



**UNIVERSIDAD  
ALBERTO HURTADO**

**Facultad de Filosofía y Humanidades**

**Departamento de Filosofía**

# **El cuerpo opaco de la violencia**

**Una problematización a partir del pensamiento tardío de Michel Foucault**

**Por Diego Márquez Arancibia**

**Tesis para optar al título de Magíster en filosofía**

**Director de tesis: Juan Manuel Garrido Wainer**

**Co-director de tesis: Jean-Paul Grasset Bautista**

**Santiago, Chile**

**2019**

# Índice

|   |    |
|---|----|
| <b>Prólogo</b>  | 4  |
| <b>Introducción</b>   | 5  |
| <b>Parte I: Violencia y poder</b>   | 10 |
| I.    Las múltiples caras de la violencia: aproximación histórico-filosófica a la violencia como problema | 10 |
| II.   Consideraciones sobre la <i>hipótesis represiva</i>   | 16 |
| II. 1. Positividad del poder  | 19 |
| III.  Dinámica foucaultiana del poder y la violencia  | 21 |
| III. 1. Poder y relaciones de poder   | 24 |
| IV.   La <i>hipótesis Nietzsche</i> y el modelo agonista  | 27 |
| IV. 1. El concepto de verdad: La herencia de Nietzsche  | 29 |
| IV. 2. Estrategia y violencia   | 31 |
| <b>Parte II: Problematización</b>   | 35 |
| I.    Experiencia problematizada  | 35 |
| II.   Los dos sentidos del concepto de problematización   | 42 |
| III.  Pensamiento, presente y polémica  | 44 |
| IV.   Problematización como ética   | 50 |

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Parte III: Para una crítica foucaultiana de la violencia</b>    | <b>57</b> |
| I.    Consideraciones ontológicas para una crítica de la violencia | 57        |
| II.   Opacidad del concepto de violencia                           | 61        |
| III.  Pensar la violencia, a partir del cuerpo                     | 68        |
| IV.   Pros y contras de una crítica foucaultiana de la violencia   | 74        |
| IV. 1. Violencia fundante: Las críticas de René Girard             | 75        |
| IV. 2. La libertad como violencia: Las críticas de Byung-Chul Han  | 78        |
| <br>   |           |
| <b>Conclusiones</b>  | <b>82</b> |
| <br>   |           |
| <b>Bibliografía</b>  | <b>87</b> |

## Prólogo

El contexto en que esta investigación ha sido terminada es difícil, no solamente por la cantidad de violencia frente a la que hemos estado expuestos en el contexto del estallido social de octubre de 2019 en Chile, sino porque en muchos sentidos me lleva a replantear el contenido mismo de esta investigación que llevé a cabo. Lo cierto es que el estallido social me encontró en la fase final de edición de este escrito.

Me parece que es importante declarar que esta investigación surge por una inquietud propia en torno a los fenómenos agresivos, a las situaciones de vulneración, que he experimentado tanto a nivel personal como interpersonal. La violencia es siempre novedosa, aunque, por otra parte es una constante, casi una obviedad; se ha presentado en noticiarios de manera visual, se analiza en la forma de estadísticas, en la vida pública y en la vida privada. Por lo mismo, es difícil decir desde qué momento se viene gestando una investigación que surge de un interés que tiene una base tan propia para mí. El planteamiento sobre las condiciones que permiten la violencia y cómo un ideario en torno a la violencia que me precede, pero que también se ha “incorporado” a mi persona, ha surgido de la reacción que han provocado en mí aquellas situaciones en que he vivenciado la violencia. Son demasiadas las situaciones de violencia que he padecido, las que he ejercido y, por otra parte, las que he sentido en otros, las que afectan de manera indirecta por las múltiples situaciones de violencia frente a las que *hemos sentido más cercanas* en estos últimos meses, no solo en Chile sino en toda Latinoamérica. Justamente el origen de esta investigación surge de un “padecer” en que tiene lugar el fenómeno violento, y las reacciones de rabia, de asco, de desesperanza e incluso de esperanza que despiertan dichos fenómenos.

Esta investigación, por lo tanto, es el resultado de un recorrido no solamente teórico, sino también vivencial. Responde a la inquietud que provoca la violencia y que surge desde un sentir individual que a la vez es colectivo. Las inquietudes que motivaron la escritura de esta tesis, probablemente, sean similares a las que producen la indignación y el malestar que encarna la movilización social, comparado con la cual este texto es sencillamente un pequeño esfuerzo teórico por comprender el modo en que hace posible tanta injusticia y, junto a ella, tanta indolencia.

## Introducción

¿Hay que evitar la violencia?, si es que sí, ¿cuál de todas la violencias?, y si es que no, ¿cómo justificarla?, ¿cómo hacerlo si al parecer la violencia es por definición aquello que se ejerce sin una justificación?, Etienne Balibar define la violencia como algo que se escapa de los límites normativos sobre los que el concepto de poder está inscrito; como una porción más destructiva y excesiva, que establece el juego de algo que no es simplemente el riesgo de muerte para uno mismo, que es el precio del poder y del poderío, sino el precio del apocalipsis atroz y la destrucción mutua (Balibar, 2005, p. 107). Si seguimos esta lógica, el concepto de poder, estaría fundamentado por la autoridad de la norma, mientras que el acto violento, al parecer, se encuentra fuera de esta norma en el terreno de la ilegitimidad, del “exceso”, por esto quizás un acto de agresión por defender mi propia vida difícilmente podría ser llamado violento, o tal vez, “puramente violento”. ¿Cómo se puede hablar de la Violencia como concepto universal?, ¿existe siquiera un universal de una gran Violencia, con mayúscula, que deberíamos intentar evitar?, y al parecer, por ser sujetos que se conciben como racionales, tendríamos que rehuir de la violencia<sup>1</sup>. Ante la duda sobre la posibilidad de pensar el universal de la violencia, cabe preguntarnos: ¿cómo pensar la violencia?, ¿es dentro del lenguaje en que se puede encontrar una “lógica de la violencia”?, ¿cómo se hace posible aprehender de manera efectiva aquello que, por ser su contrario, justamente se escapa de “lo racional”?

La siguiente tesis aborda el problema filosófico de la violencia a partir de la filosofía tardía de Michel Foucault. Ante este problema, es preciso mostrar que, en los márgenes de la racionalidad imperial, como la denomina Derrida<sup>2</sup>, el pensamiento de Foucault nos brinda la posibilidad de entender los límites de la violencia en un esquema que comprende de un modo político e histórico el esquema tradicional de la racionalidad.

---

<sup>1</sup> Esto aparece fundamentado de manera más fuerte en la tradición de la filosofía política contractualista, en Locke y más patentemente en Hobbes. Quienes fundan a partir de los criterios de racionalidad humana la consolidación del orden político como opción más razonable ante la inminente posibilidad de la violencia.

<sup>2</sup> En la famosa disputa de Foucault con Derrida acerca de la locura, este último declara: “La magnitud insuperable, irremplazable, imperial del orden de la razón, lo que hace que esta no sea un orden o una estructura *de hecho*, una estructura histórica determinada, una estructura entre otras posibles, es que, contra ella, sólo se puede apelar a ella, que sólo se puede protestar contra ella en ella, que sólo nos deja, en su propio terreno, el recurso a la estratagema y a la estrategia”. (Derrida, 1989, p. 53).

