado como el lapso de tiempo en que persiste la voluntad de los individuos de enfrentarse en la batalla y combatir a causa de no tener certezas de paz; sin embargo, en éste no están en juego las fuerzas mismas desplegándose de modo concreto, sino la *voluntad manifiesta* de librar la guerra. En palabras de Hobbes, “la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no haya seguridad de lo contrario” (2014: 102). Por este motivo, al no ser un enfrentamiento

⁴⁷ Blengino señala que “tal estado de cálculo constituiría la condición de posibilidad para la realización de un pacto previo a que la guerra efectiva se desate” (2018: 61). El problema de la posibilidad de efectuar el pasaje de una condición natural y belicosa a una situación de civilidad y paz, se explicaría entonces por la ausencia de un conflicto efectivo entre los individuos naturales.

⁴⁸ En el “Resumen del curso”, Foucault afirma que debe descartarse la “falsa paternidad” de Hobbes como teórico de la guerra en tanto matriz explicativa de lo político. “Lo que éste llama la guerra de todos contra todos no es en modo alguno una guerra real e histórica sino un juego de representaciones por el cual cada uno mide el peligro que cada uno de los demás representa para él, estima la voluntad de combatir que tienen los otros y calibra el riesgo que él mismo correría si recurriera a la fuerza” (Foucault, 2010: 243).

directo de fuerzas, Foucault entiende que “no es una fase que el hombre abandona definitivamente el día que nace el Estado” (2010: 90). Es, desde la óptica foucaultea, una especie de *fondo permanente* que nunca cesa de funcionar, incluso aun cuando se constituyan instituciones civiles y políticas. Por lo tanto, Foucault comprende que, en definitiva, “en Hobbes *no hay guerra* en el punto de partida” (2010: 90, cursivas propias), pues sólo hay *estado* de guerra.

Desentrañada la cuestión de la guerra primitiva, Foucault indaga el modo en que, en el pensamiento político de Hobbes, dicho estado de guerra engendra el Estado y la soberanía. Para ello, Foucault recuerda el final del capítulo XVII del *Leviatán* en el cual Hobbes establece una distinción entre dos categorías de soberanía: la de *institución* y la de *adquisición* (Hobbes, 2014: 141). En el caso del “Estado por institución”, tal como lo expone Hobbes, los hombres que se encontraban *en estado natural de guerra*, conceden voluntariamente a un tercero no pactante el derecho de representarlos de manera total e íntegra bajo el esquema de la autorización fundada en la relación autor-actor (Hobbes, 2014: 132-133). Para Foucault no estamos en presencia de una mera transferencia de derechos o poderes, sino, precisamente, de la articulación de una representación plena. “No se trata de una relación de cesión o delegación de algo perteneciente a los individuos, sino de una representación de los individuos mismos” (Foucault, 2010: 91). De esta manera, los individuos autores del pacto, representados de modo pleno por el actor erigido, están presentes en su representante. El soberano instituido está modelado exactamente sobre los individuos pactantes, no fuera de ellos⁴⁹. Foucault señala que el resultado es la conformación de una individualidad fabricada, pero no por ello simplemente ficticia, sino que es una individualidad real. En consecuencia, Foucault entiende que, en este caso, en la lógica de la soberanía por institución, entonces, “no hay más que el juego de la voluntad, el pacto, y la representación” (2010: 91). La serie voluntad-pacto-representación explica, por tanto, el procedimiento de *institución* del Estado procedente de la condición natural del estado de guerra.

En el caso del “Estado por adquisición”, es Hobbes mismo quien establece la distinción respecto a la modalidad anterior, siendo éste el modo de alcanzar el poder soberano cuando un hombre “por *actos de guerra* somete a sus enemigos a su voluntad,

⁴⁹ Carl Schmitt ha señalado que la portada de la primera edición inglesa del *Leviatán* genera una impresión excepcional producto del grabado al que describe como “un hombre gigantesco, *compuesto de innumerables hombres pequeños*, tiene en el brazo derecho una espada y en el izquierdo un báculo episcopal que protege una ciudad pacífica” (2002: 15, cursivas propias).

concediéndoles la vida a cambio de esa sumisión” (2014: 141, cursiva propias). Foucault entiende que en este caso resulta indudable que la soberanía se funda en relaciones de fuerzas reales, históricas e inmediatas; puesto que, tal como lo expresa el propio Hobbes, “un *Estado por adquisición* es aquel en que el poder soberano se adquiere por la fuerza” (2014: 162, cursiva original). Aquí la evocación ya no es a un supuesto e hipotético estado de guerra primitivo, sino realmente una batalla efectiva: dos Estados, dos ejércitos, dos bandos en guerra, donde uno es concretamente vencido por el otro. Es así que lo que tenemos, entonces, es un ejército derrotado en la batalla y, como consecuencia, una soberanía destruida. Como lo expresa Foucault, “llegamos, por fin, a lo que buscábamos desde el principio, es decir, *una verdadera guerra*, con una verdadera batalla, una verdadera relación de fuerzas” (2010: 91, cursivas propias). Es aquí donde nos encontramos con la presencia de vencedores y vencidos, donde estos últimos quedan a merced de las disposiciones de quienes se alzaron con la victoria. Foucault plantea una serie de escenarios posibles tras la consumación de la guerra: por un lado, si los vencedores matan y aniquilan a los vencidos, la soberanía del Estado derrotado es destruida inmediatamente, puesto que desaparecen los individuos que lo componían. Por otro lado, en cambio, en el caso de que el ejército vencedor dejara con vida al bando derrotado, se abren dos alternativas: la primera opción es que los vencidos se subleven contra los vencedores, reanudando la guerra y asumiendo el riesgo concreto de morir, con el objetivo de revertir la relación de fuerzas y tornarse vencedores, y así reconquistar el poder temporalmente perdido; o, la segunda variable es que no reinicien el enfrentamiento y acepten brindarle obediencia a los vencedores, sometiéndose a sus normas.

En este último caso, Foucault afirma que evidentemente “nos encontramos en una *relación de dominación*, fundada en su totalidad en la guerra y la prolongación de sus efectos en la paz” (2010: 92, cursivas propias). Sin embargo, no es lo que sucede en el registro hobbesiano, puesto que -aclara Foucault- en Hobbes no estamos en el orden de la dominación sino en el de la soberanía, debido a que los vencidos prefieren preservar la vida y aceptar la obediencia, reconstituyendo una soberanía y haciendo de sus vencedores sus representantes. De este modo, “la derrota no funda una sociedad de dominación (...) al margen del derecho” (Foucault, 2010: 92); sino que al prevalecer el miedo, al predominar la voluntad de preferir la vida a la muerte, se abre la puerta del orden de la soberanía, de “una soberanía que es tan jurídica y legítima como la

constituida según el modelo de la institución y el acuerdo mutuo” (Foucault, 2010: 92). La reconstrucción foucaulteana es certera respecto de la posición de Hobbes, quien en el capítulo XX del *Leviatán* afirma:

“No es, pues, la victoria la que da el derecho de dominio sobre el vencido, sino su propio pacto. Ni queda obligado porque ha sido conquistado, es decir batido, apresado o puesto en fuga, sino porque comparece y se somete al vencedor” (2014: 165)

Debido a que aquí los vencidos se sujetan a aquel a quien temen producto de su propio acuerdo, el resultado es una relación de soberanía de una legitimidad idéntica a la del Estado por institución⁵⁰. El pacto de soberanía se muestra, entonces, como la forma de ocultar el asunto de la dominación, es decir, del poder que ejercen los vencedores sobre los vencidos; así, este pacto “sería el fundamento y la condición de posibilidad para legitimación de la moderna soberanía estatal que, a través de la mediación del derecho, se postulará como una tercera instancia por sobre las partes del conflicto” (Blengino, 2018: 61).

La argumentación foucaulteana recupera de Hobbes una tercera forma de soberanía, muy próxima a la de la adquisición, que es la que une a un niño a sus padres; el denominado dominio paternal⁵¹. Debido a que en ningún caso puede vivir sin la protección de sus padres, el niño espontáneamente va a obedecer a sus padres durante años, sin que tenga que formular su voluntad de manera demasiado explícita, puesto que de ellos depende su vida. Para el Hobbes de Foucault, no hay diferencia entre el consentimiento del niño (que no es necesariamente expreso o “contractual”) a la soberanía de los padres para conservar su vida, y la aceptación de obediencia por parte de los vencidos en el campo de batalla. Foucault entiende, por tanto, que “lo decisivo en la constitución de la soberanía no es la calidad de la voluntad y ni siquiera su forma de expresión o su nivel” (2010: 93). Para que haya soberanía es preciso que haya una determinada “voluntad radical” de querer vivir, incluso cuando no pueda concretarse sin la voluntad de otro. Es una voluntad fundante de la soberanía que se encuentra

⁵⁰ En el “Resumen del curso”, Foucault afirma que “La soberanía —ya se trate de una “república de institución” o de una “república de adquisición”— no se establece por obra de una dominación belicosa sino, al contrario, por un cálculo que permite evitar la guerra” (2010: 243). Los derechos del soberano no varían en un caso u otro (Hobbes, 2014: 162), puesto que la legitimidad del poder se funda en ambos casos en la voluntad de los pactantes.

⁵¹ En el capítulo XX del *Leviatán*, Hobbes afirma respecto de este que “No se deriva de la generación en el sentido de que el padre tenga dominio sobre su hijo por haberlo procreado, sino *por el consentimiento del hijo*, bien sea expreso o declarado por otros medios suficientes” (2014: 163, cursivas propias).

estrechamente ligada al miedo a la muerte: tanto en el Estado *por institución* como en aquel *por adquisición* se pacta por temor; sin embargo, mientras en el primero se trata de una relación entre iguales que se atemorizan y amenazan mutuamente en la condición natural del estado de guerra, en el segundo lo que tenemos es una relación disimétrica entre vencedores y vencidos producto de una guerra fáctica.

En consecuencia, la conclusión foucaulteana es que “la soberanía no se forma jamás desde arriba, es decir, por una decisión del más fuerte, del vencedor o los padres. Se forma siempre por abajo, por la voluntad de quienes tienen miedo” (2010: 93). El esquema que se replica en todos los casos hace aparecer siempre la misma serie de elementos en juego: voluntad – miedo – soberanía. Así las cosas, el resultado de la guerra, del enfrentamiento armado, la determinación de vencedores y vencidos, se torna irrelevante a fin de establecer los derechos y el poder del soberano; ya no es necesario remitir el poder de soberanía a la “*anterioridad fundadora*” de la conquista como lo hacía el discurso histórico jupiteriano, sino simplemente dar cuenta de la voluntad pactante de los súbditos. Para Foucault, entonces, Hobbes *no es el teórico de las relaciones entre la guerra y el poder político*. Antes bien, éste parece haber tenido la intención de *eliminar la guerra como realidad histórica*, como génesis fáctica de la soberanía. En el pensamiento político hobbesiano pareciera que la guerra propiamente dicha es “indiferente” a la constitución de la soberanía; de hecho Foucault entiende que, en términos precisos, “la constitución de la soberanía ignora la guerra” (2010: 93). En el discurso de Hobbes no es la guerra la engendra los Estados y, por lo tanto, no se transcribe ni continúa en el orden civil, sino que el soberano es la autoridad que efectiviza la paz. En síntesis, “para Hobbes, lo que funda el Estado y le da su forma es la no-guerra” (Foucault, 2010: 243).

A partir de este punto, Foucault -como en 1973- vuelve a reflexionar sobre los procedimientos propiamente bélicos, por contraste a la operación de neutralización hobbesiana de la guerra. Dentro de este objetivo se enmarca la pregunta foucaulteana por el adversario contra el cual Hobbes dirigía la obstrucción de la guerra como principio del Estado. La respuesta a la que Foucault arriba es que, en el siglo XVII, Hobbes tenía un “contrincante estratégico” a combatir, al cual quería eliminar y hacer imposible: éste no es otro que el saber histórico en la lucha política, es decir, la *utilización política* de cierto *saber histórico* concerniente a las guerras, las invasiones, las conquistas, y sus efectos en las leyes e instituciones que aparentemente regulan el

poder. La lectura foucaulteana postula la idea de que Hobbes pretende suprimir el hecho de la conquista como factor explicativo del poder político; así como también la utilización, en el discurso histórico y en la práctica política, del problema de la conquista; es decir, “cierta manera de hacer funcionar el saber histórico en la lucha política” (2010: 94)⁵². Para Foucault, por tanto, el factum de *la conquista* y el tipo de discursos que le es correlativo, se revela como el adversario invisible del Leviatán⁵³. El asunto problemático de la invasión y el sometimiento bélico queda descalificado en el esquema hobbesiano producto de dos operaciones: en primer lugar, la conquista queda diluida, *a priori*, por la noción de guerra de todos contra todos, donde el trasfondo de la institución del soberano es la multitud de individualidades belicosas; y en segundo término, *a posteriori*, por la voluntad jurídicamente válida de los vencidos en la batalla que autoriza la soberanía (Foucault, 2010: 95)⁵⁴.

El *discurso enemigo* al que apunta Hobbes es aquel propio de las luchas civiles inglesas en el siglo XVII: un discurso a dos voces donde, simultáneamente, se hacía oír tanto la gloria del vencedor como la respuesta de los conquistados que buscaban revertir la dominación. En referencia a este, Foucault señala que “ese es el discurso de la lucha y la guerra civil permanente que Hobbes conjuró al reubicar el contrato por detrás de cualquier guerra y cualquier conquista y salvar así la teoría del Estado” (2010: 95). Los múltiples discursos históricos de la Inglaterra de la época, ya sean los de las actas reales

⁵² Según Nosetto, “Foucault inscribe la teoría de Hobbes en los azares y las luchas que la originan; una teoría que se articula en el marco de la guerra civil inglesa y de cara a un contrincante estratégico bien particular” (2013a:111). Parecería que Foucault hace del pensamiento político de Hobbes un instrumento de intervención en las disputas políticas de época, lo cual limitaría su dimensión teórica y argumentativa a una contingencia determinada de intereses faccionales; sin embargo, paradójicamente, el esfuerzo hobbesiano se demuestra como un modo de “superar” las posiciones parciales al negar el recurso del saber histórico a cualquiera de los sectores en pugna. Su “contrincante estratégico” no es un grupo determinado, sino un modo de argumentar en el terreno de la disputa política que apela a la historia para legitimar posiciones partisanas.

⁵³ A causa de estas observaciones, Foucault señala que todos los filósofos y juristas que posteriormente reprochen un exceso de concesiones y facultades al Leviatán, se encuentran en realidad, silenciosamente agradecidos a Hobbes por haber conjurado a la conquista como problema político de orden fáctico (2010: 95).