En los múltiples recorridos de la obra foucaultiana, la violencia es pensada desde una esfera en que se coordinan “modalidades de saber” y “relaciones de poder” que producen a un “sujeto” con un carácter no-sustancial y moldeado por la contingencia de una historia que establece el marco de posibilidades históricas de su aparición. Dichas modalidades de saber y relaciones de poder que posibilitan la aparición del concepto foucaultiano de sujeto, muestran el modo en que, con la filosofía de Foucault, la concepción de sujeto deja de mostrarse como un estrato sustancial inalterable y, por el contrario, es la fuerza de los mecanismos que se encargan de producirlo, de nombrarlo, estratificarlo en términos teóricos y, con ello, normalizarlo y a-normalizarlo en términos prácticos, los que lo obligan a responder por sus distintas prácticas donde, además se obliga al sujeto a identificarse a sí, antes que silenciarlo, se vuelve necesario que los sujetos hablen, que se reproduzcan modelos de subjetividad; y con ello, se obliga a la verdad, en aquello que Foucault va a llamar -en sus últimos años-, los “régimenes de verdad”<sup>3</sup> La importancia del corpus “tardío” de Michel Foucault radica en las posibilidades dadas por el concepto de *subjetivación* que, mientras en su obra más temprana se describe como un “sujeto producido”, es decir, a partir de una *sujeción* del sujeto, en su obra tardía llega a describirse incluyendo su agencia, es decir: con posibilidad de emprender acciones en relación a las acciones de otras personas; y, con ello, capaz de una *autodeterminación*. Se defiende, por lo tanto, una lectura de Foucault en que el concepto de poder no es algo necesariamente negativo, sino que es condición de la acción de cualquier individuo entendido como “agente”, y de esta forma, entendiendo un rol de agencialidad, es donde se hace posible aquello que Foucault llama *pensamiento*, a partir de los límites que conforman la experiencia, desde la toma de distancia de los límites epistémicos y de poder<sup>4</sup> que permiten la subjetivación ya no solo como la capacidad de estar “sujetado”, sino la subjetivación entendida, también, como libertad. La triple formulación que surge de los planteos foucaultianos, que podemos agrupar en *saberes*, *poderes* y *formas de relación de sí* genera la idea de *experiencia* que es comprendida por Foucault, en la fase tardía de su filosofía, como una forma de constitución. La doble raíz del concepto de sujeto (la de *sujeción* y *subjetivación*), es un punto de partida para comprender el

---

<sup>3</sup> La utilización de este concepto es acuñado en el vocabulario foucaultiano de sus últimos años, que respecta a la descripción de las formas en que el poder exige a los individuos: “no solamente decir: “aquí estoy yo, aquí estoy yo, que obedezco”, sino, además la exigencia de decir: “esto es lo que soy yo, que obedezco, esto es lo que soy yo, esto es lo que vi, esto es lo que hice”” (Foucault, 2014a, p. 106). Es decir, el objetivo no solamente consiste en dar cuenta del modelo normativo soberano, sino más bien de un criterio normativo de los sujetos en su relación consigo mismos, esto es, un tipo de normatividad impuesta sobre sí mismos.

<sup>4</sup> Esto se explicita en el texto de Foucault *Polémica, política y problematización*, al que se dedica una revisión minuciosa en la parte dos de esta investigación.

moldeamiento histórico que tiene la violencia. El alejamiento de una concepción sustancialista y, más bien, una concepción política e histórica de la subjetividad, abren la posibilidad del *pensamiento*, liberado de su carga constitutiva en términos trascendentales. Es a partir de la problematización que Foucault identifica una manera de acceder a la relación de los sujetos consigo mismos poniendo el énfasis no en un carácter alienado, no en una pérdida de sí, sino en la toma de distancia con respecto a sí mismo; asumiendo un camino que quedó abierto con la filosofía de Kant: la tarea del diagnóstico del presente y con ello, la tarea de la autodeterminación de sí.

La discusión teórica sobre el tema ha enfatizado que la cuestión de violencia se ha tematizado levemente en la obra de Foucault (DeAngelis, 2011) (Gros, 2012) (Deutscher, 2019), intentando plantear, por su parte, alternativas para pensar a partir de los caminos que quedan abiertos siguiendo la filosofía de Foucault, mientras que probablemente sea Oksala (2012), quien haya tematizado de manera más profunda el problema de la violencia en Foucault, desarrollando con ello, una crítica foucaultiana de la violencia. La autora formula su estudio a partir de la cuestión de la violencia física, concentrándose en realizar un análisis detallado de los planteamientos del posestructuralismo, con un énfasis en el feminismo, desde donde defiende el carácter contingente de la violencia física desde un enfoque foucaultiano. En este sentido, a diferencia de Oksala, esta investigación se concentra en las posibilidades metodológicas del concepto de problematización, así como los posibles problemas que implica plantear la idea de una problematización de la violencia. Dentro de este análisis uno de mis principales reparos a la postura de Oksala es a la distinción taxativa y, aparentemente evidente, que realiza la autora de la distinción entre violencia física y violencia del lenguaje. Finalmente, dos de las posturas que se discuten a partir de una crítica de la violencia es, primero, al programa de la “antropología fundamental” descrito por René Girard para quien, contra la postura posestructuralista, la violencia es explicable en el nivel del fundamento del ser humano; finalmente, se critica la postura de Byung-Chul Han que, en su teoría psicopolítica, entiende la violencia como una facultad de vulnerar el “secreto de sí”, es decir, define la violencia por su espectacularidad y la imposibilidad, no de la acción, sino de la de la ocultación, en que el carácter último de la violencia está dado, por la transparencia del sí mismo que se vulnera especialmente en las sociedades occidentales. Las críticas que se desarrollan a estos autores son, primero a la idea de una antropología fundamental, que se desarrollaría bajo supuestos antropológicos sin cuestionar en su contingencia, por otra parte, la postura de Han, pese a su originalidad, se discute a raíz del énfasis

exacerbado y casi definitivo que se aloja en la dimensión positiva de la violencia tal como la defiende este último, sin tener en cuenta que la violencia es justamente aquello que produce la imposibilidad sobre un cuerpo, que se defiende en esta investigación a partir de la filosofía de Foucault.

Al respecto, esta investigación tiene por función problematizar el concepto de violencia en su uso filosófico e histórico. Para ello no es accidental que se utilice ni el concepto de *problematización* ni el concepto de *violencia*. Por una parte, *problematización* es un concepto técnico utilizado por Foucault para describir la manera en que ha tenido lugar la ética en términos históricos, y por otra parte, el concepto de *problematización*, supone siempre, un “cambio de mirada” con respecto a un objeto, en “observarlo” como problema. De este modo, la investigación sigue la siguiente pregunta conductora: ¿es suficiente el concepto de *problematización* para una crítica de la violencia a partir de la filosofía de Foucault?, esta interrogante merece ser respaldada por al menos algunas hipótesis previas que se desarrollarán a lo largo de los siguientes capítulos, a saber: si es posible elaborar una crítica de la violencia a partir de la filosofía de Foucault; segundo, si el concepto de *problematización* puede ser utilizado como una herramienta metodológica para plantear una crítica y, por último, si la *problematización* abre espacio para nuevas formas de *pensamiento*, a partir de lo cual, la violencia es susceptible de ser criticada. El objetivo general de esta investigación, por lo tanto, es analizar el potencial descriptivo y normativo del concepto de *problematización* en su relación con la idea de *violencia* que subyace en el pensamiento de Foucault. En este sentido, la posición que se sostiene es que el concepto de *Problematización* es clave para comprender un rol de “agencialidad” en los procesos de subjetivación, concepto que permite plantear los desplazamientos a las formas de dominación que hacen posible las prácticas de violencia.