⁵⁴ Podemos añadir, por fuera de estas observaciones foucaulteanas, que la pretensión hobbesiana de desarticular la historia como recurso fundante de la soberanía queda planteada desde el inicio en la argumentación del *Leviatán*: no cabe recurrir a la historia como explicación del orden civil, a causa de ser deudora de una lógica abstracta de lo político. Si la premisa del planteo es la naturaleza libre e igual de los hombres, el hecho histórico de la conquista supone la lógica del pacto: la conformación misma de un ejército o un bando guerrero debe asumir el acuerdo entre individuos dispuesto a coligarse en un sujeto colectivo. Así, el pensamiento político hobbesiano lo que trata es, en concreto, de *eliminar a la historia del razonamiento de legitimación de la soberanía*. En tanto que la historia no es autosuficiente para fundamentar la legitimidad del poder en los hechos violentos de la conquista, lo único que queda es la lógica jurídica de la ley y de la soberanía.

de la monarquía, los relatos populares de los sajones, las réplicas de los parlamentarios al discurso monárquico en torno al yugo normando, e incluso las posiciones radicales de *Diggers* y *Levellers*, conducen a que se formule por primera vez

“la idea de que ninguna ley, cualquiera sea, ninguna forma de soberanía, cualquiera sea, ningún poder, cualquiera sea, deben analizarse en términos del derecho natural y la constitución de la soberanía, sino como el movimiento indefinido –e indefinidamente histórico– de las relaciones de dominación de unos sobre otros” (Foucault, 2010: 107).

En esos discursos de la política inglesa del siglo XVII lo que Foucault observa funcionando, en la modalidad de un programa de acción política y a la vez como búsqueda de saber histórico, es un “esquema binario” que permitía descifrar las instituciones política en el marco de todo un despliegue histórico en términos de enfrentamiento y guerra. Estamos en presencia de un modo de análisis histórico que pone a la guerra “como rasgo permanente de las relaciones sociales, como trama y secreto de las instituciones y sistemas de poder” (Foucault, 2010: 108). Ese es, según Foucault, el gran adversario oculto del discurso filosófico-jurídico que Hobbes desarrolla en el Leviatán, en tanto fundante de la soberanía del Estado. Foucault advierte, entonces, que aquello que Hobbes quiso eliminar era en última instancia *la guerra*, porque en su construcción argumental pretendía “eliminar el terrible problema de la conquista inglesa, categoría histórica dolorosa, categoría jurídica difícil” (2010: 108). En términos generales, y con las miras puestas a largo plazo, lo que Hobbes intentaba suprimir era lo que el propio Foucault denomina *historicismo político*, es decir, una forma del discurso que consiste en afirmar que “desde el momento en que estamos frente a relaciones de poder, no estamos ni en el derecho ni en la soberanía; estamos en la dominación, en esa relación históricamente indefinida, indefinidamente densa y múltiple de la dominación” (2010: 108). Por consiguiente, en tanto no se sale de la dominación, no es posible rehuir de la historia. Por lo tanto, como explica Gros, “de lo que se trata es de encontrar en los textos de los historiadores la idea de que «el orden civil es fundamentalmente un orden de batalla»” (2007: 106)⁵⁵.

⁵⁵ Podríamos indagar la posible continuidad entre la argumentación de Foucault de 1973 sobre la guerra civil y la cuestión de la conquista desarrollada en 1976, identificando una cierta matriz bélica compartida entre ambas interpretaciones. Dicha matriz se construye en Foucault de un modo “contrahobbesiano”, al analizar determinadas batallas históricas y sus discursos correlativos. Como puede entenderse, si Hobbes busca neutralizar la guerra civil y la guerra de conquista a partir de una matriz jurídica abstracta, Foucault las rehabilita en su singular historicidad a partir de un esquema analítico común puesto bajo la tutela de

Nietzsche. Un caso paradigmático de dicha matriz en la que se entrelazan o anudan la guerra civil y la guerra de conquista, es el del yugo normando (Foucault, 2010: 97-101). En los discursos histórico-políticos del normadismo hallamos los procedimientos propios de la guerra civil que efectúan la *apropiación de elementos del poder* (en términos de disputas en torno del Estado y los códigos jurídicos), la *inversión de los mecanismos* (con un interpretación de los códigos en función de intereses estratégicos), la *reactivación de formas antiguas* (desde la recuperación de los antiguos códigos y el señalamiento de la cuestión de la lengua de esos códigos), la *activación de símbolos del poder* (poniendo en juego la mitología de las razas), y la *efectuación de un mito* (a partir de la dinástica de los soberanos).

CAPÍTULO 4. EL DISCURSO DEL HISTORICISMO POLÍTICO

En el capítulo anterior repusimos la lectura foucaultea en torno a la desarticulación del saber histórico por parte de la filosofía política de Hobbes, la cual pretendía sustentar la autoridad y la legitimidad del poder soberano sin apelar al recurso histórico como había sido habitual con la construcción de lo que el propio Foucault denominaba una *historia jupiteriana*. Así, el discurso filosófico-jurídico de Hobbes tenía, en la interpretación foucaultea, la función de conjurar el uso político de los saberes históricos para disputar el poder soberano, fundando éste en una lógica de representación contractual ahistórica y ocultando la conquista bélica y la dominación. Si la operación hobbesiana consistió en silenciar y bloquear el discurso que niega la legitimidad jurídica de la soberanía evidenciando la trama indefinidamente histórica de la dominación, el mismo Foucault expresa que su intención es, en el desarrollo del curso de 1976, “hacer a la vez la historia y el elogio de ese discurso del historicismo político” (2010: 109)⁵⁶. Pasaremos, entonces, a reconstruir los principales elementos que caracterizan a esta modalidad de uso político de la historia, que tiene su fuente en la liberación de aquellos saberes sometidos a la que ya hemos referido.

La revisión foucaultea de la teoría de la soberanía lo conduce a contraponer a ésta una analítica del poder en términos de dominación; por lo cual, Foucault se vuelca a la investigación de la adecuación del concepto de “guerra” y sus dimensiones para la comprensión de las relaciones de poder. Partiendo de la hipótesis de que el poder es el despliegue de una relación de fuerzas, el desarrollo de la indagación ronda en torno a la posibilidad de examinarlo en términos de combate, enfrentamiento, tácticas y estrategias bélicas. Es por eso que Foucault propone la ya mencionada “inversión de Clausewitz”, donde la política comienza a ser pensada como “la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra” (Foucault, 2010: 29). En realidad, el trabajo de Foucault se desplaza desde la pregunta por la validez del modelo de la guerra como analítica del poder, hacia una interrogación histórica acerca del momento y modo en el que surgió la matriz revertida por Clausewitz: “el principio de que la política es la

⁵⁶ Una de las primeras recepciones de este abordaje foucaultea puede encontrarse en Zarka, quien pretende “así mostrar como la historiografía de Foucault está ligada a la constitución de un concepto *no jurídico* de poder que permite a la vez romper con la historia del poder, en el sentido de la historia que el poder cuenta sobre el mismo, y entender de otro modo los juegos estratégico-políticos que operan en el proceso histórico mismo, es decir en la realidad histórica” (2000: 43).

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” (Foucault, 2010: 53). Por eso es que Foucault señala que la cuestión primordial a estudiar en el desarrollo del curso es “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” (2010: 52). Siguiendo a Foucault, tal principio discurría bajo la forma del discurso histórico-político (o historicismo político) en los siglos señalados; momento histórico en el cual, paradójicamente, “las prácticas y las instituciones de guerra (...) se concentraron cada vez más en las manos de un poder central” (2010: 53), es decir, estatal. Simultáneamente a esta *estatización de la guerra*, donde en términos fácticos y jurídicos sólo los poderes estatales podían librar guerras, y a causa de ella, “se borró del cuerpo social (...) lo que podríamos llamar la guerra cotidiana, lo que se llamaba, efectivamente, la “guerra privada”” (Foucault, 2010: 53)⁵⁷. Doble dimensión de un mismo proceso, entonces, donde las luchas y los combates dejaron de formar parte de la vida cotidiana de los pueblos, a la vez que el Estado se adjudica para sí el uso exclusivo de la fuerza bélica con la creación de las instituciones militares. La paradoja histórica se expresa en el hecho de que, en palabras de Foucault,

“cuando la guerra fue expulsada a los límites del Estado, centralizada en su práctica y rechazada a su frontera, apareció cierto discurso: (...) el primer discurso histórico político sobre la sociedad y resultó muy diferente del discurso filosófico jurídico que solía tener vigencia hasta entonces” (2010: 54).

Surge, por tanto, un discurso que entiende a la guerra como fondo imborrable y permanente de todas las relaciones de poder, así como de sus instituciones. A diferencia de lo que sostenía la teoría filosófico-jurídica de la soberanía, este nuevo discurso historicista afirma que el poder político no comienza al cesar la guerra, sino que es la propia guerra la que dio lugar al nacimiento de los Estados. Foucault entiende que, para este tipo de discurso, “el derecho, la paz, las leyes nacieron en la sangre y el fango de las batallas” (2010: 55); es el combate concreto, la victoria y la conquista lo que da lugar a la ley.

⁵⁷ Frédéric Gros repone el argumento foucaulteano respecto de la “guerra privada” en la Edad Media de la siguiente manera: “El viejo derecho germánico que se impone en Europa entre los siglos X y XI hace depender la solución del litigio de una relación de fuerzas (cf. la ordalía). Jamás se trata de un arbitraje, sino de venganza, de reparación belicosa de un daño” (2007: 81). Puede leerse acerca de esto en la Tercera Conferencia que Foucault brinda en 1973, en Brasil, recogida en *La verdad y las formas jurídicas* (2003a: 63-92).

Sin embargo, no hay que comprender la sanción de las leyes estatales como una pacificación que suspende de manera definitiva la guerra, sino que “hay que descifrar la guerra debajo de la paz: aquella es la cifra de ésta” (Foucault, 2010: 56). De este modo, en el esquema analítico propuesto por Foucault, la guerra “funciona como analizador de las relaciones de poder, como matriz de los operadores de dominación” (Nosetto, 2013a: 117). La manera general en que puede caracterizarse este discurso histórico de la guerra se afirma en tres rasgos generales: el carácter binario de la sociedad, el trastrocamiento de valores, el perspectivismo histórico. A continuación profundizaremos en detalle cada uno de estos elementos.

En primer lugar, se trata de un discurso que entiende que el cuerpo social está compuesto en términos binarios, “está conformado por dos conjuntos no sólo perfectamente distintos sino opuestos” (Foucault, 2010: 85); por lo tanto, en la estructura social siempre se es enemigo de alguien. Así, el sujeto de enunciación de este discurso histórico-político abandona la pretensión de neutralidad o universalidad, manifestándose explícitamente como un sujeto implicado en uno u otro de los bandos enfrentados: el historicismo político “no se desarrolla en la imparcialidad filosófica, sino en el marco de una guerra de la que es parte, en la que se es, necesariamente, partisano” (Nosetto, 2013a: 118). Para decirlo junto con Foucault, el sujeto hablante de este discurso no puede caracterizarse simplemente como polémico, antes bien, más precisamente, es un sujeto beligerante (2010: 59).

Como segundo rasgo, estamos en presencia de un discurso que ve en la racionalidad abstracta la expresión de una quimera intencionada carente de realidad, a la vez que advierte que la verdad es el resultado de la brutalidad y la sinrazón. Por eso es que “es un discurso que trastoca los valores, los equilibrios, la polaridades tradicionales de la razón y que postula y exige la explicación por abajo” (Foucault, 2010: 59)⁵⁸. Lo que se tiene como principio de la historia es el entrecruzamiento de una serie de elementos diversos: *los cuerpos*, con su vigor físico, su energía y fuerza, etc.; *las pasiones*, como el coraje, el deprecio, el miedo, etc.; y *las contingencias*, en tanto

⁵⁸ Puede observarse aquí la huella de la matriz genealógica en este tipo de discurso de la guerra, puesto que, como vimos en el capítulo 1, “las fuerzas presentes en la historia no obedecen a un destino ni a una mecánica, sino al *azar de la lucha*” (Foucault, 1992a: 21, cursivas propias); motivo por el cual el verdadero sentido histórico implica reconocer que no vivimos conforme a referencias originarias que orientan el desenvolvimiento teleológico de los acontecimientos, sino envueltos en sucesos perdidos, caóticos, cargadamente belicosos.

victorias, derrotas, alianzas triunfantes, rebeliones fracasadas, etc. Para el historicismo, este cruce constituye “la trama permanente de la historia y las sociedades” (Foucault, 2010: 59); sobre la cual se erige una “racionalidad abstracta” de cálculos, estrategias y procedimientos útiles para mantener la victoria, haciendo que la guerra sea, aparentemente, silenciada. Es por ello que Foucault señala que en el esquema de explicación del discurso histórico político tenemos un “eje ascendente” cuya base es una irracionalidad bruta, fundante y permanente donde se muestra la verdad, sosteniendo en su parte elevada una racionalidad transitoria, ilusoria, que se empeña en afirmarse. De ahí que sea un discurso que invierte tanto los valores, como los elementos explicativos de la ley y de la historia.

Finalmente, este discurso se desenvuelve íntegramente en la *dimensión histórica*, no habiendo un referente exterior a la historia que permita explicarla. Como señala Nosetto, “es un discurso tramado en la inmanencia de la historia” (2013a: 118). Se trata de un discurso de perspectiva, enteramente histórico, que no es relativo a nada exterior a sí mismo, puesto que no está en relación con ningún absoluto. Es por esto último que Foucault indica que “se “irrelativiza” un infinito de historia, el de la eterna disolución en unos mecanismos y acontecimientos que son los de la fuerza, el poder y la guerra” (2010: 61). Al no remitir a ningún “derecho universal” negado o vulnerado, es un discurso que logra encontrar en la mitología escatológica la fuerza que alimenta su sentido (Castro, 2004: 154). No es simplemente un discurso que se apoye en la erudición histórica, sino que se inviste, incluso, en tradiciones míticas de los antepasados gloriosos de épocas perdidas, de los nuevos tiempos por venir, etc. Es por ello que, este discurso de la guerra permanente une “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” (Foucault, 2010: 62). Se trata, por tanto, de un discurso crítico y mítico simultáneamente⁵⁹.

⁵⁹ Como ya señala Foucault en su análisis de la guerra civil en 1973, la revuelta campesina de los Nu-pieds (pies descalzos), que se extendió por diferentes zonas de Normandía en 1639 desencadenada por el establecimiento de la gabela -impuesto sobre la sal- por Luis XIII, fue un movimiento espontáneo carente de mando único que sin embargo “se habían inventado un jefe y una organización míticos” (2016a: 48-49). Muchas órdenes enviadas a Normandía se firmaban a nombre del “general Jean Nu-pieds”, de cuya existencia efectiva no existen pruebas suficientes. Su mito “tenía una función organizadora muy precisa” (Foucault, 2014: 49) al momento de la constitución de colectivos en pie de rebelión.

EL DISCURSO HISTÓRICO POLÍTICO COMO CONTRA-HISTORIA

Luego de delimitar sus rasgos salientes, Foucault emprende la tarea de desarrollar un *elogio* del discurso histórico de la guerra, es decir, la reivindicación de un cierto uso de la erudición histórica que, sabemos, también se halla plagada de saberes populares y legendarios. Si este discurso es “el primer discurso exclusivamente histórico político de Occidente, en oposición al discurso filosófico jurídico” (Foucault, 2010: 62), de lo que se trata, puntualiza Foucault, es de comprenderlo en un contrapunto con el discurso soberano⁶⁰. Ahora bien, esto no significa que se debele como el revés de la soberanía, sino del modo soberano de comprender y utilizar la historia. El uso del saber histórico de este discurso constituye, respecto de la concepción jupiteriana de la historia, precisamente, una *contra-historia*.

El uso de la historia por parte de la soberanía, tal como hemos visto anteriormente, implicaba una práctica de fortalecimiento del poder acorde a la concepción “romana” o “indoeuropea” de la historia y el poder. La historia jupiteriana se articulaba como un operador, un intensificador del poder soberano, en base a una doble dimensión: por un lado, a través de la obligación, el poder vincula jurídicamente a los individuos con el soberano; por el otros, por medio de juramentos y compromisos, el poder fascina y deslumbra a quienes se ven subordinados por él (*cf.* Castro, 2004: 155). El uso político de la historia por parte de la soberanía se asentaba en tres ejes centrales: el *eje genealógico*, orientado a expresar la antigüedad del derecho del soberano, mostrando el carácter ininterrumpido del mismo; el *eje cronista*, que rememoraba los gestos, decisiones y actos del soberano a fin de tornar memorable y monumental todo su accionar; y el *eje aleccionador*, poniendo en circulación los ejemplos y referencias históricas que validan el presente del soberano de turno. La historia jupiteriana era entendida como un ritual del poder que indica la continuidad ininterrumpida del mismo, así como el derecho y la legitimidad del soberano⁶¹.

⁶⁰ Tal como hemos indicado en el capítulo 2, siguiendo a Noretto (2013a: 86), Foucault emplea al poder de soberanía como un “fondo de contraste” para caracterizar aquello que sobre lo que versa su indagación; en este caso el discurso de la historia jupiteriana como refuerzo del poder soberano como elemento de contrapunto para el discurso del historicismo político.

⁶¹ Se retoman aquí los argumentos desarrollados en el capítulo 2. Puede verse con mayor profundidad en las Clase del 28 de enero de 1976 de *Defender la sociedad* (Foucault, 2010: 67-70).

Ahora bien, Foucault entiende que a esta historia de raíz romana se va a oponer, a partir de fines de la Edad Media, una nueva forma de discurso histórico que “es una historia absolutamente antitética de la historia de la soberanía” (2010: 70)⁶². Como explica Castro, se trata de “una narración en la que no se trata de fundar la antigüedad de una dinastía, de recordar los gestos de los soberanos o mostrar los ejemplos capaces de ser imitados” (2004: 155); es decir, un discurso enunciado diametralmente en oposición a la historia jupiteriana. Existe una serie de motivos por los cuales es, precisamente, una *contra-historia* respecto de aquella. En primer término, es el discurso del enfrentamiento permanente las razas, de sus luchas por debajo y a través de las leyes, por lo que “desaparece la identificación implícita entre el pueblo y su monarca, entre la nación y su soberano” (Foucault, 2010: 71). Debido a esto, desde la óptica de la contra-historia, la soberanía no tiene como función vincular y unificar, sino sojuzgar. Al no unir al pueblo con el soberano, este discurso histórico sustituye la premisa de que la historia de los poderosos sea inclusiva del historial propio de los débiles, por “un principio de heterogeneidad: la historia de unos no es la historia de otros” (Foucault, 2010: 71). En la contra-historia que enuncia los enfrentamientos de razas, lo que para unos es victoria implica necesariamente la derrota de otros. Por lo tanto, no se trata de mostrar la gloria deslumbrante del poder soberano, sino sus sombras, su dimensión oscura⁶³. En palabras del propio Foucault, “el nuevo discurso hará que los elementos que desde el lado del poder son derecho, ley u obligación parezcan como abuso, como exacción, desde el momento en que nos colocamos en el lado opuesto” (2010: 71).

La contra-historia recobra la “anterioridad fundadora” en la que se erigía la legitimidad de la historia jupiteriana de la soberanía, es decir, recupera el hecho de la batalla, la victoria y la conquista que el discurso filosófico-jurídico de Hobbes había buscado desarticular, pero ésta vez no lo admite como piedra basal del poder legítimo, sino para todo lo contrario. El discurso histórico-político de la guerra de razas

“deshace la gran forma general de la obligación general, cuya fuerza intensificaba la historia al cantar la gloria del soberano, y (...) la ley, al contrario, aparece como

⁶² En el registro de Foucault, es “la primera historia no romana, antirromana que conoció Occidente” (2010: 71). Durante la Edad Media no hay conciencia de ruptura alguna con la antigüedad clásica, con lo que el propio tiempo es pensado y concebido como una prolongación y continuidad con la tradición romana y su modo de comprender el poder y la historia.

⁶³ Puede observarse inmediatamente que esta contra-historia no proviene de la luz y el brillo del soberano que deslumbra y encandila, sino, por el contrario, de las sombras y oscuridades en donde residen los discursos de la raza subyugada.

una realidad de doble faz: triunfo de unos, sumisión de los otros” (Foucault, 2010: 71).

Este modo de comprender y enunciar el hecho de la guerra es el discurso de quienes no poseen la gloria de la victoria, de aquellos que han perdido; por lo que Foucault señala que es “una toma intempestiva de la palabra, un llamamiento” (2010: 72). Es la historia contada desde el lugar de los que no tienen derechos ni gloria, que salen del lado sombrío en que se encuentran tras la derrota y toman la palabra para expresar lo impropio de su tiempo⁶⁴.

En este último sentido, Foucault afirma que este nuevo discurso histórico se emparenta más con “una especie de ruptura profética” (2010: 72), que con la búsqueda de una continuidad ininterrumpida de un poder fundado tiempo atrás. Esto lo aproxima a ciertas formas épicas, míticas o religiosas que se dedican a expresar los pesares y desdichas de los antepasados en vez de remitir a la gloria impoluta del poder soberano. Por ello, la contra-historia “se compara mucho más con la historia mítico religiosa de los judíos que con la historia político legendaria de los romanos” (Foucault, 2010: 72). Está emparentada con el uso crítico que se hacía de la Biblia a partir de la segunda mitad de la Edad Media, como elemento que permitía articular “objeciones religiosas, morales y políticas al poder de los reyes y el despotismo de la Iglesia” (Foucault, 2010: 72). En la Biblia, la historia surge de la desobediencia, del pecado; con lo cual, asume indefectiblemente la forma del conflicto. Debido a esto es que Foucault señala que no debe sorprender que en el siglo XVI, en la época de la Reforma protestante, surja esta novedosa forma de historia bajo la forma bíblica de la profecía y la promesa, en oposición a la historia de la soberanía.

En el discurso de la contra-historia cambia por completo, entiende Foucault, la función de la memoria histórica. Si en la historia de tipo romano la memoria debía asegurar el mantenimiento de la ley y realzar el perpetuo fulgor del poder, a partir de la aparición de la nueva historia de lo que se trata es de “exhumar, al contrario, algo que estaba oculto, y que lo estaba no sólo por ignorado sino también por haber sido

⁶⁴ Resulta interesante señalar la propuesta de Jacques Rancière, quien entiende que “La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte” (2010: 25). Si bien no refiere a Foucault para esta definición de la política, puede decirse que en su concepción resuena cierto eco de estas reflexiones foucaulteanas sobre el historicismo político como matriz de la política.

cuidadosa, deliberada y aviesamente disfrazado y enmascarado” (Foucault, 2010: 73)⁶⁵. Es por ello que este discurso histórico político pretende mostrar que el poder oculta los rastros de su nacimiento, de su procedencia, opacando el azar y la injusticia de las batallas donde se forjó. El nuevo papel de la historia será, entonces, “mostrar que las leyes engañan, que los reyes se enmascaran, que el poder genera una ilusión y que los historiadores mienten” (Foucault, 2010: 73). La contra-historia se manifiesta como una inversión, un desciframiento, de la ficción astuta de una historia jupiteriana continuista del poder.

Complementariamente, Foucault señala que la historia de la guerra de razas es una contra-historia de un modo más elemental, pero a la vez más potente. La cuestión está en el hecho de que “lejos de ser un ritual inherente al ejercicio, el despliegue, el fortalecimiento del poder, es no sólo su crítica sino *su ataque* y reivindicación” (2010: 73, cursiva propia). Lo injusto del poder radica, precisamente, en que no le pertenece a un sujeto partisano que enuncia la historia de este discurso político. Si el discurso histórico de tipo romano “pacífica” la sociedad fundando el orden, el nuevo discurso histórico de tipo bíblico “desgarra la sociedad y sólo habla de *derecho justo* para declarar la guerra a las leyes” (Foucault, 2010: 74)⁶⁶. De lo que se trata es de reivindicar unos derechos que son desconocidos en el orden vigente; tal como lo resume el propio Foucault, lo que hace esta contra-historia es “declarar la guerra declarando derechos” (2010: 74). En la reconstrucción que hace el profesor del *Collège*, desde fines de la Edad Media se dio en Occidente la emergencia de un discurso histórico de tipo bíblico que puso el foco en la revuelta profética, en la invocación al derrocamiento del orden vigente por medio de la violencia. La cuestión central está en que ese nuevo discurso se encuentra ligado “a una percepción y una partición binaria de la sociedad y los hombres: por un lado, unos y por el otro, los otros; *los justos* y *los injustos*, lo amos y quienes

⁶⁵ Foucault ejemplifica con la figura de Guillermo el Conquistador (el primer rey de Inglaterra de origen normando, con un reinado que se extendió desde 1066 hasta su muerte en 1087), quien pretendía aparecer como el sucesor de una dinastía legítima, encubriendo el apelativo de “conquistador”. “Esos reyes injustos y parciales intentaban ensalzarse para todos y en nombre de todos; querían que se hablara de sus victorias, pero no que se supiera que éstas eran la derrota de otros, que eran *nuestra derrota*” (Foucault, 2010: 73, cursivas originales).

⁶⁶ Vale preguntarse si Foucault no encuadra el discurso histórico político dentro de la problemática teológico-política del cristianismo medieval de la “guerra justa”. Esa guerra justa medieval llegará a Locke y su idea de la resistencia del pueblo ante un soberano que se rebela ante la ley acordada (Locke, 2014: 234). Resulta interesante indagar acerca de este punto de contacto entre el historicismo político y el nuevo “anti-absolutismo” lockeano. Podría entenderse que el modo en que se articulan guerra justa, liberalismo y resistencia llega hasta Foucault mediada por Marx y la relación entre “guerra justa” entre clases sociales y la exigencia de la revolución.

están sometidos a ellos, los ricos y los pobres” (Foucault, 2010: 74, cursiva propia), etc. El discurso histórico político de la guerra de razas que Foucault se propone elogiar, parece terminar mostrando una moralización de la contienda bélica, donde los bandos combatientes no se reconocen iguales y legítimos (pretensión presente en el concepto ahistórico de guerra de todos contra todos hobbesiano) sino, antes bien, portadores de la justicia unos y arbitrarios e indignos los otros.

La emergencia de esta nueva forma de historia, con su función distintiva respecto del ritual de poder que significaba la historia jupiteriana, rompe con la tradición romana del discurso histórico. Foucault se aventura a decir que “esta historia es el principio del fin de la historicidad indoeuropea” (2010: 75), puesto que hace declinar la “presencia histórica permanente” que significaba Roma aún durante el medioevo. Foucault recupera el planteo de Petrarca, donde la pregunta rectora de aquel uso político de la historia era la siguiente: “¿Qué hay en la historia, entonces, que no sea alabanza de Roma?”⁶⁷. Es por ello que, según Foucault, “Roma está presente en la propia *conciencia histórica* de la Edad Media” (2010: 75, cursivas propias). Frente a tal conciencia histórica indoeuropea, romana, el discurso de la guerra de razas produce no sólo una ruptura respecto de la antigüedad, sino que da lugar a la aparición de una “conciencia de ruptura” hasta entonces no reconocida. Es con este discurso histórico político que “comienza a formarse Europa, en el sentido moderno del término” (Castro, 2004: 155), ya que aparecen ciertos acontecimientos bélicos constitutivos de los verdaderos comienzos de Europa: las invasiones de los francos y de los normandos. Así, surgen nuevos personajes como dominadores y sometidos, fisurando Europa en una partición binaria ignorada hasta el momento. Por medio del discurso de la guerra de razas se formula “una conciencia histórica completamente distinta” (Foucault, 2010: 76).

POLIVALENCIA DEL DISCURSO HISTÓRICO POLÍTICO

⁶⁷ Petrarca fue un poeta y filósofo del siglo XIV, oriundo de la región de Arezzo. Es considerado el precursor del humanismo y pilar fundamental de la literatura italiana. Con su concepción humanista intentó armonizar el legado grecolatino con las ideas del cristianismo; además, fundamentalmente, predicó la unión de toda Italia para recuperar la grandeza que había tenido en la época del Imperio romano. La cita es mencionada textualmente por Foucault (2010: 74).

Algunas observaciones se tornan necesarias a fin de caracterizar de manera correcta el nuevo discurso histórico político de la guerra. En primer lugar, es un discurso que no pertenece por derecho propio a ningún grupo en particular, si bien en su origen fue esencialmente una historia reivindicada por el pueblo, por los sojuzgados. Foucault explica que “es un discurso que dispuso de una gran capacidad de circulación, de una gran aptitud para la metamorfosis, de una especie de polivalencia estratégica” (2010: 76). Es por este último rasgo que ha sido utilizado tanto por el pensamiento radical inglés durante la revolución del siglo XVII, como por la aristocracia del siglo XVIII en Francia contra el poder de Luis XIV. Por lo tanto, entre sus rasgos centrales se encuentra la polivalencia y movilidad: “su origen, a fines de la Edad Media, no lo marcó lo suficiente para funcionar políticamente en un solo sentido” (Foucault, 2010: 77).

En segundo término, en este discurso de la guerra de razas, el término “raza” no tiene necesaria ni originalmente un sentido biológico estable. A lo que refiere es a “cierto *clivaje histórico político*, sin duda amplio, pero relativamente fijo” (Foucault, 2010: 77, cursivas propias). En este discurso, el concepto de “raza” designa un corte transversal de dos grupos que no comparten el mismo origen local, que no se mezclan debido a que no tienen la misma lengua ni la misma religión. Se trata de “dos grupos que sólo constituyeron una unidad y una totalidad política al precio de guerras, invasiones, conquistas, batallas, victorias y derrotas” (Foucault, 2010: 77). El vínculo entre las “razas” no se establece, entonces, sino a través de las múltiples violencias de la guerra; su unión sólo es posible al precio del sojuzgamiento de una sobre la otra.

La tercera observación que Foucault efectúa refiere al entrecruzamiento producido por los dos usos de la historia señalados hasta el momento: “pueden reconocerse, por tanto, dos grandes morfologías, (...) dos *funciones políticas* del discurso histórico” (2010: 77, cursivas propias). La historia jupiteriana de la soberanía como ritual del poder y la historia bíblica de la reivindicación crítica, no se identifican con la diferenciación entre un “discurso oficial” válido y otro discurso “rudimentario” incapaz de producir un saber. Al contrario, Foucault entiende que su recíproca interferencia, su cruce como prácticas históricas diversas “provocó la explosión de todo un campo de saber” (2010: 78), determinando la conformación de la historiografía moderna. Que el propio Foucault hable de *funciones políticas del discurso histórico*, marca la pauta de la necesidad de determinar los rasgos propios de cada una de las

formas del saber histórico, para comprender así el modo y el sentido en que operan políticamente.