Metodológicamente, la investigación intenta comprender cómo la filosofía de Foucault entrega una aproximación a los conceptos de poder y violencia que resultan ejemplares para la comprensión de esta última como un problema filosófico a la vez que un problema histórico y político. A partir de la pertinencia de la filosofía de Foucault en la delimitación del problema de la violencia, se desprende el segundo momento de la investigación. En esta parte se plantean las posibilidades críticas que surgen en torno al concepto de *problematización* que desarrolla Foucault, en particular a partir de la ruptura con su proyecto de una *Historia de la sexualidad*, que tiene lugar en el tomo II de la obra: *El uso de los placeres*<sup>5</sup>; así el acceso a la

---

<sup>5</sup> De aquí en adelante me referiré a cada uno de los libros de su obra *Historia de la sexualidad* a partir de su subtítulo, a saber, *La Voluntad de Saber* para *Historia de la sexualidad I*, *El uso de los*

cuestión del poder que se intenta realizar por medio del análisis foucaultiano, se encuentra centrado en el método genealógico como labor de diagnóstico histórico y como intensificación de las inquietudes presentes en la época contemporánea. Finalmente se desarrollan las bases de una crítica de la violencia teniendo como consideración la filosofía foucaultiana del poder, atendiendo a las posibilidades que entrega el concepto de problematización para plantear las principales resoluciones que surgen de un análisis de este tipo y a los caminos que quedan abiertos luego de la exposición realizada en los capítulos previos.

De esta forma se justifica la manera en que se divide esta tesis:

Parte I: Violencia y poder.

Parte II: Problematización

Parte III: Para una crítica foucaultiana de la violencia

---

*placeres para Historia de la sexualidad II, El cuidado de sí para Historia de la sexualidad III y Las confesiones de la carne para Historia de la sexualidad IV.*

## Parte I:

### Violencia y poder

#### I. Las múltiples caras de la violencia: aproximación histórico-filosófica a la violencia como problema

Cuando tratamos de comprender el fenómeno de la violencia, surge un problema inmediato: cuando hablamos de la violencia, ésta cae rápidamente en un terreno de relatividad, donde a todo se le puede atribuir este rasgo de violencia y, por lo tanto, finalmente parece como si a nada se le puede atribuir de manera definitiva este rasgo. Se puede decir que durante mucho tiempo la filosofía creyó que “la violencia era el conjunto de hostilidades que tomaban lugar entre fuerzas simétricas y comparables” (Avelar, 2004). Con las filosofías de Hobbes o Rousseau, por ejemplo, se contribuye a la idea de que las disciplinas como la antropología, la sociología y la psicología podrían encargarse de explicar la violencia a través de causas naturales, biológicas, sociales o políticas. Así, el problema actual emerge de esta manera: la filosofía ya no puede entender la violencia meramente como un “dato”, sino que tiene que intentar comprender qué elementos constituyen lo violento dentro del sistema en que emerge, es decir, en relaciones que tienen carácter histórico, en la relación entre sujetos desde la formación misma de su subjetividad y que hacen de este entendimiento algo mucho más complejo.

El problema, sin duda, se torna más complejo si se pone la sospecha en que la violencia sea algo más que el mero impulso fisiológico, la expresión física del descontento de un grupo o la situación de guerra de un estado sobre otro. Por ejemplo, Heráclito, habiendo declarado que “la guerra es el padre de todas las cosas” [*Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι*], afirmaría una estructura de oposiciones inherentes en la naturaleza, que emergen de manera latente en el devenir natural de la historia. Pero para Heráclito la cuestión nunca significó una inquietud acerca de la violencia como tal, así como la dialéctica del amo y el siervo de Hegel nunca trató tanto acerca del problema de la violencia de uno sobre el otro, como de explicitar la estructura del autoconocimiento<sup>6</sup>, según la cual, esta dominación forma

---

<sup>6</sup> En el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* titulado “La verdad de la certeza de sí mismo”, es interesante cómo la cuestión de la dominación forma parte de un entramado teórico que busca

parte de un proceso dialéctico de oposiciones que no se separaría del proyecto de concreción de la filosofía de Heráclito; en el diseño de una metafísica histórica. La ruptura de estas determinaciones acerca de la violencia, tal vez sea con Kant; en uno de los momentos en que se planteó con mayor importancia la cuestión del derecho cosmopolita, lo que se anuncia en *La paz perpetua* cuando el autor defiende "(...) una Constitución según el derecho cosmopolita (*Weltbürgerrecht*), en cuanto que hay que considerar a hombres y Estados, en sus relaciones externas, como ciudadanos de un estado universal de la humanidad (*ius cosmopolitanum*)" (Kant, 1998, p. 15). En esta disyuntiva, lo que se plantea es la idea del "ciudadano del mundo" a título de una realización política como tarea, cuestión que va a ser retomada en otros escritos políticos del autor como *Qué es la ilustración*. Al respecto de este hecho Balibar va a decir:

La humanidad del hombre no se identifica con algo *dado* o con una esencia, ya sea natural o supra-natural, sino con una *práctica* y con una tarea: la de emanciparse ellos mismos de cualquier dominación y sujeción a través de un acceso universal y colectivo a la política" (Balibar, 2014, s.p).

Este modo de entender la violencia como un problema y, por lo tanto, la actividad política como una tarea de emancipación, toma su fuerza en el socialismo utópico, en el momento en que la inquietud acerca de la violencia empieza a emerger desde las masas, en particular, desde las clases oprimidas, para manifestar las injusticias de clase y género. Tristán defenderá la educación de hombres y mujeres en 1843: "*para que todos los ciudadanos puedan permanentemente comparar los actos del gobierno con el objeto de toda institución social, y no se dejen jamás oprimir ni envilecer por la tiranía*" (Tristán, 2018, p. 49), haciendo notar el problema contemporáneo de la ideología tal como se desarrollaría en el futuro por Karl Marx.

En este sentido, habríamos de preguntar en qué momento surge una filosofía que enfrente la pregunta acerca de la violencia "en sí misma", y quizás deberíamos ir más allá y preguntar si es que hay algo parecido a una "filosofía de la violencia". Si nos centramos en mirar en qué momento surge una inquietud por la violencia en sí misma, tendríamos que mirar la historia de la filosofía "más acá" y notar que la filosofía se ha comprendido a sí misma como responsable de la violencia sólo cuando comienza el cuestionamiento acerca de la responsabilidad singular en relación a la propia acción violenta, lo que tiene lugar a partir de las

---

desentrañar más bien el movimiento de la autoconciencia bajo las formas de autonomía y no-autonomía y cómo la fundación de la conciencia en su carácter de "llegar a ser" (Hegel, 2006, p. 277) resulta mucho más importante que la cuestión de la dominación en sí misma como el problema central.

reflexiones de los crímenes de la primera guerra mundial y su “crisis de valores” (Balibar, 2014, s.p.), y en particular luego de los crímenes de guerra de la segunda guerra mundial<sup>7</sup> en que la violencia contra las personas alcanzó un límite insospechado en la historia de la Humanidad. Quizás habría que apuntar a que la teoría de la violencia apunta a un tipo de moral “con la aspiración”<sup>8</sup> de universalidad, en nombre de todas las formas de violencia acerca de las que tenemos que (o deberíamos) actuar.