Por último, en cuanto lugar, Foucault observa que el discurso revolucionario de la modernidad se ubica del lado de la historia insurreccional de tipo bíblico. La idea misma de revolución, la cual atraviesa el funcionamiento político del Occidente moderno, es inseparable de la aparición y la práctica de la contra-historia. Tal como lo explica Castro (2004: 155) la “lucha de clases” marxiana del siglo XIX no ha sido otra cosa más que una de las diversas transformaciones que fue experimentando el discurso histórico político de la guerra de razas⁶⁸. Es por ello que, según el juicio de Foucault, “la historia del proyecto y la práctica revolucionarios no es disociable de esa contrahistoria que rompió con la forma indoeuropea de prácticas históricas ligadas al ejercicio de la soberanía” (2010: 79). Foucault concluye, por lo tanto, que en los siglos XVI y XVII –a finales de la Edad Media–

“se empezó a abandonar una sociedad cuya *conciencia histórica* era todavía de tipo romano (...), para ingresar a una sociedad de tipo, digamos, moderno (...), cuya *conciencia histórica* no se centra en la soberanía y el problema de la fundación, sino en la revolución, sus promesas y sus profecías de liberaciones futuras” (2010: 79, cursivas propias).

Para Foucault, resulta central comprender que el discurso histórico político ha experimentado diversas torsiones y desplazamientos. La traducción revolucionaria de este discurso reemplazando la noción de guerra de razas por la de lucha de clases ha sido sólo una de ellas. Simultáneamente, señala Foucault, entre principios y mediados del siglo XIX operó una recodificación de la contra-historia “en términos no de la lucha de clases sino de la lucha de razas –de razas en el sentido biológico y médico del término–” (2010: 80). Es así como surge el racismo, que aplasta desde una perspectiva “biologicista” la dimensión histórica que era central en este discurso⁶⁹. La cuestión de la guerra histórica es reemplazada por el tema biológico, por lo que el racismo aparece

⁶⁸ El propio Foucault menciona una carta que Marx le escribe a Engels a mediados de la década de 1850, donde señala que el historiador francés Augustin Thierry es definido como “‘el padre de la lucha de clases’ en la historiografía francesa” (2010: 79, nota 6). Puede vincularse esto mismo con la nota al pie número 11 de este mismo capítulo.

⁶⁹ Castro explica que el racismo es “la oposición al discurso revolucionario, una contra-historia de la contra-historia” (2004: 155). El encomio que Foucault realiza del discurso histórico no debe ser entendido como un elogio o una apología del racismo, sino que éste es descripto como una de sus múltiples facetas (que aparece a partir de la transformación biológica de un discurso anclado en un clivaje histórico y político) adquiriendo un tenor político conservador.

cuando el Estado adopte como función política propia proteger la integridad de la “raza superior” en su pureza o integridad. Por ello Foucault afirma que “el tema del Estado que era necesariamente injusto en la contrahistoria de las razas, va a transformarse en el tema inverso: el Estado no es instrumento de una raza contra otra, sino que es y debe ser el protector de la integridad, la superioridad y la pureza de la raza” (2010:80). El racismo es el proyecto paralelo pero inverso al del profetismo revolucionario, puesto que el discurso de la raza singular fue la manera de dar vuelta el arma utilizada contra el discurso histórico de la soberanía romana, en beneficio de la conservación de la soberanía estatal⁷⁰.

En conclusión, lo que Foucault pretende mostrar es la “gloria e infamia” del discurso histórico político de la guerra de razas, aunque haciendo hincapié en que tal discurso apartó a las sociedades occidentales “de una conciencia histórico jurídica centrada en la soberanía y nos hizo ingresar en una *forma de historia* (...) en que la cuestión del poder ya no puede dissociarse del problema de las servidumbres, las liberaciones” (2010: 82-83, cursivas propias). Por ello, recuperando y torciendo la pregunta de Petrarca, Foucault interroga lo siguiente: “¿Qué hay en la historia, entonces, que no sea el llamamiento o el miedo a la revolución?” (2010: 83)⁷¹.

GENERALIZACIÓN DE LA GUERRA COMO MATRIZ DE ANÁLISIS SOCIAL

Foucault entiende que el discurso histórico-político tiene como uno de sus mayores representantes, dentro de su polivalencia táctica característica, a Henri de Boulainvilliers⁷². Éste operó, según la lectura foucaultiana, una generalización del

⁷⁰ Foucault expone la idea de que ese racismo sufrió dos transformaciones el siglo XX: la transformación nazi, donde tenemos un racismo de Estado encargado de proteger biológicamente a la raza, acompañado por una dramaturgia mitológica; y la transformación soviética, donde inversamente se intenta asimilar el discurso revolucionario de las luchas sociales, pero se centra en el cientificismo de una policía de la higiene y el orden de la sociedad, eliminando al enemigo de clase (2010: 81-82). Vale aclarar que todas las traducciones del discurso histórico-político, ya sea en su versión revolucionaria (estalinista), nazi, o liberal (tendiente a la eugenesia) –, siempre han sido anti-hobbesianas por origen, es decir por partición binaria de la sociedad. Por ello es que la *conciencia histórica moderna es antiestatista*.

⁷¹ Aunque inmediatamente agrega otro interrogante más: “¿Y si Roma, de nuevo, conquistara la revolución?” (Foucault, 2010: 83). ¿Es posible que Foucault esté pensando en la filosofía de la historia y la dialéctica hegeliana? Esta hipótesis será puesta a prueba en el próximo capítulo.

⁷² Historiador francés del siglo XVIII, encargado de recodificar los informes requeridos por Luis XIV a sus intendentes sobre cada una de las áreas de su competencia, con vistas a la educación del duque de Borgogna. Se encarga de reconstruir la situación de las Galias antes de la invasión de los francos,

concepto de guerra en un triple sentido. En primer lugar, respecto del discurso jurídico, la guerra deja de ser considerada como una interrupción del derecho. Por el contrario, el argumento que Foucault recupera de Boulainvilliers es que la guerra envuelve al derecho, “incluso, recubre íntegramente el derecho natural, al extremo de hacerlo irreal, abstracto y, en cierto modo, ficticio” (2010: 148). Una vez situados en el terreno histórico, cualquier recorrido que se haga en sus direcciones no permite encontrar jamás algo así como “derechos naturales”. Lo que la historia nos muestra es que, cualquiera sea la sociedad considerada, lo único constante es la guerra misma o, a lo sumo, desigualdades que exponen guerras y violencias previas. Foucault lo sintetiza del siguiente modo: “por todas partes, desigualdades; por todas partes, violencias fundadoras de las desigualdades; por todas partes, guerras” (2010: 149). Incluso admitiendo la existencia del derecho natural, como libertad e igualdad, en el momento fundador de la historia, la libertad primitiva con la que contarían los individuos solo podría consistir en el poder de apropiarse, imponer la obediencia del resto. “El primer criterio de la libertad es poder privar a los otros de libertad” (Foucault, 2010: 149); siendo, entonces, lo contrario a la igualdad. Se trata de una libertad abstracta, ficticia, carente de contenido efectivo. Por ello es que se esfuma frente a la fuerza histórica desigualitaria. Así es como Foucault concluye, a través de Boulainvilliers, que “el derecho natural no existe, o sólo existe en la condición de derrotado: es siempre el gran derrotado de la historia” (2010: 150). Por lo tanto, toda relación jurídica surge de una relación de fuerzas, de una tensión belicosa primaria; y no de un supuesto derecho natural originario.

En segundo término, la generalización de la guerra operada por Boulainvilliers se da con respecto a la forma de la batalla. Para este, explica Foucault, la relación de fuerzas efectiva producto de una conquista o una invasión, no depende en última instancia de tal batalla puntual. Por el contrario, es la organización de las instituciones militares lo que define la relación de fuerzas en una sociedad. Para Boulainvilliers lo importante es la cuestión de la posesión de las armas (quiénes y cómo las detentan), puesto que sirve de principio de análisis de una sociedad. La guerra, entonces, es

explicando que cuando llegaron los romanos, estos desarmaron la vieja aristocracia guerrera del país y formaron una nueva aristocracia, pero de carácter administrativo, por lo cual ante la amenaza de las invasiones, los ocupantes debieron recurrir a una armada de mercenarios que condujo, finalmente, al empobrecimiento del país. Los Francos son, por su parte, una aristocracia guerrera que elige un rey para guiarla en tiempo de guerra y para que haga las veces de magistrado en tiempos de paz. El rey de los francos recurrió a los mercenarios galos para afirmar su poder, sellando una alianza entre el trono y la antigua aristocracia guerrera gala (Foucault, 2010: 138-142).

entendida a partir de la distribución de las armas, de las técnicas de combate establecidas, del sistema de reclutamiento, de los recursos destinados al ejército. En resumen, lo relevante es “la guerra como institución interna y ya no como acontecimiento brutal de la batalla” (Foucault, 2010: 152).

Por última, la tercera generalización de la guerra que Foucault encuentra en los análisis de Boulainvilliers refiere a la relación entre invasión y rebelión. El interés del historiador no está puesto en establecer el momento y los efectos de una invasión concreta o una posterior rebelión; el punto está en determinar el modo en que los fuertes se debilitan y los débiles se fortalecen para invertir la relación de fuerzas. De lo que se trata, para Boulainvilliers, es de detectar el funcionamiento de los mecanismos internos de inversión, por lo que “la historia se manifiesta, en esencia, como un cálculo de fuerzas” (Foucault, 2010:153). La dicotomía social ya no se cifra únicamente en vencedores y vencidos, sino que se postulan nuevas oposiciones, clivajes, pugnas, que darán lugar a alianzas diversas por alternar o prorrogar la relación de fuerzas vigente. Lo que tenemos en Boulainvilliers, dice Foucault, es una guerra generalizada que recorrerá “todo el cuerpo social y toda la historia del cuerpo social (...) como una guerra de grupos contra grupos” (2010: 154). A partir de Boulainvilliers, entiende Foucault, lo que hace inteligible a la sociedad en todo el discurso histórico es la guerra. En definitiva, en tanto que la inteligibilidad de la historia pasa por la lucha de “razas”, la relación de fuerzas se torna un objeto histórico político. Y eso en un doble sentido: por un lado, en el orden de lo fáctico, siempre se es enemigo de otro, nunca se sale de la relación histórica de la guerra. Por el otro, en el orden del conocimiento, la utilización de la historia en la lucha política hizo que la relación de fuerzas pueda convertirse en objeto del saber para cada grupo. Comienza, por tanto, “la organización de un campo histórico político” (Foucault, 2010: 156).

CAPÍTULO 5. HEGEL, CAPTURA Y DIALÉCTICA DEL DISCURSO HISTÓRICO-POLÍTICO

En el capítulo anterior se buscó dar cuenta de la especificidad del discurso histórico-político de la guerra de razas desde la óptica de Foucault, así como también de la generalización de su polivalencia táctica en las disputas políticas en la modernidad de los siglos XVII y XVIII. Ahora bien, en este apartado nos centraremos en la figura de Hegel y la codificación dialéctica de la contradicción bélica que Foucault entiende se produce en la filosofía de la historia hegeliana. La pretensión de la tarea intelectual foucaultea era desprenderse de la herencia del pensamiento de corte hegeliano que primaba en la intelectualidad de su época. Recordemos que en su conferencia inaugural en el *Collège* decía lo siguiente: “toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel” (2008: 70)⁷³. Aquí se expresa una posición general, pero que sin embargo se corresponde específicamente con filosofía del propio Foucault. En dicha clave veremos cómo, luego de efectuar la caracterización del discurso histórico-político de la guerra de razas, Foucault describe la captura hegeliana de tal uso del saber histórico. Para ello, abordaremos brevemente algunas anotaciones generales que sirvan de marco referencial para comprender la postura foucaultea en torno a la filosofía de Hegel; para luego analizar el vínculo que Foucault traza entre el discurso histórico de la guerra y la filosofía de la historia hegeliana.

Edgardo Castro aclara que, si bien las referencias de Foucault a la filosofía hegeliana son numerosas en sus escritos, no se encuentra “ningún análisis en detalle de los textos de Hegel” (2004: 158). Pese a esto, hemos visto de qué modo su genealogía (y también su arqueología precedente) expresa el arrojo constante por desprenderse de una concepción de la historia de raíz hegeliana, es decir, una historia pensada y comprendida en términos de un proceso de recomposición dialéctica de la totalidad de la realidad, y guiada por el desenvolvimiento de la Razón como sujeto unitario y

⁷³ Foucault expresa ideas semejantes en una entrevista con Duccio Trombadori de 1978, donde dice: “el hegelianismo que nos proponían en la universidad, con su modelo de inteligibilidad continua de la historia, no estaba en condiciones de satisfacernos. (...) En cambio, el tema nietzscheano de la discontinuidad, de un superhombre que fuera totalmente distinto del hombre, y luego, en Bataille, el tema de las experiencias límite en virtud de las cuales el sujeto sale de sí mismo, (...) tenían un valor esencial. Para mí, esa fue una especie de salida entre el hegelianismo y la identidad filosófica del sujeto” (2013d: 42-43, cursivas propias).

absoluto. Puesto que Foucault apuesta por historias marcadas por la discontinuidad y la multiplicidad, no es posible asumir en ellas la posibilidad de un acabamiento o fin de la historia que sirva de instancia de reconciliación⁷⁴. No hay que perder de vista que Foucault fue el sucesor de Jean Hyppolite en el *Collège de France*, quien fue clave en la transmisión y crítica de la filosofía hegeliana con su traducción de la *Fenomenología del espíritu*⁷⁵. En la clave de esa herencia crítica, en *El orden del discurso*, Foucault afirmaba que

“escapar de verdad de Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizá, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel” (2008: 70).

La deuda con Hyppolite, afirma Foucault, se encuentra en el hecho de haber recorrido el camino por el cual el pensamiento puede distanciarse de Hegel, y luego recobrarlo para nueva separación (2008: 70). Foucault describe que, entre los principales desplazamientos que su maestro operó sobre la filosofía hegeliana, lo central está en que “en lugar de concebir la filosofía como la totalidad finalmente capaz de pensarse y de rehacerse en el movimiento del concepto, Hyppolite realizaba sobre el fondo un horizonte infinito una tarea sin término” (2008: 72). En tanto que su filosofía nunca estaba dispuesta a acabarse, como labor infinita, se manifestaba como un pensamiento inaccesible a la totalidad de las cosas. Como la filosofía se demuestra como una tarea que siempre recomienza, está destinada a la paradoja de la repetición, que debe evitar persistir en la abstracción para romper con sus generalidades y aproximarse a “la singularidad de la historia” (Foucault, 2008: 73).

Antes de Hegel, entiende Foucault, la filosofía no tenía necesariamente la pretensión de totalidad. Ya en una conversación de 1968, con Jean-Pierre Elkabbach, Foucault afirma que “la filosofía de Hegel a Sartre fue de un modo u otro, en esencia, una empresa de totalización, si no del mundo, si no del saber, si al menos de la

⁷⁴ Cabe recordar que esta era la hipótesis de Alexandre Kojève, quien hacia finales de la década del 1930 dictó un famoso seminario que marcó la primera recepción de Hegel en Francia. Para esto puede verse el texto de Edgardo Castro *Lecturas foucaultianas* (2011: 62-63). Sobre la propuesta y la controversia de Kojève cf. Noretto (2013b) en *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 3, N°4.

⁷⁵ En un homenaje escrito en 1969, Foucault dice de Hyppolite que: “Después de la guerra, él nos enseñó a pensar las relaciones entre la violencia y el discurso; él nos enseñó ayer a pensar las relaciones entre la lógica y la existencia (...). Él nos enseñó finalmente que el pensamiento filosófico es una práctica incesante” (DE1: 785; citado en Castro, 2004: 177).

experiencia humana” (2013b: 122)⁷⁶. Si la filosofía a partir de Hegel ha sido un pensamiento de la totalidad, Castro explica que la arqueología y la genealogía foucaulteanas buscan pensar el saber y el poder sin referirlos a ninguna forma de compleción plena (2004: 338). De ahí, entonces, que Foucault trabaje en un doble sentido respecto de la filosofía hegeliana: en primer lugar, buscar un modo alternativo de comprensión de lo histórico que no sea absorbido por la concepción dialéctica de la filosofía de la historia de Hegel; y en segundo término, establecer una matriz de inteligibilidad de las relaciones y las tensiones sociales que no caiga en la lógica de la contradicción dialéctica y su superación totalizante. Es por ello que “es preciso desprenderse de Hegel, de la oposición de los predicados, de la contradicción, de la negación, de toda la dialéctica” (Foucault, 1995: 34).

La posición foucaultea frente a Hegel, y el rumbo emprendido para intentar eludir su filosofía, puede explicitarse con algunas de las ideas vertidas en la entrevista con M. Fontana de 1971 titulada “Verdad y poder”. Allí Foucault, al ser interrogado por la cuestión de la discontinuidad y el concepto de suceso, afirma que el principal problema a tratar consiste en distinguir los diversos sucesos en sus redes y niveles, reconstruyendo el modo en que enlazan y se engendran a partir de otros. Por eso su rechazo a los exámenes de lo simbólico y las estructuras significantes, para recurrir a “los análisis hechos en términos genealógicos, de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas” (Foucault, 1992b: 189); privilegiando el modelo de la guerra y la batalla. Esto se debe a que, entiende Foucault, “la historicidad que nos arrastra es belicosa; no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido” (1992b: 190). Esta premisa lo lleva a sostener que la historia carece de un sentido teleológico, pese a lo cual puede, sin embargo, ser comprendida. La historia no es absurda e incoherente, sino que “es inteligible y debe poder ser analizada hasta en su más mínimo detalles: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas” (Foucault, 1992b: 190). Y así es como arriba a su objeción al pensamiento hegeliano: “Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación) sabrían dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos” (Foucault, 1992b: 190). La

⁷⁶ Pretensión de totalidad frente a la cual Foucault propone como labor filosófica autónoma “una actividad de diagnóstico. Diagnosticar el presente, decir qué es el presente, decir en qué aspecto nuestro presente es diferente -y absolutamente diferente- de todo lo que no es él, es decir de nuestro pasado” (2013b: 122).

dialéctica aparece, por lo tanto, como el modo en el cual la filosofía pretende esquivar lo azaroso y abierto, lo indeterminadamente conflictivo de la realidad⁷⁷.

Historicidad belicosa y relaciones de poder, entonces. En referencia directa a estas últimas, Foucault afirma que “en las *relaciones de poder* se encuentra uno ante fenómenos complejos que *no obedecen a la forma hegeliana de la dialéctica*” (1992e: 112, cursivas propias); es decir, no se inscriben en la lógica de la contradicción y la superación. El poder, en la óptica de Foucault, no puede ser pensado sólo en términos de represión limitándose a censurar o prohibir, así como tampoco en el esquema de la dialéctica hegeliana de la lucha por el reconocimiento. En un entrevista de noviembre de 1975 es consultado por la posibilidad de comprender el rechazo de la liberación por parte del esclavo bajo la lógica de la interiorización o adhesión al poder; a lo cual Foucault responde que

“la dialéctica amo-esclavo, según Hegel, es el mecanismo por el cual el poder del amo se vacía por el hecho mismo de su ejercicio. Pero lo que yo quiero mostrar es exactamente lo opuesto, que el poder se refuerza a través de su propio ejercicio, que no se va traspasando subrepticamente del otro lado” (2009: 69).

Si en la dialéctica hegeliana del señor y el siervo, el poder del primero sólo queda reducido al mero goce y destrucción de la producción efectuada por del esclavo, “vacándose” a sí mismo y traspasando a la esfera del esclavo por medio del trabajo⁷⁸; en el planteo foucaulteano, en cambio, el poder no se agota en su ejercicio sino que se fortalece al producir efectos positivos y no meramente represivos⁷⁹.

Para Foucault, por lo tanto, las relaciones de poder no son dialécticas, sino recíprocas. En “*Diálogo sobre el poder*”, una conversación y debate informal con

⁷⁷ En su curso de 1979 *Nacimiento de la biopolítica*, precisamente en la Clase del 17 de enero, Foucault propone sustituir la lógica dialéctica “que hace intervenir términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo” por lo que denomina una lógica de la estrategia, cuya función es “establecer las conexiones posibles entre términos dispares y que siguen dispares. La lógica de la estrategia es la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio” (Foucault, 2007c: 62).

⁷⁸ Foucault se refiere a la célebre “Dialéctica del señor y el siervo”, propia de la lucha de las autoconciencias contrapuestas del surgimiento de la Autoconciencia que Hegel desarrolla en la *Fenomenología del espíritu* (2015: 113-121). Hyppolite explica el combate por el reconocimiento hegeliano y la dominación y servidumbre en su *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu* (1974: 153-158).

⁷⁹ En *Defender la sociedad* Foucault menciona explícitamente a Hegel en la primera clase del curso, al afirmar que éste había sido el primero en decir que el poder es esencialmente lo que reprime (2010: 28). La “hipótesis Reich” del poder represivo tendría, según esto, su fuente en Hegel.

estudiantes de Los Ángeles realizada en mayo 1975, Foucault no admite el uso del término “dialéctica” para describir las relaciones sociales y las estructuras de poder:

“En el momento en que se pronuncia la palabra «dialéctica» se comienza a aceptar, incluso si no se dice expresamente, el esquema hegeliano de la tesis y la antítesis y, con él, un tipo de lógica que me parece inadecuada si se quiere dar una descripción verdaderamente concreta de estos problemas” (1999c: 66).

Aunque pueda parecer que la reciprocidad como elemento analítico de las relaciones de poder haría imposible cualquier forma de contradicción, Foucault busca rehuir de este último término, puesto que lo conduciría a la formulación hegeliana. En su lugar, Foucault apela a la posibilidad de pensar procesos de oposición, como “la lucha, el combate, los mecanismos antagónicos, (...) porque estos procesos se encuentran en la realidad y no son procesos dialécticos” (1999c: 66). Según el propio Foucault, es Nietzsche quien describe estos antagonismos sin referencia alguna a relaciones dialécticas, y de ahí su utilización deliberada para escapar de Hegel. De hecho Foucault advierte la relevancia y la influencia concreta de Nietzsche sobre sus propios desarrollos, afirmando lo siguiente: “Me limitare a decirle que en el piano ideológico *fui “historicista” y hegeliano* hasta leer a Nietzsche” (2013c: 95, cursivas propias).

Foucault, en efecto, pretende establecer una metodología de análisis histórico que pueda estar liberada de presupuestos antropológicos⁸⁰, es decir, que logre romper la sujeción de la historia a una subjetividad (la Razón, la humanidad) que se afirme garante de unidad y sentido. La oposición foucaultiana a la concepción hegeliana –y sus derivaciones posteriores- de la filosofía de la historia, lo que quiere es romper con la idea de una linealidad histórica progresiva, unitaria y totalizante de una pretendida Razón que se dirige de manera indefectible desde su origen hacia su realización y plenitud consciente. Es por ello que –explica Castro– “las concepciones husserliana y hegeliana de la historia (y especialmente lo que une esta *representación de la historia a una filosofía del sujeto en términos de conciencia*) son la antípoda de la concepción foucaultiana de la historia del saber” (2004: 162, cursivas propias).

⁸⁰ Vale recordar que Foucault ya se había servido de Nietzsche para romper la primacía del sujeto en *Las palabras y las cosas*: “Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre” (2002b: 333). Sobre este punto puede verse el reciente capítulo de Cristina López en *Pensar con Foucault hoy* (2019: 55-66).

LA CAPTURA DIALÉCTICA DEL DISCURSO HISTÓRICO POLÍTICO

En *Defender la sociedad*, durante la Clase del 21 de enero, Foucault afirma que el discurso de guerra como matriz de inteligibilidad de las relaciones de poder dentro de la sociedad ha sido constantemente mantenido a raya, delimitado en sus posibilidades, por el discurso de filósofos y de juristas. El del historicismo político es un discurso ajeno a la tradición del pensamiento filosófico-jurídico, para quienes ni siquiera figura como discurso adversario porque no discuten abiertamente con él. En todo caso, de lo que se trata para la filosofía y el derecho es de anularlo de manera previa, antes de que emerja, y descalificarlo⁸¹. Los filósofos y juristas, entiende Foucault, necesitan invalidarlo como un elemento previo, para que pueda establecerse como ley el discurso “justo” y “verdadero”, “en el medio, entre los adversarios, por encima de ellos” (2010: 62). Es por eso que Foucault indica que para la concepción filosófico-jurídica, el historicismo político “es forzosamente el discurso exterior, extranjero” (2010:62); aquel que no debe oírse.

Sin embargo, como hemos visto, Foucault entiende que entre fines del siglo XVI y mediados del siglo XVII, tomó forma un discurso histórico-político “en relación con la doble impugnación –popular y aristocrática– del poder real” (2010: 62). La insurrección de los saberes que articulaba una serie de elementos míticos y cuestionamientos populares del ejercicio de la soberanía, adquirió su formato aristocrático con la generalización de la guerra efectuada por Bounlainvilliers. Su considerable proliferación y sus márgenes de ampliación se extendieron hasta finales del siglo XIX e incluso el siglo XX. Sin embargo, “no habría que creer que la dialéctica puede funcionar como la gran reconversión, por fin filosófica, de ese discurso” (Foucault, 2010: 62). Según Foucault, no hay que comprender la dialéctica hegeliana como una continuación filosófica del discurso histórico sobre la guerra. A pesar de que la dialéctica “bien puede aparecer, a primera vista, como el discurso del movimiento

⁸¹ Foucault marca que “ese discurso partisano, es discurso de la guerra y de la historia, acaso figure, en la época griega, con la forma del discurso de sofista taimado” (2010: 62). Sobre el modo que Foucault lee a los sofistas puede recurrirse al curso de 1971 *Lecciones sobre la voluntad de saber* (2012), puntualmente la Clase del 6 de enero.

universal e histórico de la contradicción y la guerra, (...) en realidad no es en absoluto su convalidación filosófica” (Foucault, 2010: 62).

En lugar de esto, por el contrario, la lectura que Foucault desarrolla de la filosofía de Hegel es la de reedición y reelaboración del discurso filosófico-jurídico. De esta forma,

“la dialéctica codifica la lucha, la guerra y los enfrentamientos 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” (Foucault, 2010: 62-63).

La codificación lógica del discurso de la guerra dentro de la racionalidad de la contradicción dialéctica, en la interpretación foucaultiana, desarticula las contingencias y los azares de las batallas, de las conquistas, al hacerlos formar parte de un proceso necesario de totalización de los acontecimientos históricos. La racionalidad teleológica de la filosofía hegeliana se presenta como la culminación y el fundamento mismo de la historia. Asimismo, “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” (Foucault, 2010: 63). El desarrollo dialéctico del devenir histórico anula las construcciones parciales de sujetos políticos partisanos, constituidos en la singularidad de la guerra y poseedores de un derecho y una verdad particulares. El sujeto universal de la historia hegeliana alcanza, de una vez, el orden legal del reconocimiento recíproco fundado en la verdad absoluta de la historia.

En esta lectura de Hegel, Foucault manifiesta que “la dialéctica hegeliana y todas las que le siguieron deben comprenderse (...) como la colonización y la pacificación autoritaria, por la filosofía y el derecho, de un discurso histórico político” (2010: 63)⁸². Antes que la prolongación filosófica de historicismo político, Hegel habría tratado de *colonizarlo*, someterlo a la racionalidad propia del discurso filosófico-jurídico. Pero no sólo se trata de una establecer un mandato sobre tal forma del saber histórico, revirtiendo sus premisas y reivindicaciones, sino también de *pacificarlo*: “La

⁸² Cuando Foucault menciona “y todas las que le siguieron”, remite ineludiblemente al materialismo dialéctico de tradición marxista. De hecho, cuando Foucault busca develar al adversario oculto del pensamiento de Hobbes, sostiene que: “El historicismo político tropezó con dos obstáculos: en el siglo XVII, el discurso filosófico jurídico que intentó descalificarlo; en el siglo XIX, el del materialismo dialéctico” (2010: 108-109). Lo cual entra en contradicción con la propia referencia foucaultiana de Marx señalando a la lucha de clases como heredera de la lucha de razas (2010: 79).

dialéctica es pacificación, por el orden filosófico y quizás por el orden político, de ese discurso amargo y partisano de la guerra fundamental” (Foucault, 2010: 63). Estamos, entonces, frente a una captura de la belicosidad propia del discurso de la guerra que apacigua sus efectos, haciendo intervenir mediaciones dialécticas que mitigan el conflicto.

LA AUTODIALECTIZACIÓN DEL DISCURSO HISTÓRICO-POLÍTICO

Pese a esta caracterización de la dialéctica, luego de la generalización del discurso histórico de la guerra por parte de Boulainvilliers, en la Clase del 10 de marzo de 1976 Foucault aborda la reelaboración revolucionaria del mismo, bajo la forma de su reducción. La historia presentada al modo de Boulainvilliers había puesto de manifiesto “el gran peligro de que quedáramos atrapados en una guerra indefinida” (Foucault, 2010: 197); donde todas las relaciones políticas siempre fuesen codificadas al modo de la dominación. La reducción de la guerra hará que ese peligro quede “destinado” a un apaciguamiento final en el sentido de reconciliación. Tal inversión, entiende Foucault, no es el efecto de un control asumido por la filosofía dialéctica sobre la historia, sino que “hubo (...) una dialectización interna, una *autodialectización del discurso histórico* que corresponde, desde luego, a su aburguesamiento” (2010: 198, cursivas propias)⁸³.