Así, en la filosofía clásica, el cuestionamiento sobre cómo comprender la violencia se reducía a la interrogación de qué hacer con ella, en vez de profundizar en qué es y bajo qué formas ocurre violencia. Y, al parecer, lo original de nuestra época, que vio caer bombas atómicas sobre ciudades enteras, es el intento de responder a esta forma de cuestionamiento atendiendo al contenido mismo de la violencia. Un ejemplo de esto es cómo Foucault muestra en *Vigilar y castigar* cómo empiezan a funcionar las formas de ocultamiento de la violencia a propósito del proceso penal, describiendo la manera en que cambian los “engranajes” de los mecanismos de castigo hacia fines del siglo XVIII:

El castigo ha cesado poco a poco de ser teatro. Y todo lo que podía llevar consigo de espectáculo se encontrará en adelante afectado de un índice negativo. Como si las funciones de la ceremonia penal fueran dejando, progresivamente, de ser comprendidas, el rito que “cerraba” el delito se hace sospechoso de mantener con él turbios parentescos: de igualarlo, si no de sobrepasarlo en salvajismo, de habituar a los espectadores a una ferocidad de la que se les quería apartar, de mostrarles la frecuencia de los delitos, de emparejar al verdugo con un criminal y a los jueces con unos asesinos, de invertir en el momento los papeles, de hacer del supliciado un objeto de compasión o de admiración (Foucault 2002, p. 11).

Con el ocultamiento de la violencia, se gesta de manera correlativa una crítica de la violencia entendida como la forma negativa en que se ha de ejecutar el poder, entendiendo por negativa, una violencia que aparecerá en su invisibilidad, en su no-mostración. De esta forma, la filosofía contemporánea se encuentra de manera constante en una inquietud acerca de la violencia, ya sea por el trauma

---

<sup>7</sup> Una de las formulaciones más tenaces se encuentra en la obra de Jaspers de 1945: “*El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*”, acerca del rol que tuvo la población alemana completa en permitir el holocausto. Y en las reflexiones sobre la violencia de Eric Weil en *Lógica de la filosofía* de 1950 que encontrarán su repercusión en la famosa obra *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas (1961), quien, denunciando la violencia, eleva el principio de “no matarás” al lugar del fundamento metafísico.

<sup>8</sup> El sociólogo y teórico político Immanuel Wallerstein es crítico de los códigos morales y jurídicos con pretensión de universalidad, que apelan a un centralismo con respecto al sistema-mundo que los hace surgir, y dentro de lo cual se generan nuevas formas de imperialismo eurocentrista. Ver: Wallerstein, I. (2007). *Universalismo europeo. El discurso del poder*. México D.F.: Siglo XXI.

generado por las guerras o por al doble juego en que caen los *mass media*: la amplia visibilidad que confiere el conjunto de medios de comunicación con los que contamos en el año 2019, que registra de manera masiva las acciones violentas y, a la vez que se las difunde, se las condena, se las reprime o se las oculta.

En términos amplios, se pueden englobar del siguiente modo las teorías de la filosofía contemporánea acerca de la violencia: por un lado, la representación de la violencia como algo que, en términos normativos, se debería evitar por medio del uso de la razón. Entre estos pensadores que defienden, en el nombre de la ética, una tolerancia universal –como en el caso de Hannah Arendt-, la violencia era vista como un anverso negativo de la razón humana, que se escaparía de la conciencia clara entre medios y fines. Según la definición de Arendt<sup>9</sup>, con clara influencia kantiana, la violencia se encontraría no en una irracionalidad profunda escondida en la *psiqué*, sino en un olvido de las condiciones propias de la acción humana, dada por la conciencia de los medios y los fines de sus acciones. En este sentido, la violencia es el instrumento (medio) que amenaza con volverse el fin de la acción en que, para la autora, el caso del terrorismo es paradigmático.

Por otro lado, la violencia es representada por otros pensadores que la justificaron; de este caso es ejemplar el pensamiento de Georges Sorel en su libro *Reflections on violence* (1906). En este tipo de reflexiones la violencia está impregnada de una legitimidad dada por la vulneración y una inevitabilidad propia del devenir histórico, de este modo, la justificación de la violencia emerge como derecho de los oprimidos. El caso de Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra* (1961) es central: dichos oprimidos saben que la liberación no les será “dada en bandeja”, sino que lo que necesitan hacer es luchar por ella con todas sus armas y, por lo tanto, la violencia depende de un grado de legitimidad contextual, según la cual su validez existe en función de una instrumentalidad momentánea, en el calor de la polémica. La expresión de esto, sería la frase de Malcolm X en el contexto del racismo estadounidense: “Soy partidario de la violencia si la no-violencia nos conduce a alargar indefinidamente la solución del problema negro, bajo pretextos de evitar la violencia” (X, 1991, p. 28).

Estos dos polos de la polémica en torno al concepto de violencia, adquieren mayor complejidad en la filosofía política actual que surge a partir del “modelo de guerra” establecido por el estratega prusiano Carl von Clausewitz en su obra *On*

---

<sup>9</sup> La violencia, afirma Arendt: “(...) se distingue por su carácter instrumental. Fenomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural [del ser humano] hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla” (2008, p. 60)

*war* (1832) con su premisa: “la guerra es la continuación de la política por otros medios”, concretándose con esto el cenit de la tradición que afirma que la guerra es no solamente el objeto del conocimiento científico, sino el modelo a partir del cual pensar cualquier relación política. Como afirma Avelar, la importancia de Clausewitz radica en que, con sus planteamientos “(...) se posiciona a la guerra en un terreno en que toda la ética se disuelve y toda consideración ética es no sólo innecesaria sino peligrosa” (Avelar, 2004, p. 3). Con este modelo, uno de los retos del pensamiento social sería entender el choque de fuerzas que ya no forman parte de la política clásica que se tenía en mente en el pensamiento de la modernidad. Según Clausewitz, la política actual no sería sino consecuencia del modelo de la guerra seguido por otros medios, donde la filosofía de Nietzsche constituye uno de los momentos paradigmáticos, ya que la totalidad de las relaciones se comprende a partir del modelo de “la voluntad de poder” en que se nos condena a la eliminación de una crítica de la violencia, ya que el camino abierto por Nietzsche trastoca la forma de entender la violencia hasta nuestros días, en pensadores como Walter Benjamin<sup>10</sup> por ejemplo, y abre nuevas formas de comprender este fenómeno que toman mucha mayor fuerza en la llamada filosofía post-estructuralista<sup>11</sup>.

En el pensamiento biopolítico, el pensamiento anticolonialista, en el feminismo y en la filosofía deconstructivista la pregunta por la violencia se torna un problema inquietante a raíz de las formulaciones de Nietzsche, quien seguiría el principio de un “modelo de guerra”, tal como lo nombra Foucault en su conferencia *Hay que defender la sociedad* del año 1976, modelo según el cual, la violencia debería intentar ser tratada de la manera más estratégica posible, no superada, no legitimada, sino utilizada, quizás, ocultada. Heidegger en su *Historia del ser* (1938) plantea una teorización histórica acerca de la relación entre poder y violencia, y concluye: “Poder es otra cosa que exteriorización de una ‘fuerza’ y más esencial que toda violencia (...) Lo más imperceptible e impensado e indiferente es lo decisivo en el ejercicio del poder” (Heidegger, 2011, p. 88), de este modo se afirma una separación entre los conceptos de poder y violencia, y se establece que lo propio del ejercicio del poder reside en un terreno de lo no-pensado.

De esta manera, tenemos dos grandes formas de presentar la violencia como problema filosófico, digamos “Fanon” y “Arendt” cuyo foco estaría puesto en

---

<sup>10</sup> La tercera parte de esta investigación se enfoca en profundizar algunos aspectos del ensayo *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin.

<sup>11</sup> La lista de autores que se podrían mencionar aquí es prácticamente infinita. Un ejemplo que es importante mencionar es el trabajo realizado por Derrida en el ensayo *Violencia y metafísica*, en que se plantea el problema de la violencia del lenguaje a partir de la filosofía de Levinas y, por otra parte, los análisis realizados por Agamben al respecto del fundamento de la soberanía en los 4 tomos de su obra *Homo sacer*.

la cuestión de la legitimidad e ilegitimidad de la violencia respectivamente, y por otro lado las posturas de Clausewitz y Nietzsche que se presentan como posturas radicales y que nos enfrentan al esquema heracliteano o *Hipótesis Nietzsche* -en términos de Foucault-, según el cual la violencia bélica sería la columna vertical sobre la que se construyen las estructuras políticas que dan forma a la realidad social.

A partir de esto, la filosofía de Foucault plantea una apertura al terreno en que se puede flanquear la cuestión de la legitimidad o ilegitimidad, para comprender cómo surge el carácter histórico de la violencia<sup>12</sup>. Su carácter histórico, según la filosofía de Foucault, está dado a partir de las formas de racionalización que tienen lugar en la historia, y no solamente en el curso de una historia del derecho penal o de la psiquiatría, sino en una historia de las prácticas y de las formas en que se modela la *relación de los sujetos consigo mismos*. Por otra parte, es con la filosofía de Foucault que la cuestión de la *Hipótesis Nietzsche* se intenta reformular a raíz de su analítica del poder, donde es el poder y no la violencia quien tiene una primacía ontológica. Finalmente, una concepción positiva del poder, permite explicar cómo la filosofía de Foucault pone en tela de juicio las formulaciones de varias de las corrientes clásicas, que podríamos llamar las “teorías de la represión”, según las cuales la violencia es ejercida sobre las pulsiones internas de los individuos, quienes, en las formas de la liberación de los placeres o de la expresión de la propia autenticidad, manifiestan aquello que estaría escondido en lo más profundo de su *psiqué*. De esta manera, la filosofía de Foucault aparece como una filosofía que se sitúa desde la contingencia histórica y política. En ese contexto, el autor no piensa la violencia como un elemento ajeno o defectuoso de la racionalidad propia del humano y de esa forma, se contrapone a la creencia que delega la violencia como un dato psicológico que, bajo dicha postura, puede entenderse y justificarse con los conceptos de liberación o de autenticidad.

---

<sup>12</sup> Dicho carácter histórico de la violencia es tematizado por Heidegger en su *Historia del ser*, cuando tematiza el ocultamiento del Ser bajo el velo de la objetividad, que desde la filosofía de Platón y Aristóteles, hasta el idealismo alemán, identifica al Ser como la “voluntad” y la voluntad como un nombre anímico-espiritual que encubre el poder (Heidegger, 2011, pp. 84 - 85).

## II. Consideraciones sobre la *hipótesis represiva*

Para comprender los aspectos básicos del tratamiento foucaultiano acerca de la violencia es necesario comprender, primero, su postura frente al principio de represión. La crítica foucaultiana al concepto de represión es probablemente uno de los postulados más fuertes de su pensamiento, crítica que apunta principalmente a las posturas de intelectuales partidarios del psicoanálisis y del marxismo. Siguiendo a Foucault, la crítica al modelo represivo afirma que la forma en que la filosofía clásica<sup>13</sup> asumía el poder como algo que únicamente reprime, oculta o limita la región de la autenticidad, la bondad, la justicia o inclusive la humanidad del ser humano ha sido, por así decirlo, uno de los principios de la filosofía, lugar que Foucault cuestiona, afirmando que lo que ha hecho el poder es, más bien, buscar que las personas se declaren a sí mismas. La sexualidad como foco cada vez más grande de interés en la época victoriana, llega a ser una de las formas en que se expresa un doble juego: la ocultación y el silencio, a la vez que la exposición de la propia singularidad y, con ello, la búsqueda por la reproducción de una obligación de mostración de la que se encuentra impregnada incluso nuestra época.

Si el sexo está reprimido, es decir, destinado a la prohibición, a la inexistencia y al mutismo, el solo hecho de hablar de él, y de hablar de su represión posee como un aire de transgresión deliberada. (Foucault, 1991, p. 13).

Es ciertamente irónico el modo en que Foucault comienza en el primer libro de su *Historia de la sexualidad*, relatando el modo en que se conjura la verdad sobre el sexo. “Nosotros los victorianos”, habla de cómo nosotros nos consideramos reprimidos; de cómo a nosotros, hijos de una tiranía sobre nosotros mismos, nos queda sólo “la prohibición”, “la inexistencia” y “el mutismo” que pesan sobre nuestra sexualidad. Se ha logrado que, en la manifestación de la sexualidad, se experimente este “sentir”, el sentir de la transgresión. En el goce de la experiencia del decir nuestra verdad, declarar nuestra sexualidad se manifiesta como una experiencia de “liberación”. Foucault tiene suficientemente claro que la sexualidad es solamente uno de los aspectos que se han tomado largamente como “reprimidos”. Aquello que Foucault llama la *Hipótesis represiva*, que ha utilizado principalmente la tradición psicoanalítica como el modelo a partir del cual pensar la represión, es solamente una de las prácticas que se han vuelto foco de interés de la política; dentro de los

---

<sup>13</sup> Siguiendo la reflexión del apartado anterior, es preciso decir que con la expresión “filosofía clásica” se entiende, siguiendo a Heidegger, el devenir de la filosofía desde la época griega hasta el idealismo alemán, finalizando con la filosofía de Nietzsche. En este sentido, la interpretación que se ha desarrollado en el apartado anterior de la investigación, es una lectura del modo en que han tenido lugar las omisiones acerca de la violencia en la filosofía de occidente.

cuales la sexualidad junto a la delincuencia y la locura, son formas de vida, que se pretenden “liberar” bajo esta llamada hipótesis y los procesos clínicos y jurídicos que los acompañan.

El capítulo “la hipótesis represiva” está separado en dos partes: “la incitación a los discursos” y “la implantación perversa”. En la primera parte Foucault se encarga de mostrar cómo, de hecho, lo que ha impregnado el tenor de las conductas sexuales desde -al menos- el año 1545<sup>14</sup>, se ha enfocado en la realización de una confesión meticulosa, de una declaración de sí, en que el sexo ya no puede ser nombrado sin una particular prudencia, y todo de él, debe ser declarado: “sus aspectos, correlaciones y efectos tienen que ser seguidos hasta en sus más finas ramificaciones: una sombra en una ensoñación, una imagen expulsada demasiado lentamente, una mal conjurada complicidad entre la mecánica del cuerpo y la complacencia del espíritu” (Foucault, 1991, pp. 27-28). En este sentido, lo propio de la confesión es una posición de sí mismo, que implica siempre un “costo de enunciación”, como dirá Foucault en su conferencia *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia* (Foucault, 2016, p. 26), lo que implica que el sujeto-enunciador se verá “comprometido por su enunciación”. El compromiso radica en que el sujeto que enuncia, en la acción de su enunciación, cambia su estatus con respecto a sí mismo y con respecto al resto.

Según el modelo de la confesión, la manera en que tiene lugar la relación del *sujeto-enunciador* con respecto a *lo enunciado* pasa a volverse un tipo de régimen, es decir, un sistema de reglas a los que se adscribe la conducta del individuo. La “incitación a los discursos” muestra que el peso de aquello enunciado empieza a cristalizar la manera en que los sujetos se identifican a sí mismos dentro de un sistema de reglas y, de esta manera, son identificados por el resto dentro de un sistema de reglas específico. Se conforma lentamente la forma de ser sujetos para el otro, es decir, de una subjetivación que no va a estar completa hasta que los sujetos identifiquen en sí mismos la necesidad constante de manifestarse a sí mismos.