Con la constitución de la burguesía en el siglo XVIII se produjo un desbloqueo que ocasionó la reelaboración política de la idea de nación, a causa del cual se dio una transformación que hizo posible “un nuevo tipo de discurso histórico” (Foucault, 2010: 198). Con el texto de Sieyès sobre el “Tercer Estado”, se produce un desdoblamiento del concepto de nación: por un lado, es un estado jurídico, puesto que para que haya nación hace falta una ley común y una legislatura (no un rey, ni siquiera un gobierno); por otro lado, como condición histórica de sus existencia hacen falta “trabajos” (agricultura, artesanado e industria, comercio y artes liberales) y “funciones” (ejército, justicia, Iglesia, administración). Trabajo y funciones son, entonces, condiciones de existencia de la nación; sin los cuales el contrato, la ley, nunca pueden ser realmente creadores de la misma. Sólo en el tercer estado se encuentran los elementos

⁸³ Es válido preguntarnos si el recurso a la matriz bélica de análisis del poder al que apela Foucault siguiendo la “hipótesis Nietzsche” y el estudio del discurso histórico político de la guerra de razas, con el fin de salir de Hegel, no termina por conducirlo, finalmente, a un hegelianismo imprevisto.

sustanciales, y no meramente formales, de la nación. De este modo es como se comprende la aseveración de las tres cuestiones fundamentales de Sieyès: “¿Qué es el Tercer Estado? Todo. ¿Qué fue hasta el presente en el orden político? Nada. ¿Qué pide? Llegar a ser algo” (2016: 85).

Foucault afirma que en la sentencia de Sieyès se encuentra una “relación novedosa de la particularidad con la universalidad, (...) inversa a la que había caracterizado el discurso de la reacción nobiliaria [de Boulainvilliers]” (2010: 202). Lo que se extrae de la posición de Sieyès es que el tercer estado, la burguesía, es susceptible de universalidad y, por lo tanto, de contener la función totalizadora del Estado. Además de esto, el discurso de la burguesía va a invertir el eje temporal de la reclamación histórica: “La reivindicación va a poder expresarse en una virtualidad, un provenir (...) que es inminente, que ya está en el presente, porque se trata de cierta función de universalidad estatal, ya asegurada por *una* nación en el cuerpo social” (Foucault, 2010: 203, cursiva original).

Por lo tanto, se produce un nuevo desplazamiento, una nueva torsión del discurso histórico, “que reintroduce y hasta cierto punto reubica en su centro el problema del Estado” (Foucault, 2010: 204). El nuevo discurso de la historia ya no será antiestatal de manera esencial, sino que se aproximará a este para narrar los vínculos entre la nación y el Estado, “entre las virtualidades estatales de la nación y la totalidad efectiva del Estado” (Foucault, 2010: 204). Esto es lo que permite escribir una historia que logra escapar del retorno al orden primitivo, es decir una nueva historia que presenta un formato rectilíneo, cuyo momento culmine es el de la concreción de la nación en la universalidad del Estado. La nueva historia burguesa se polariza en el presente y en la estatalidad, ya que es “una historia que culmina en esa inminencia del Estado, de la figura total, completa y plena de Estado en el presente” (Foucault, 2010: 205). La historia de las relaciones de fuerza dejará de ser codificada en términos belicosos, para inscribirse dentro del esquema civil; es decir que, la historia de la guerra por la dominación ya no se juega en el terreno del enfrentamiento armado, sino que es reemplazada por “un esfuerzo, una rivalidad, una tensión hacia la universalidad del Estado” (Foucault, 2010: 205). La guerra civil dejará de ser el trasfondo de todos los enfrentamientos y luchas políticas, sino únicamente una fase de crisis, un episodio en la nueva historia en ciernes.

Esta nueva forma de historia se caracteriza, según Foucault, por la yuxtaposición de dos grillas de inteligibilidad diferentes: en principio, la historia planteada como una relación de fuerza, de lucha, por recobrar cierto punto de origen; a la cual se le agrega otra matriz que invierte la dualidad originaria, que “funciona, al contrario, regresivamente desde el presente” (Foucault, 2010: 206). En la nueva historia lo que se invierte es el valor del presente en el discurso histórico y político. No se lo comprende al modo de la función histórica del “historicismo político” del siglo XVII, como un momento negativo que enturbia y oculta la condición primaria de la guerra, olvidada intencionalmente por quienes obtienen los beneficios de su utilización. Por el contrario, en la nueva grilla de inteligibilidad histórica que se polariza en la relación entre la virtualidad funcional de la nación y la universalidad real del Estado, el presente de concibe como el momento de mayor plenitud e intensidad. Como sostiene Foucault, el principio de inteligibilidad de la nueva historia será el “punto de contacto de lo universal y lo real en un presente (un presente que acaba de pasar y que va a pasar), en la inminencia del presente” (2010: 207). En clara alusión a la filosofía hegeliana, Foucault entiende que el presente deja de ser el momento del olvido, sino que “es el momento en que va a resplandecer la verdad” (2010: 207); con lo cual “el presente se convierte, a la vez, en revelador y analizador del pasado” (2010: 207). La historia, con sus avatares y movimientos, comienza a cobrar sentido a la luz del presente que comprende de manera retrospectiva la necesidad del conflicto como un momento de su propia constitución.

Ambas grillas funcionan, según la óptica de Foucault, de manera recíproca. En última instancia se trata de “una historia que se escribe, por un lado, en forma de dominación –con la guerra como segundo plano– y, por el otro, en forma de totalización, con la emergencia del Estado por el lado del presente” (Foucault, 2010: 208). Es, por lo tanto, una historia que se manifiesta en términos de un comienzo desgarrado, belicoso, y de una culminación totalizadora, una consumación estatal. Por este motivo Foucault expresa explícitamente que “la posibilidad de *utilizar políticamente* el discurso histórico, es, en el fondo, la manera en que se ponen en juego esas grillas” (2010: 208, cursivas propias). Es decir que lo que define los usos políticos de la historia se juega en función del privilegio que se le otorgue tanto a un elemento del

polo pasado/presente, como a la prioridad estatal o antiestatal que tenga el discurso histórico⁸⁴.

En esta clave es que Foucault revisita los desarrollos de historiadores del siglo XVIII y XIX como Montlosier y Thierry⁸⁵, donde lo que se encuentra es una historia que se demuestra “en su contenido central, un discurso histórico que hace funcionar el presente como momento pleno, momento de la concreción, momento de la totalización” (Foucault, 2010: 212). De lo que se trata, en el trabajo de estos historiadores, es alcanzar la totalización estatal para proyectarla sobre el pasado y efectuar la génesis de esa misma totalización. En Thierry, la Revolución Francesa es el momento de la plenitud, de la reconciliación; partiendo de ese presente, “el momento actual es el de la totalización nacional en la forma de Estado” (Foucault, 2010: 212). El problema del análisis histórico es, entonces, mostrar el modo en que la lucha entre vencedores y vencidos atraviesa toda la historia y conduce a un presente en el que pierde la forma de la guerra dirigiéndose “a la génesis de una universalidad en la que la lucha, o en todo caso la guerra, no puede sino desaparecer” (Foucault, 2010: 213).

En la nueva historia de la burguesía, el último episodio de guerra violenta es la Revolución, cuyo objeto y espacio es el Estado. Así, la Revolución es el momento en que se concreta lo siguiente: “La burguesía, el tercer estado, se convierte, por lo tanto, en el *pueblo*, en el Estado. Tiene la potencia de lo universal” (Foucault, 2010: 214, cursiva propia). Con este tipo de análisis históricos -que Foucault rastrea en autores

⁸⁴ La filosofía dialéctica de la historia hegeliana, junto con sus *Principios del Filosofía del Derecho*, hacen hincapié en la concreción presente del reconocimiento recíproco de los ciudadanos en la trama institucional del Estado, que no sería más que la cristalización del espíritu de un pueblo en un determinado momento histórico. En esta clave del lectura foucaultiana, Hegel aparece como una prolongación del pensamiento filosófico-jurídico de corte hobbesiano. Para evitar esta asimilación de Hegel a Hobbes en el desarrollo de Foucault, y alcanzar otra clave interpretativa del pensamiento hegeliano en Foucault, habría que recuperar el concepto de “historia de la gubernamentalidad” (2016b: 136; 2007c: 51). Esto permitiría distinguir en Hobbes la primacía de una racionalidad de Estado (como instrumento y fin), que se diferenciaría del pensamiento hegeliano, donde prevalecería una racionalidad de los gobernados o del gobierno de la sociedad (siendo el Estado simplemente la conciencia de la sociedad civil que opera sólo como un instrumento a su servicio a través del “poder de policía hegeliano”). En *Nacimiento de la biopolítica*, en la Clase del 4 de abril de 1979, Foucault afirma: “Y está Hegel, desde luego -pero no voy a hablar de él-, el Estado como conciencia de sí y realización ética de la sociedad civil” (2007c: 353-354). Por otro lado, el concepto de “historia de la gubernamentalidad” podría servir para discutir la centralidad del concepto de biopolítica, permitiendo observar los matices de la racionalidad de los gobernados dentro de la modernidad biopolítica. Estas apreciaciones, sin embargo, exceden las finalidades del presente escrito.

⁸⁵ François Dominique de Reynaud, conde de Montlosier (1755-1838), fue un notable político y escritor político francés durante el Primer Imperio francés, la Restauración borbónica y la Monarquía de julio. Augustin Thierry (1795-1856) fue un historiador francés, reconocido por haber sido uno de los primeros historiadores en trabajar sobre las fuentes originales para construir su obra.

como Montlosier y Thierry- es como aparece “la delimitación estricta, de la función de la guerra como analizador de los procesos histórico políticos” (2010: 215). La guerra comienza a concebirse como episódica, momentánea, a la vez que instrumental respecto de enfrentamientos que no son belicosos sino civiles. En esta nueva historia lo esencial no es la relación de dominación, sino que lo fundamental se registra en la relación estatal. Para Foucault, por tanto, en dichos análisis se va esbozando un esquema que es “inmediatamente asimilable, inmediatamente transferible a un discurso filosófico de tipo dialéctico” (2010: 215).

Como consecuencia, a principios del siglo XIX hace su aparición “una filosofía en encontrará en la historia y en la plenitud del presente el momento en que lo universal se dice en su verdad” (Foucault, 2010: 215). La posibilidad misma de una filosofía de la historia de semblante hegeliano ya estaba operando, según el propio Foucault, en el interior del discurso histórico. Nuevamente Foucault insiste con la idea de una “autodialectización” del discurso histórico que había sido adelantada previamente: “la *utilización* de un discurso histórico por parte de la burguesía, la modificación que ésta realiza de los elementos fundamentales de la inteligibilidad histórica (...) del siglo XVIII, fueron, al mismo tiempo, una *autodialectización* del discurso histórico” (2010: 215). Se produce, de este modo, un anudamiento entre el discurso de la historia y el discurso filosófico: es el nacimiento de la dialéctica que, ya no se presenta como una especulación en torno a la ley general de la historia como lo era la filosofía de la historia del siglo XVIII, comienza a plantearse la pregunta por “el elemento portador de lo universal en el presente” (Foucault, 2010: 215). Es, simultáneamente, una cuestión propia de la historia y de la filosofía. En definitiva, todo indica que Foucault se encuentra con que la reducción de la guerra en el seno mismo de las torsiones del discurso histórico-político en manos de la burguesía, producto de su polivalencia táctica, da lugar al surgimiento de la filosofía de la historia hegeliana. Ésta no sería su colonización y captura, como había sido caracterizada en un primer momento, sino antes bien el resultado de la autodialectización del discurso del historicismo político.

CONCLUSIONES

Si es cierto que Foucault presentaba diversos rostros, no puede haber dudas de que uno de ellos es el de historiador. Pese a las múltiples negativas por definirse de tal modo por parte del propio profesor de Poitiers, la preocupación por la historia (y las historias) es incuestionable en cualquier acercamiento al pensamiento y las reflexiones foucaulteanas. Ya hemos señalado que Paul Veyne se refiere a Foucault afirmando que “nadie pone en duda que ese filósofo es uno de los mayores historiadores de nuestra época” (1984: 200). Entendemos que en el desarrollo de los capítulos precedentes puede observarse que la perspectiva filosófica de Foucault en torno a la historia no reduce a ésta última a un mero proceso intelectual; por el contrario, consiste en comprender que los elementos históricos no son más que objetivaciones resultantes de determinadas prácticas impregnadas de contenidos e intencionalidades políticas. Pero no sólo eso, sino que lo que tenemos es un abordaje de las representaciones y los enunciados que forman parte de las prácticas, por lo cual el pensador-historiador que es Foucault se ocupa del *discurso histórico mismo*.

Ahora bien, como bien hemos interrogado en un comienzo, la historia se devela a la vez como el campo y el objeto de las disputas políticas. Debido a esto es que el recorrido y la reconstrucción propuestos fue el de cierta historia de lo que hemos llamado los *usos políticos de la historia* en el pensamiento foucaulteano de mitad de los años ‘70, tomando a *Defender la sociedad* como eje en torno al cual centrar el análisis. En este sentido es que lectura llevada a cabo buscó hacer hincapié en las formas y las modalidades políticas de la historia presentes en el desarrollo de Foucault, donde entendemos puede verificarse la idea fuerte de que todo aquello que presentado como historia debe ser comprendido efectivamente como una variante o un efecto determinado de una *política de la historia*. Quizás sea posible entonces, a modo de conclusión, presentar los diversos modos que desde el pensamiento del propio Foucault podemos adjudicar a la historia. Para decirlo de otro modo, intentaremos exponer los “rostros” del historiador en clave política.

LA HISTORIA COMO IMPUGNACIÓN

Con el abordaje de la genealogía nietzscheana, entendemos que Foucault exhibe un primer uso político de la historia que asume la forma de la *impugnación* y la crítica del historicismo de matriz hegeliana imperante en el ámbito académico francés de mediados del siglo XX. Pese a que en su reconstrucción de la propuesta nietzscheana sobresalen las reflexiones sobre las consecuencias temporales, ontológicas y gnoseológicas que implican la asunción del concepto de discontinuidad (Cristina López, 2017: 454), en Foucault tenemos un análisis de la centralidad de los efectos políticos que comporta el uso genealógico de la historia. En su negativa a considerar la posibilidad de indicar un origen primigenio de los acontecimientos, a partir del cual se desenvuelven en un continuo proceso teleológico, Foucault se vuelca por priorizar la cuestión de la *emergencia*. A partir de un enfrentamiento de fuerzas situado, la emergencia genealógica compone siempre una relación de dominación. De este modo, la genealogía tiende a desacomodar el orden vigente en base una lógica que acude al enfrentamiento belicoso contra las formas predominantes de la comprensión histórica; invalidando la idea de progreso lineal e ininterrumpido de las sociedades humanas. Tal como lo hemos señalado en su momento, Foucault entiende que “el gran juego de la historia, es quién se adueñará de las reglas” (1992: 18); lo cual implica comprender y considerar las violencias y estrategias que se despliegan en función de la voluntad del dominante.