---

<sup>14</sup> Esto ocurre en particular en el concilio de Trento en que, según Foucault: “la extensión de la confesión, y de la confesión de la carne, no deja de crecer. Porque la contrarreforma se dedica en todos los países católicos a acelerar el ritmo de la confesión anual. Porque intenta imponer reglas meticulosas al examen de sí mismo.” (1991, p. 27). No obstante, el recorrido de la obra tardía de Foucault arroja que la historia de la confesión no se puede limitar a la intensificación provocada por la reforma, sino que tiene una data más antigua -lo que termina llevando a Foucault a sus estudios acerca de la *parrhesía*- como una “ética de la palabra”. Ver: Foucault, M. (2009). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France: 1981-1982.*, México D.F.: FCE, p. 142

Para ello, la necesidad de una “implantación perversa” se vuelve un momento relevante para explicar la producción de sí al respecto de la sexualidad. Dicha “implantación” responde a la necesidad de producir una economía de las perversiones sexuales, dentro de las cuales se ubique toda práctica sexual: desde las formas de placer periféricas hasta las formas normalizadas de la monogamia heterosexual. Todas ellas puestas bajo la matriz de la perversión, que amenaza con manifestarse a cada momento y, dada esta amenaza, con la demanda de un auto-examen y una confesión de sí interminable. Dentro de ello, Foucault encontrará que la producción de las formas de placer periféricas, que -tras el proceso de subjetivación histórica- devienen sexualidades periféricas, corresponden a formas “distintas de la simple prohibición” (1991, p. 54), dentro de las cuales Foucault identifica *la vigilancia del onanismo, la “caza” de las sexualidades periféricas, la medicalización de lo “insólito”* y la creación de “dispositivos<sup>15</sup> de saturación sexual” en la arquitectónica de la ciudad; sólo como algunas de las técnicas que han llevado a una “producción” de un determinado modelo de subjetividad que incluye la relación consigo mismos de los sujetos en tanto sujetos sexuales y, por lo tanto, culpables.

¿Qué implica toda esta mecánica de la sexualidad que Foucault rastrea en el comienzo de *La voluntad de saber* para la teoría de la represión? Además de interesarse en cómo, luego del concilio de Trento, se ha promovido una confesión maquinal, implica que la confesión se vuelva un aparato auto-productivo de la propia subjetividad. Pero la gran ganancia que se genera con la incorporación de los saberes y las prácticas “productivas” que antaño se tuvieron como represivas, es que mediante este criterio se plantea una manera de comprender las relaciones de poder que impregnan las vinculaciones entre individuos no solamente como un aparato represivo, sino por el contrario, como un aparato productivo. Este último, si bien considera la red de obligaciones, de mutismo, de castigos y de prohibiciones; incluye dentro de sí esa red como un aparato de producción positiva de la subjetividad.

Según lo visto, se puede afirmar que la crítica foucaultiana al modelo de la represión, critica la idea de la violencia originaria en función de una violencia dada

---

<sup>15</sup> El concepto de dispositivo [*dispositif*] es ampliamente tematizado como el objeto de interés por excelencia del estudio genealógico del poder, se entiende como una la red de relaciones que se pueden establecer entre elementos heterogéneos tales como: discursos, instituciones, arquitectura, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, lo dicho y lo no-dicho”. En términos metodológicos del vocabulario foucaultiano, el dispositivo es el objeto de estudio propio de la genealogía; mientras que el objeto de estudio de la arqueología foucaultiana es la *episteme*. Véase también Edgardo Castro desarrolla una definición más profunda en su libro dedicado al vocabulario técnico de Foucault (Castro, 2001, pp. 98-99).

por una subjetivación sostenida a través de la historia y, finalmente, autoimpuesta por los sujetos. Este modo de subjetivación que comprende al sujeto “alejado de sí mismo” es observado, a partir de los planteamientos de Marcuse en *Eros y Civilización*<sup>16</sup> de 1955. Ya en *Vigilar y Castigar* de 1975, Foucault se encargaba de mostrar cómo la moralidad que se cierne sobre la pena de muerte o el suplicio se empieza a desplazar en función de otro dispositivo más sutil: una búsqueda del mal dentro de sí, donde tanto el objetivo de dar muerte al delincuente, como el suplicio a los prisioneros -los enemigos de la sociedad-, empiezan a ser reemplazados por un modelo de dominación distinto: el del *panóptico*, estructura carcelaria sobre la cual se cierne sobre los sujetos un ojo vigilante que, a su vez, no puede ser observado. Este criterio que posibilita la llamada *sociedad disciplinaria*, se desprende del modelo *panóptico* en que la atención ya no solamente se fija en la observación de un otro que observa el comportamiento debido e indebido, sino a partir de la relación de *sí*, que se esmera en observar cada comportamiento, cada pensamiento y cada ensoñación producida; Foucault afirma que, con la sociedad disciplinaria, lo que se controla ya no son sólo crímenes, sino voluntades (Foucault, 2002, p. 20). De esta manera, la atención de las operaciones de poder queda puesta en función del modelo de productividad de los sujetos a partir de su relación de sí.

## II. 1. Positividad del poder

Lo que se enfatiza en *La voluntad de saber* es una economía de los discursos en función de las enunciaciones al respecto de la sexualidad: Cuando Foucault analiza la justicia penal y las conformaciones de discursos “inmorales” de la época victoriana como *Les 120 Journées de Sodome*, de Sade, se encarga de mostrar cómo tanto en la declaración del sujeto-delincuente como en el intento de sublimación del deseo por medio de la escritura, lo que está en juego es la premisa de que “todo debe ser dicho. El “anverso positivo” de las teorías de la represión termina generando una crítica a la manera de concebir al poder solamente desde una negatividad originaria que limita, que prohíbe y que, en último término impide acciones, dando paso a una concepción del poder en términos positivos, como algo que “produce” de cierta manera al sujeto, estableciendo criterios de normalización sobre los que se inscribe la concepción de sujeto.

---

<sup>16</sup> En el texto de Marcuse, toma como fundamento filosófico freudiano la ontogénesis y la filogénesis, como criterios explicativos de la manera en que la auto-destructividad a la que se someten las sociedades y el sujeto. De esta forma, se aplican los mecanismos de represión del *superyo* a la relación entre reprimidos y represores.

Es a partir del modelo de un poder que ejerce su “positividad” que han surgido recientemente ciertas líneas interpretativas como la de Byung-Chul Han, quien en su *Psicopolítica*, siguiendo la misma crítica que Foucault a propósito de la *hipótesis represiva*, afirma que el neoliberalismo utiliza la libertad en función del modelo productivo, y crea un nuevo modelo de subjetivación que es el de ser *empresario* de sí mismo<sup>17</sup>. En dichas redes de positividad de un “poder productivo” lo que opera, es la idea de un “dar cuenta de sí” o de una “confesión”, por medio de la retórica de la libertad propia del neoliberalismo. De esta forma, la artimaña que ocultaría la manera de relacionarnos con los aparatos de control de los *mass media* sería, más que un mandato de reconocerse a sí mismo, una red en torno al deseo de mostrarse a sí mismo por voluntad propia.

Esta postura donde se comprende la dimensión positiva del poder, en su capacidad productiva, explica también la postura radical de Foucault contra Chomsky en 1971<sup>18</sup> en su conocido debate sobre la naturaleza del ser humano. En esta conversación -sin la intención de resumir las posturas entregadas por los autores en dicho debate-, es importante observar cómo la postura de Foucault se muestra tajante en identificar las condiciones sobre las cuales se inscriben los discursos que apuntan a la idea de un progreso de la humanidad; en una intervención particular podríamos englobar lo que constituye una de las posturas de fundamental importancia que, en términos amplios, describe el proyecto global de la filosofía de Foucault:

Me parece que la verdadera tarea política en una sociedad como la nuestra es realizar una crítica del funcionamiento de las instituciones que parecen neutrales e independientes; hacer una crítica y atacarlas de modo tal de desenmascarar la violencia política que se ha ejercido a través de éstas de manera oculta, para que podamos combatir las (Chomsky & Foucault, 2007, p. 23).