De todos modos, la genealogía se caracteriza por el hecho de portar con un cierto “sentido histórico”, donde la *impugnación* al historicismo tradicional corre por el lado de la reintroducción permanente de una *perspectiva supra-histórica* apoyada en elementos metafísicos fuera del tiempo y, por lo tanto, *ahistórica*. Frente a tal, la genealogía recurre a la “historia efectiva” carente de un fundamento último, es decir, a la *historicidad fáctica*. Así, la historia efectiva de la genealogía foucaultiana propone recobrar el sentido único de lo contingentemente ocurrido como un enfrentamiento belicoso. En palabras de Foucault, “las fuerzas presentes en la historia no obedecen a un destino ni a una mecánica, sino al *azar de la lucha*” (1992: 21, cursivas propias). La historia asume, entonces, su condición de *historia en combate*; puesto que la genealogía se enfoca en la instalación de sujetos históricos portadores de verdades parciales y

beligerantes. Desde la óptica foucaultea, únicamente adueñándose de la historia es que puede hacerse un uso genealógico de la misma.

Ahora bien, el motivo por el cual nos resulta posible señala a la genealogía como un uso político de la historia es, principalmente, su capacidad para incidir en el presente; debido a que el proyecto genealógico pretende escenificar el sometimiento de los saberes históricos a fin de romperlo y dar lugar a la *desujeción de los saberes históricos* (Revel, 2007: 72). La repercusión de la genealogía en cualquier presente político se corrobora en su búsqueda de una modulación de la mirada histórica que torne comprensible la contingencia de las luchas (prorrogadas y reiteradas de modo indefinido). De lo que se trata, en palabras pronunciadas por Foucault en *Defender la sociedad*, es de conformar “un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales” (2010: 22). Es por todo esto que compartimos la aseveración hecha por Romero (2011: 75), para quien el método genealógico es una *forma de intervención política*. O para decirlo en los términos propuestos desde un comienzo, la genealogía es también un *uso político de la historia*.

LA HISTORIA COMO LEGITIMACIÓN

Si la apuesta genealógica foucaultea se inscribe en una disputa contra *el orden del discurso histórico* a partir de la liberación de los saberes sometidos, es necesario señalar que la fuente de tal sumisión es presentada a partir del esquema jurídico de la soberanía y su forma de comprensión histórica. El desafío de las genealogías es la interrogación de los mecanismos y los efectos del poder; por lo que Foucault explora la denominada *hipótesis Nietzsche*, donde la práctica del poder se asimila al despliegue de una relación de fuerzas que toma como modelo el combate o la guerra. Al invertir a Clausewitz y sostener la idea de que el poder es la continuación de la guerra por otros medios, Foucault llega a afirmar que “las relaciones de poder (...) tienen esencialmente por punto de anclaje cierta relación de fuerza establecida en un momento dado, *históricamente* identificable, en la guerra y por la guerra” (2010: 28-29, cursiva propia). Para llegar a considerar tal desarrollo, la reflexión foucaultea exige el abandono de la *visión jurídica del poder* centrada en el concepto de *soberanía*; sin embargo, la

reconstrucción de la mecánica y del discurso del poder soberano obliga a explicitar los vínculos de éste con la historia.

Hemos visto como la finalidad de todo el pensamiento jurídico era poner de manifiesto los derechos legítimos de la soberanía y la legalidad de la obediencia. Pese a que el foco está puesto en la dimensión jurídica del concepto, en la caracterización de su proceder práctico Foucault ya indicaba el lazo del poder soberano con el contenido histórico. Si en las relaciones asimétricas entre soberano y súbdito asomaban los rastros del saqueo y la guerra (Foucault, 2007: 62), es decir, de una determinada relación de fuerzas histórica, esto es confirmado por la noción de *anterioridad fundadora* como *acto de sumisión primigenio* a la cual remite el poder de soberanía para reactualizar su derecho. El poder soberano “exige y produce un saber histórico y jurídico que reafirma incesantemente las marcas de su legitimidad” (Nosetto, 2013: 89, cursivas propias). Debido a esto es que podemos señalar que, pese a que la guerra es presentada por Foucault como el reverso de la soberanía, ésta última asienta su legitimidad en un acto de subordinación *histórico* producto de una conquista bélica. Por lo tanto, no es posible sostener de manera unívoca la idea de que la teoría de la soberanía en Foucault sea sólo un discurso jurídico-político que establezca el análisis del poder en términos de derechos y legitimidad. Es decir, que la práctica de la soberanía no desestima la historia de manera absoluta.

Por el contrario, hemos visto cómo la soberanía no prescinde de la historia, sino que la utiliza como un recurso más de su poder. En la exposición foucaultea, la práctica antigua y medieval consistente en narrar la historia se halla estrechamente emparentada con los rituales de poder. Es por esto que Foucault indicaba que “el discurso del historiador puede comprenderse como una especie de ceremonia, oral o escrita, que debe producir en la realidad, a la vez, una *justificación* y un *fortalecimiento del poder*” (Foucault, 2010: 67-68, cursivas propias). Estos *efectos políticos* son provocados por el discurso histórico tradicional a partir del relato de la legitimidad ininterrumpida de la ley y de la gloria procedente de la bélica victoria fundadora de la soberanía. La historia resulta ser un operador, *un intensificador del poder soberano*; es decir, un procedimiento de *autolegitimación* de la dominación política del soberano. El discurso histórico se manifiesta, tal como lo comprende Zarka, como “una forma para el vencedor de completar su victoria a través del relato que la justifica” (2000: 42). Estamos en el registro de lo que Foucault denomina *historia jupiteriana*, aquella que a

imagen de los atributos de Júpiter (las cadenas y los rayos) despliega las dimensiones jurídicas y prodigiosas del poder. En definitiva, otro rostro de la historia, un modo diferente de ejercitar un *uso político de la historia*, esta vez centrado en la producción de un discurso *legitimador* por parte del propio poder soberano.

LA HISTORIA COMO ADVERSARIO

La recusación foucaultea del modelo jurídico de comprensión del poder lo conduce, en *Defender la sociedad*, al rastreo histórico de cierta forma de análisis político que comprende al cuerpo social como conformado por *dos grupos heterogéneos, opuestos y en combate*, y ubica a la guerra como grilla de inteligibilidad de las relaciones de poder. Debido a que tal se formuló entre fines del siglo XVI y principios del siglo XVII, Foucault se introduce en la indagación por la noción de guerra en el pensamiento hobbesiano. La exploración de la noción de guerra en Hobbes por parte de Foucault tiene su huella en el curso de 1973, *La sociedad punitiva*, donde nuestro pensador exhibe la imposibilidad de identificar la guerra civil y la guerra de todos contra todos hobbesiana. Lo que Foucault busca interpelar es la idea hobbesiana de que la guerra civil disgrega el poder soberano, dirigiendo a los individuos a retornar a la condición de naturaleza. En contraposición a la caracterización provista por Hobbes de la guerra en términos individuales y exteriores al poder político, Nosetto explica que en Foucault “la guerra civil es una guerra eminentemente colectiva e inmanente al poder político” (2013: 38). Así, la guerra civil es presentada como un *enfrentamiento histórico concreto* de *componentes colectivos*, siendo a la vez un *operador de subjetivación política* (Blengino, 2018: 31-32); puesto que es *en* la guerra civil que se conforman las identidades colectivas y los bandos en conflicto. Para Foucault sólo hay guerra civil “en el elemento del poder constituido; se despliega para conservar o conquistar el poder, para confiscarlo o transformarlo” (2016a: 47), no siendo simplemente aquello que destruye el poder constituido, sino “duplicándolo”. Por esto mismo es que la guerra civil obsesiona al poder establecido, atravesándolo como *una amenaza que debe ser conjurada*. Si el poder de soberanía se manifiesta como un *poder armado* que cumple *funciones de guerra* (Foucault, 2002a: 62), debe ser rechazada la versión hobbesiana del Leviatán como expulsión de la guerra del orden civil.

La apertura a la subjetivación política que genera la guerra civil le posibilita a Foucault identificar una serie de procedimientos, dentro de los cuales nos interesa destacar la *reactivación de formas antiguas*, la *activación de símbolos* y la *efectuación de un mito* (Foucault, 2016a: 48-49), debido a que ponen en juego elementos vinculados con el saber histórico sumamente diferente de aquel con el que se manejaba el poder de soberanía en la lógica de la *historia jupiteriana*. A partir de ellos, emergen principios de comprensión de los hechos históricos que pretenden invertir las relaciones de poder, apelando a una justicia parcial sustentada en su propia legitimidad de antaño. Pese a esto, la mayor precisión de la dimensión política del rescate y la reelaboración de los saberes de las luchas históricas lo hallamos en *Defender la sociedad*. Encarando nuevas reflexiones sobre la cuestión hobbesiana de la guerra de todos contra todos, Foucault establece que producto de tratarse de una guerra de igualdad, de “diferencia insuficiente”, no es posible suprimir su carácter continuo y permanente. El denominado “estado de guerra” es comprendido desde la óptica foucaulteana como un escenario de representaciones cruzadas, pero *no* como un enfrentamiento directo de fuerzas reales; por lo cual, en Hobbes *no hay realmente guerra* al comienzo del Estado. Incluso en el tratamiento hobbesiano de la soberanía por adquisición donde “por *actos de guerra* somete a sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de esa sumisión” (Hobbes, 2014: 141, cursiva propias), Foucault advierte que la victoria bélica no funda un orden político en el que prime la dominación exenta de derecho. La legitimidad de este tipo de soberanía se sostiene en la voluntad -jurídicamente válida- del vencido, quien prefiere pactar y someterse en lugar de perder la vida. La lectura de Foucault nos lleva a entender que el pacto de soberanía hobbesiano se muestra, entonces, como la forma de *ocultar el asunto de la dominación*.

Foucault entiende que a causa de la operación argumental de Hobbes es que el resultado de la guerra se torna irrelevante a fin de establecer los derechos y el poder del soberano; ya no es necesario remitir el poder de soberanía a la *anterioridad fundadora* de la conquista como lo hacía el discurso histórico jupiteriano, sino simplemente dar cuenta de la voluntad pactante de los súbditos. La conclusión foucaulteana es que Hobbes *no es el teórico de las relaciones entre la guerra y el poder político*, sino que su intención era *eliminar la guerra como realidad histórica*, como génesis fáctica de la soberanía. Tal como lo sintetiza Foucault, “para Hobbes, lo que funda el Estado y le da su forma es la no-guerra” (2010: 243). Es más, la interpretación desplegada entiende

que el *contrincante estratégico* a combatir por Hobbes es el *historicismo político*, es decir, la *utilización política* de cierto *saber histórico* concerniente a las guerras, las invasiones, las conquistas. La historia asume, entonces, el rostro de un adversario, un *discurso enemigo* al cual eliminar y hacer imposible mediante la argumentación filosófico-jurídica de Hobbes. Frente a este ejercicio pacificador de la filosofía política hobbesiana es que Foucault se propone hacer una reconstrucción y un elogio del discurso histórico-político como matriz analítica del poder que asume la dificultad de salir del registro de la dominación, siendo imposible rehuir de la historia.

LA HISTORIA COMO COMBATE

La operación hobbesiana consistía, según Foucault, en silenciar y bloquear el discurso del *historicismo político*, el cual negaba la legitimidad jurídica de la soberanía al evidenciar la trama indefinidamente histórica de la dominación. Lo que se pone de relieve es el principio de la política como continuación de la guerra por otros medios, el cual Foucault ubica como anterior a Clausewitz, quien no hizo más que invertir una tesis -difusa y precisa- que circulaba desde los siglos XVII y XVIII (2010: 53). La reconstrucción foucaultea señala que al mismo tiempo en que se produjo una *estatización de la guerra* apareció, paradójicamente, el primer discurso histórico político sobre la sociedad que entiende a la guerra como fondo imborrable y permanente de todas las relaciones de poder y de las instituciones políticas. En este discurso, explica Noretto, la guerra “funciona como analizador de las relaciones de poder, como matriz de los operadores de dominación” (2013: 117), siendo la clave para descifrar la pretendida pacificación estatal. Este discurso histórico de la guerra se caracteriza por tres rasgos generales: el *carácter binario de la sociedad*, el *trastocamiento de valores*, el *perspectivismo histórico*. Así, se postula que en la estructura social siempre se es enemigo de alguien, siendo el sujeto de enunciación de este discurso histórico-político necesariamente partisano y beligerante. Simultáneamente, y en clave genealógica, se advierte que la verdad es presentada como el resultado de la brutalidad y la sinrazón impuesta por los dominantes, haciéndose imperiosa una inversión de los elementos explicativos de la ley y de la historia. Además, al tratarse de un discurso que no pretende referenciarse en ningún absoluto ni universal, se entrama en la inmanencia infinita de la historia desde una perspectiva particularista.

El uso del saber histórico de este discurso constituye, respecto de la concepción jupiteriana de la historia una *contra-historia*, oponiéndose a su vez al discurso filosófico-jurídico (Foucault, 2010: 62). De manera antitética a la historia de la soberanía, el *historicismo político* es el discurso del enfrentamiento permanente las razas, de sus luchas por debajo y a través de las leyes; impugnando de este modo la función unificadora del poder soberano, para mostrarlo en su dimensión de sojuzgamiento. Se llega así al *principio de heterogeneidad de la historia*, donde se reconoce que la historia de unos no es compatible con la historia de otros (Foucault, 2010: 71). La *contra-historia* recobra la anterioridad fundadora -el hecho de la batalla, la victoria y la conquista- en la que se erigía la historia jupiteriana de la soberanía, pero para denunciar la ilegitimidad de la ley establecida como el resultado dual del triunfo de unos y la sumisión de otros.

A causa de presentar la forma de una toma intempestiva de la palabra para expresar lo impropio de su tiempo, Foucault asemeja a este discurso histórico político a una *ruptura profética* próximo a ciertas formas épicas, míticas o religiosas dedicadas a manifestar los pesares y desdichas de los antepasados. Por esto es que la *contra-historia* se asemeja “la historia mítica religiosa de los judíos que con la historia político legendaria de los romanos” (Foucault, 2010: 72), y con el uso crítico de la Biblia presente a partir de la segunda mitad de la Edad Media. En tal sentido, la historia es concebida como el resultado de la *desobediencia*, del pecado; con lo cual, asume indefectiblemente *la forma del conflicto*. En esta lectura foucaultiana es que se comprende el surgimiento en el siglo XVI de una novedosa forma de historia bajo la forma bíblica de la profecía y la promesa.

La historia de la guerra de razas⁸⁶ no es sólo la crítica del poder sino *su ataque*, donde lo injusto del poder radica en que no le pertenece a un sujeto partisano que enuncia la historia de este discurso político. En tanto que el *historicismo político* se encuentra ligado a una partición binaria de la sociedad entre *justos e injustos* (Foucault, 2010: 74), entendemos que se encuadra dentro de la problemática teológico-política del cristianismo medieval de la “guerra justa”; lo cual implica una moralización de la

⁸⁶ Recordemos que el término “raza” al que remite este discurso no tiene necesaria ni originalmente un sentido biológico estable, sino que refiere a “cierto *clivaje histórico político*, sin duda amplio, pero relativamente fijo” (Foucault, 2010: 77, cursivas propias); designando un corte transversal de la sociedad en dos grupos que no comparten el mismo origen local ni se mezclan, debido a que no tienen la misma lengua ni la misma religión.

contienda bélica, donde los bandos combatientes no se reconocen iguales y legítimos. Aparece, entonces, una *conciencia histórica* distinta a la de herencia romana (Foucault, 2010: 76), es decir una comprensión y sentido histórico moderno.