Entendiendo esta postura -que Foucault no abandona a lo largo del debate- como una inclinación a la sospecha de las maneras ocultas en que instituciones que tienen fines productivos (por ejemplo, la escuela y las instituciones médicas, defendidas por Chomsky) que, en el fondo, ejercen formas de violencia impensadas sobre los sujetos. En este sentido, la postura desarrollada por Han, se acerca a uno

---

<sup>17</sup> En su análisis psicopolítico, Han analiza la verdadera naturaleza del poder consiste en su ocultamiento. De este modo analiza los regímenes que moviliza el capitalismo tardío como las formas más consolidadas del poder, en que el mecanismo que opera tras la economía de información en redes sociales como *Instagram* o *Facebook*, sería un modelo similar al impuesto por la confesión cristiana del siglo XVI. En el capítulo final de esta investigación se profundiza en la crítica de Han a la concepción foucaultiana.

<sup>18</sup> Chomsky, N. & Foucault, M. (2007). *La naturaleza humana. Justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires: Katz.

de los peligros que Foucault observa en su debate con Chomsky, en el momento en que defiende la observación crítica, que supone un cuidado de las relaciones de poder, acerca de las instituciones en su función política. Si no se cumple este principio se corre el peligro del descuido político. Así, siguiendo la postura foucaultiana, Byung-Chul Han afirma que la “psicopolítica neoliberal”: “se apodera de la emoción para influir en las acciones a este nivel prerreflexivo, muestra que, por medio de la emoción, se llega hasta lo más profundo del individuo (Han, B-C.; 2014, p. 75), se está refiriendo a un dominio del deseo que se apodera de la emocionalidad en función del modelo productivo, algo que Foucault y, de cierta manera Deleuze, convirtieron en el objeto de sus indagaciones políticas.

Ahora, definido el *carácter “positivo”* del poder a partir de la filosofía de Foucault, y definidas algunas posibilidades de análisis que entrega para el análisis de la violencia, es necesario definir *en qué consiste* su noción de poder y, *de qué manera se diferencia de la noción de violencia*; aspecto general que termina estableciendo la originalidad de la idea foucaultiana de poder.

### **III. Dinámica foucaultiana del poder y la violencia**

En el *post-scriptum* de un libro de 1983 de Hubert Dreyfus consagrado a la filosofía de Foucault, titulado *Michel Foucault: más allá de la hermenéutica y el estructuralismo*, es el propio Foucault quien realiza una aproximación general a la cuestión del poder. Se explica que, teniendo en cuenta que su interés nunca estuvo en desarrollar una estructura metafísica del poder, su filosofía ha mantenido una posición privilegiada acerca del “cómo” del poder, es decir, en mostrar cómo se ha llevado a cabo, bajo qué instrumentos y bajo qué principios, sin intentar realizar una teoría general del poder. No obstante, este interés en el “cómo” no implica que haya querido eliminar los cuestionamientos acerca del “qué” o el “por qué” del poder. En ese sentido, Foucault se pregunta si hay un poder que unifique en sí mismo un qué, un porqué y un cómo, ya que, como hemos dicho, en sus indagaciones, su proyecto mantenía una cierta prudencia al respecto de este tipo de formulaciones.

Foucault, en este sentido intenta delinear los “dominios coordinados” en que funciona el poder, separando tres dominios:

1. *Capacidades*
2. *Relaciones de poder*, y
3. *Relaciones de comunicación*

Foucault, como crítico de una noción universal de poder, establece que para hablar de poder se debe atender a la facultad que tiene el poder de involucrarse con las cosas, lo que permite modificarlas, usarlas, consumirlas o destruirlas: “un poder que reposa sobre actitudes directamente inherentes al cuerpo o subyacente en instrumentos externos” (2001, p. 250). Distinta de estas facultades para involucrarse con las cosas, a saber, *capacidades*, afirma Foucault que son las *relaciones de poder* las que ponen en juego relaciones entre “individuos” o “grupos”, en la forma de que existen personas que ejercen poder sobre otras, donde lo que produce tensión, son las posibilidades de acción de una persona en relación a las posibilidades de acción de otra. Y por otro lado existen *relaciones de comunicación* que transmiten información a través del lenguaje, conjunciones de signos o medios simbólicos.

Estas distinciones hacen surgir dos preguntas sobre el tratamiento sobre el poder, la primera pregunta es: ¿qué estatuto tienen estos “dominios coordinados” que separa Foucault, nos encontramos frente a un tipo de trascendentalismo?, y por otra parte, teniendo en cuenta la separación entre las *capacidades* y *relaciones de poder* ¿nos estaríamos encontrando frente a una estructura clásica que separaría entre naturaleza y humanidad y por otra parte el ideal de una comunicación que nos volcaría a pensar algo como una *comunicación* sin *relaciones de poder*?

La respuesta a la primera pregunta es un poco más fácil de responder: Foucault se adelanta a definir estos modelos a partir de una crítica al trascendentalismo.<sup>19</sup> De esta forma, el intento es más bien separarse de una concepción estructural estática e intenta establecer *capacidades*, *relaciones de poder* y *relaciones de comunicación* entendiendo a estos como dominios analíticos a partir de los que sondear relaciones prácticas, y no como trascendentales. Este mismo intento por generar una suerte de aparato analítico, intenta responder a la segunda interrogante, donde lo que intenta aclararse es que estos tres dominios analíticos no funcionan nunca de maneras separadas. Al respecto, Foucault dirá:

---

<sup>19</sup> La postura de Habermas distingue entre *dominación*, *comunicación* y *actividad terminada*, categorías que según Foucault funcionan como tres “trascendentales”, es decir, estructuras invariables a partir de las cuales categorizar lo real, esto queda más claro cuando en *Teoría de la acción comunicativa II*, el autor refiere a estos dominios sistemáticos del mundo de la vida (Habermas, 1992, p. 235)

No quiere decir que se encuentra de un lado el campo de las cosas, de la técnica perfecta, del trabajo y de las transformaciones de lo real; del otro, el de los signos, las comunicaciones, la reciprocidad y la producción de significados; y finalmente, el dominio de los significados de la coacción, de la desigualdad y de la acción de unos hombres sobre otros. Es una cuestión de tres tipos de relaciones que de hecho siempre se superponen uno sobre el otro, sosteniéndose recíprocamente entre sí como medios y fines. (2001, p. 250).

Es, de esta manera, que hay una interacción entre estos dominios, que Foucault llama “coordinados” en su crítica a Habermas. Se afirma, de esta forma, que la coordinación de estos dominios es no-uniforme y no-constante; su designación no se erige a partir de un equilibrio entre los dominios, sino que, por el contrario, esta interrelación se moldea y experimenta cambios a partir de modelos específicos. Estos modelos, que siempre tienen un contexto histórico, disponen maneras en que interactúan los dominios. Su disposición histórica produce lo que Foucault referirá como “bloques” en que se ponen en práctica estas *capacidades, relaciones de poder y relaciones de comunicación*. La cristalización de estos bloques que generan los dominios coordinados observados por Foucault recibe el nombre de *disciplinas*.

De esta manera, se explica cómo el programa foucaultiano se encarga de mostrar el “cómo” del poder: es solamente a partir de un análisis empírico en que se muestra cómo ciertas disciplinas han sido constituidas y de cómo las *capacidades, relaciones de poder y relaciones de comunicación* pueden “soldarse entre sí”. Un ejemplo de relaciones de poder que desarrolla Foucault, es la obediencia en los modos de vida monástico o penitenciales. Por otra parte, las actividades con una finalidad, tales como la actividad productiva de talleres y hospitales. Finalmente observa el dominio de las relaciones de comunicación, en las diversas formas de impartir la educación.