La caracterización precisa del *historicismo político* conduce a que Foucault aclare que, pese a ser originalmente una historia reivindicada por los sectores sojuzgados del pueblo, el mismo dispuso de una *polivalencia estratégica* (2010: 76) y una *reversibilidad táctica*; es decir, que no funcionó políticamente en un único sentido, sino que fue moviéndose y circulando por distintas apuestas políticas -que incluían a realistas, parlamentarios, radicales *levellers* y *diggers*-⁸⁷. Por extensión, Foucault observa que el *discurso revolucionario* de la modernidad se ubica del lado de la historia insurreccional de tipo bíblico; dado que la idea misma de revolución es inseparable de la aparición y la práctica de la contra-historia.

Es aquí donde encontramos la idea, presente en Foucault, del ingreso de Occidente a una *conciencia histórica moderna*, ya no centrada en la cuestión de la fundación de la soberanía sino en el problema de la revolución y sus liberaciones por venir. Producto de su perspectiva diametralmente opuesta a la historia jupiteriana de la soberanía, entendemos que la *historicismo político* descrito por Foucault expresa claramente que esta *conciencia histórica moderna* es *antiestatista*. Queda claro, entonces, que es posible reconocer dos *funciones políticas* del discurso histórico (Foucault, 2010: 77); una tradicional, romana, como ritual de fortalecimiento del poder, y otra novedosa, bíblica, como crítica de la tradición conquistadora y reivindicación de los oprimidos. El cruce de ambas fue determinando la conformación de la historiografía moderna, provocando que el foco central de la comprensión histórica sea el llamamiento o el temor a la revolución (Foucault, 2010: 83).

⁸⁷ Esta condición de la polivalencia del discurso histórico-político se vincula, a su vez, con lo que Foucault denomina la *generalización de la guerra* operada por Boulainvilliers en un triple sentido: primero, la guerra deja de ser considerada como una interrupción del derecho y empieza a toda establecerse que toda relación jurídica surge de una relación de fuerzas; segundo, la guerra es concebida a partir de la organización de las instituciones militares que definen la relación de fuerzas en una sociedad; la guerra ya no se focaliza en atender la invasión sino en prevenir la rebelión, debido a que el cuerpo social es entendido como una disputa entre grupos. Tal generalización producida en el siglo XVIII en defensa de las posiciones aristocráticas, dio lugar en Francia a tres reelaboraciones del discurso histórico político: la de los historiadores monárquicos, la de los republicanos, y la del *historicismo burgués* (Nosetto, 2013: 130-132).

LA HISTORIA COMO SENTIDO

Ahora bien, luego de desarrollar estas funciones políticas de la historia, Foucault se pregunta de un modo casi marginal: “¿Y si Roma, de nuevo, conquistara la revolución?” (2010: 83). Es a partir de ese interrogante que entendemos como posible de considerar que el propio Foucault haya tenido en mente la necesidad de dar cuenta, de cierto modo, de la filosofía de la historia y la dialéctica hegeliana. Pese a que la pretensión de su tarea intelectual era desprenderse de la herencia hegeliana que primaba en el pensamiento intelectual de su época formativa, el desarrollo desplegado en *Defender la sociedad* lo encamina a describir lo que, en principio, entiende es la *captura dialéctica* del uso del saber histórico propio del historicismo político de la guerra de razas. Ya en *El orden del discurso* Foucault afirmaba la necesidad de identificar aquello que continúa siendo hegeliano en la posibilidad de un pensamiento contra Hegel (2008:70). Desestimando la perspectiva de la totalidad, Foucault se había aferrado a la discontinuidad y la singularidad de los acontecimientos a fin de romper con las generalidades de la abstracción dialéctica.

La apuesta genealógica de raíz nietzscheana, hemos visto, es el modo en que Foucault busca una comprensión histórica alternativa a la concepción dialéctica de la filosofía de la historia de Hegel, que logre establecer una matriz de inteligibilidad de las relaciones sociales por fuera de la lógica de la contradicción dialéctica y su superación totalizante. De ahí que, recordemos, afirme que “la historicidad que nos arrastra es belicosa; no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido” (Foucault, 1992: 190). Las *relaciones de poder no obedecen*, según la interpretación foucaulteana, a la *forma hegeliana de la dialéctica*.

Al comienzo del curso de 1976, cuando Foucault presenta los primeros lineamientos acerca del historicismo político, señala simultáneamente que es un discurso ajeno y exterior a la tradición del pensamiento filosófico-jurídico. Hemos visto el modo en que éste último, con la figura de Hobbes, buscaba anular e invalidar de manera inmediata la propuesta de una historia de la guerra de razas, evitando discutir directamente con tal. Sin embargo, Foucault señala que su proliferación amplió sus márgenes de consideración hasta fines del siglo XIX e incluso el siglo XX. Pese a su generalización y extensión, en un primer acercamiento Foucault niega que haya que

comprender la dialéctica hegeliana como una continuación filosófica del discurso histórico sobre la guerra. En lugar de ser comprendida como su convalidación filosófica, para la lectura foucaultiana la filosofía de Hegel se presenta como la reedición y reelaboración del discurso filosófico-jurídico. La *codificación lógica del discurso de la guerra* dentro de la racionalidad de la contradicción dialéctica desarticula las contingencias de las batallas y las conquistas, al hacerlos formar parte de un proceso teleológico de totalización de los acontecimientos históricos; a la vez que anula las construcciones parciales de sujetos políticos partisanos al incorporarlos en el reconocimiento recíproco del devenir histórico.

Hemos visto como Foucault manifiesta que “la dialéctica hegeliana y todas las que le siguieron deben comprenderse (...) como la *colonización* y la *pacificación autoritaria*, por la filosofía y el derecho, de un discurso histórico político” (2010: 63). Lejos de ser la prolongación filosófica de historicismo político, la dialéctica habría tratado de someterlo a la racionalidad propia del discurso filosófico-jurídico, revirtiendo sus premisas y *capturando* la belicosidad propia del discurso de la guerra a través de mediaciones que mitigan el conflicto y apaciguan sus efectos.

Sin embargo, llegando al final del curso y tras exponer la generalización del discurso histórico de la guerra por parte de Boulainvilliers, Foucault aborda la reelaboración revolucionaria del mismo. Esta se da bajo la forma de la reducción de la guerra, puesto que se había hecho presente el peligro de quedar atrapados en un combate indefinido, orientando ese riesgo hacia un apaciguamiento final en el sentido de reconciliación. Lo importante aquí es que, a nuestro entender, Foucault desanda la idea de que la dialéctica sea una captura filosófica del historicismo político o un control asumido por la filosofía dialéctica sobre la historia. Por el contrario, las reflexiones foucaultianas llevan a postular “una dialectización interna, una *autodialectización del discurso histórico* que corresponde (...) a su aburguesamiento” (2010: 198, cursivas propias). Foucault extrae de la posición de Sieyès sobre el Tercer Estado, la conclusión de que la burguesía es susceptible de *universalidad* en la idea de nación y también de contener la *función totalizadora del Estado*. Así, la nueva torsión del discurso histórico no es antiestatal de manera esencial, sino que narra los vínculos entre la nación y el Estado, invirtiendo es el valor del presente concibiéndolo como el principio de inteligibilidad de la nueva historia.

En la nueva historia de la burguesía que Foucault busca caracterizar, en el análisis histórico aparece una reducción de la guerra como principio analizador de los procesos políticos. Así, lo esencial deja de ser la relación de dominación, para focalizarse en la relación estatal; perfilándose un esquema que es “inmediatamente asimilable, inmediatamente transferible a un discurso filosófico de tipo dialéctico” (Foucault, 2010: 215). A causa de este tipo de afirmaciones, así como de la insistencia con la idea de *autodialectización*, que concluimos que la potencialidad de una filosofía de la historia de semblante hegeliano estaba operando, según el propio Foucault, en el interior del discurso histórico.

Contrariamente a la primera caracterización de la dialéctica como captura y colonización del historicismo político, Foucault se enfrenta con la necesidad de señalar que dentro de las torsiones del discurso histórico-político, producto de su polivalencia táctica, se da lugar al surgimiento de la filosofía de la historia hegeliana. Por lo tanto, podemos concluir sosteniendo que en *Defender la sociedad* se topa con la dificultad de “salir” de Hegel vía Nietzsche pretendida desde comienzos de la década⁸⁸, puesto que la apuesta por la genealogía y la insurrección de los saberes del historicismo político culminan con la *autodialectización* del discurso histórico. Con cierta entonación hegeliana, en su exposición del modo en que nuestro pensador revoluciona el pensamiento histórico, Paul Veyne afirma que “Foucault es el historiador completo, el final de la historia” (1984: 200).

⁸⁸ Distinta es la lectura propuesta por Noretto, para quien, en el curso del *Collège de France* de 1976, “Foucault asume la necesidad de una rectificación de sus investigaciones previas. El período que es blanco de rectificación y fuente de hartazgo es el de los años 1971-1975” (2014: 40).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2006) *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos.
- Blengino, Luis Félix (2018). *El pensamiento político de Michel Foucault*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Castro, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Castro, Edgardo (2006). “Michel Foucault: sujeto e historia”, en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, nº 14, pp. 171-183.
- Castro, Edgardo (2011). *Lecturas foucaultianas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires: UNIPE Editorial Universitaria.
- Castro, Edgardo (2014). *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Colombani, María Cecilia (2008). *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros
- Colombo, Agustín; López, Cristina; Raffin, Marcelo (2019). *Pensar con Foucault hoy. Relectura de Las palabras y las cosas y La voluntad del saber*. Buenos Aires: UNSAM edita.
- Deleuze, Gilles (1987). *Foucault*. Barcelona: Ediciones PAIDÓS.
- Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Sociedad.
- Dumézil, George (2016). *Mito y epopeya. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. México: FCE.
- Esposito, Roberto (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Farge, Arlette (2004). “La historia entre dos orillas”, en Eribon, Didier (Dir.) *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*. Buenos Aires: Letra Viva + Edelp.
- Foucault, Michel & Léonar, Jacques (1982). *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Foucault, Michel (1992a). “Nietzsche, la Genealogía y la Historia”, en Foucault, M. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, Michel (1992b). “Verdad y poder”, en Foucault, M. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, Michel (1992c). “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, en Foucault, M. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta. [entrevista con L. Finas, en *La Quinzaine littéraire*, nº 247, enero de 1977, págs. 4-6].
- Foucault, Michel (1992d). “Poderes y estrategias”, en Foucault, M. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta. [entrevista con J. Rancière, en *Les révoltes logiques* nº4, invierno de 1977, págs. 89-97].
- Foucault, Michel (1992e). “Poder-cuerpo”, en *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.

- Foucault, Michel (1992f). “Sobre la justicia popular. Debate con los maos”, en *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, Michel & Deleuze, Gilles (1995). *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel (1999a). “¿Qué es un autor?”, en Foucault, M. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (1999b). “Las mallas del poder”, en Foucault, M. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*. Barcelona: Paidós. [Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bahía en 1976, en *Barbarie* nº4, verano de 1981, págs. 23-27, y nº5, verano de 1982, págs. 34-42].
- Foucault, Michel (1999c). “Diálogo sobre el poder”, en Foucault, M. *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (1999d). “De la arqueología a la dinástica”, en Foucault, M. *Estrategias de poder. Obras Esenciales Vol. II*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2002a). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Foucault, Michel (2002b). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2003a). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Foucault, Michel (2003b). “Volver a la historia”, en *Veredas: Revista del Pensamiento Sociológico* No. 7, Segundo semestre de 2003. UAM-X.
- Foucault, Michel (2005). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México D.F.: Siglo XXI editores.
- Foucault, Michel (2007a). *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2007b). *Los anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- Foucault, Michel (2007c). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France: 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- Foucault, Michel (2008). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Foucault, Michel (2009). “El problema del poder”, en *Revista Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, México, 2009 Vol. 6 Núm. 12, pp. 59-70. [Entrevista con Bojunga, C; Lobo, R].
- Foucault, Michel (2010). *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- Foucault, Michel (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- Foucault, Michel (2013a). “Sobre las maneras de escribir la historia”, en Foucault, M. *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

- Foucault, Michel (2013b) “Foucault responde a Sartre” (Conversación con Jean-Pierre Elkabbach, 1968), en Foucault, M. *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, Michel (2013c). “¿Qué es usted profesor Foucault?” (Conversación con Paolo Caruso, 1967), en Foucault, M. *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, Michel (2013d). “El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault” (Entrevista con Duccio Trombadori, Paris, 1978), en Foucault, M. *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, Michel (2016a). *La sociedad punitiva: Curso en el Collège de France (1972-1973)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- Foucault, Michel (2016b). *Seguridad, territorio y población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- Gros, Frédéric (2007). *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hegel, G.W. F. (2015). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- Hobbes, Thomas (2014). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hyppolite, Jean (1974). *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*. Barcelona: Ediciones Península.
- Locke, John (2014). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Bernal: UNQui; Buenos Aires: Prometeo. Traducción Claudio Amor y Pablo Stafforini.
- López, Cristina (2017). “Arqueología y genealogía: de la historia como recurso para abordar el presente”, en Chamorro Sánchez, E. (Ed.) *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento. Una mirada histórica*. Viña del Mar: CENALTES ediciones.
- Marx, Karl (2014). *Antología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. (Biblioteca esencial del pensamiento contemporáneo).
- Merquior, J. G. (1988). *Foucault o el nihilismo de la cátedra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Morey, Miguel (1990). “Introducción”, en Foucault, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Nietzsche, Friedrich (2006). *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Noretto, Luciano (2013a). *Michel Foucault y la política*. San Martín: UNSAM EDITA.
- Noretto, Luciano (2013b). “La felicidad de los antiguos y de los modernos. Leo Strauss, Alexandre Kojève y la cuestión de los géneros de vida”, en *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 3, N° 4, pp. 12-57.
- Pol Droit, Roger (2008). *Entrevistas con Michel Foucault*. Buenos Aires: Paidós.

- Poster, Mark (1990). “Foucault, el presente y la historia”, en Balbier, E. (et. al.) *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Rancière, Jacques (2010). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Revel, Judith (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Romero, María Aurora (2011). “Ontología genealógica”, en Biset, E. y Farrán, R. (eds.) *Ontologías políticas*. 1a ed. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Schmitt, Carl (2002). *El Leviathan en la teoría del estado de Tomás Hobbes*. Editorial Struhart & Cía.
- Selléis, Emmanuel (2016). *¿Qué es el Tercer Estado?* Madrid: Alianza Editorial.
- Veyne, Paul (1984). *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Veyne, Paul (2009). *Foucault. Pensamiento y vida*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Weeks, Jeffrey (1993). “Foucault y la Historia”, en Tarcus, H. (Comp.) *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires: Ed. El cielo por asalto.
- Zarka, Yves Charles (2000). “Foucault et le concept non juridique du pouvoir”, en: *Cités*, 2/2000, pp. 41-52.