Teniendo esto en cuenta, sería descabellado decir que los estilos de vida monásticos o que las actividades con una finalidad como la actividad en los talleres u hospitales no incluyan formas de comunicación o que las formas de impartir educación no incluyan formas de obediencia. Para Foucault existen casos en los que ocurre una “saturación” de los tres tipos de relaciones como ocurre quizás en la disciplina militar, “donde una plétora de signos indica, hasta el punto de la redundancia, relaciones de poder estrictamente unidas y calculadas con cuidado para producir cierto número de efectos técnicos”. (Foucault, 2001, pp. 251-252). El poder no es separable de sus formas contextuales de aparición. De esta forma, lo que se realiza no es el establecimiento de trascendentales de la conducta, ni menos el esquema de una ontología humanista, sino, más bien, criterios de análisis a partir

de los cuales se puede sondear el poder de manera histórica, a partir de focos de análisis singulares<sup>20</sup>.

### III. 1. Poder y Relaciones de poder

Ahora, debemos analizar el modo en que Foucault separa dos conceptos: el concepto de *poder* del concepto de *relaciones de poder*, donde lo que emerge es una brecha conceptual. Como se puede observar, se plantean dos formas nominales de comprender el poder<sup>21</sup>, y de esta forma recalca que lo que constituye la naturaleza específica del poder es que *el poder es lo que se ejecuta*. Esta frase ya posee una fama en lo que respecta a estudios foucaultianos, en que se identifica el carácter ejecutivo del poder y donde lo que queda en cuestión es la postura que declara que el poder es algo que se detenta, tema propio de la concepción del poder de la modernidad. Así, la cuestión del poder se torna hacia las condiciones del campo de posibilidades de acción, de una manera multidimensional, ya que lo propio del poder es que existe solamente cuando se “pone en acción”, en la ejecución de un tipo de acción, y de esta forma, no es algo que se pueda “poseer”; el poder actúa aun cuando se integre entre posibilidades dispares.

El poder, por lo tanto, no es una función del consenso. Las relaciones de poder pueden ser resultado de un consentimiento, pero no el resultado de la manifestación de un consenso. De esta manera la diferencia del poder con las relaciones de poder, es que estas últimas están definidas por un modo de acción que actúa “inmediatamente sobre sus acciones”, no actúa directa o inmediatamente sobre otros. Como dice Foucault: “Una acción sobre una acción, sobre acciones existentes u otras que pueden suscitarse en el presente y en el futuro” (Foucault. 2001, p. 253).

Se podría pensar, a contramano, que lo que establece la relación de poder, sería siempre una relación de violencia, de un sujeto sobre otro. La fuerza de la imposición de la orden, el mandato e incluso en la interpelación traería consigo una coacción dentro de la acción del sujeto. Sin embargo, se establece una salvedad

---

<sup>20</sup> La manera en que esos “focos de análisis” se vuelven un problema o, mejor dicho, se vuelven un foco de inquietud para la indagación será detallada en la parte II de esta investigación, dedicada al concepto de “problematización” en Foucault.

<sup>21</sup> Esto aparece ya en escritos “intermedios” de Foucault acerca del poder. Por ejemplo, cuando postula un nominalismo metodológico para referirse al poder: “hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja de una situación dada” (1991b, p. 113).

antes de pensar en esto: que la violencia que se ha enunciado sería, más bien, el caso extremo de una *relación de poder*. De esta forma, “Lo propio de la relación de violencia es que actúa sobre el cuerpo o sobre cosas: los fuerza, los abate, los quiebra, los destroza, o le cierra la puerta a toda posibilidad” (Foucault, 2001, p. 253). La dimensión que tiene en vista Foucault es principalmente una dimensión corporal; cuando habla de “abatir, quebrar y destrozar”, se refiere más bien a la manera en que las fuerzas se concentran en la dimensión más visible de la acción, en el momento en que el poder es observable e intenta limitar por medio del uso de la potencia física. No obstante, cuando se dice “cerrar la puerta a toda posibilidad”, se posibilita pensar en un tipo de potencialidad, o si nos remitimos a la concepción de poder que hemos detallado: si se incluyen las posibilidades de toda acción, deberíamos incluir los signos de reacción, de respuesta o la resistencia ante la opresión, como posibilidades de la acción.

Se afirma, de esta manera, que el polo propio de la violencia es el de la pasividad, donde ante la cercanía de alguna resistencia, verbal o física, incluso gestual -en términos foucaultianos, se diría microfísica-, en que no queda opción sino tratar de minimizarla. Si se quiere atender al tipo de relación en que se ejerce en la relación de poder -incluso la relación de poder violenta-, tendríamos que seguir a Foucault declarando que sólo se podría articular sobre la base de dos elementos indispensables:

1. Ese “otro”, sobre quien se ejercer una acción de poder, debe ser reconocido y mantenido hasta el fin de la acción de poder, como una persona que actúa<sup>22</sup>.
2. Ante una relación de poder, se abra todo un campo de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones.

De esta manera, parece lógico que se identifique, dentro de este límite, una cualidad de “otro”, y la posibilidad de que este “otro” posea un “campo de posibilidad” en que se incluyen respuestas, reacciones, resultados y posibles intervenciones. El desarrollo argumentativo de esta incorporación temática supone alguna declaración acerca de la libertad, tal como declara Foucault en una reconocida entrevista del año 1984:

---

<sup>22</sup> Esta posición que asume un reconocimiento primario del otro, tiene sin duda ecos de la teoría hegeliana del reconocimiento. Y es similar a la manera en que De Beauvoir aborda la cuestión de la violencia de género, en la introducción de *El segundo sexo*, cuando se refiere a las condiciones que impiden que haya una reciprocidad. Con ello, se explica el impedimento de participar del *Mitsein* humano (De Beauvoir, 2013, p. 31).

Estas relaciones de poder son entonces móviles, reversibles e inestables. Así también hay que remarcar que no puede haber relaciones de poder sino en la medida que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviese completamente a disposición del otro y se volviese cosa suya, un objeto sobre el cual él pudiese ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder.” (2003, p. 158).

En este fragmento, Foucault sostiene que sin libertad no podrían haber relaciones de poder, cosa que sin duda resulta polémica, y en algunos casos (Gordon, 1999; Han, B., 2001), ha llevado a plantear que desde allí se pueden extraer las condiciones trascendentales del sujeto a partir de la filosofía foucaultiana. Sin querer entrar directamente en esta polémica, habría que afirmar que el problema del poder supone en algún grado un tipo de agencia, que se tiene en consideración al momento de la acción. Existe, como consecuencia, la posibilidad de resistencia en la tensión que provocan las *capacidades*, donde lo que queda en juego son las posibilidades de acción de un agente, y cuya cualidad específica es justamente “poder actuar”. No obstante, hay que recordar que dichas distinciones nunca se encuentran de manera aislada, sino que, por el contrario, la separación entre la resistencia que provoca un agente es indisoluble de la *capacidad* que posee este agente ante el poder que resiste, sin la cual sólo le quedaría sucumbir, es decir, ser vuelto objeto de manera completa, en una brecha en que es imposible distinguir entre el esclavo y el cadáver. De esta forma, se comprende por qué Foucault no le otorga a la violencia la palabra final al respecto a la constitución del poder. La naturaleza básica del poder, en términos foucaultianos, no está definida por la violencia, porque “en sí mismo, el ejercicio del poder no es violencia” (Foucault, 2001, p. 253).

Entender al poder como violencia implicaría atribuir a cualquier relación entre personas un ocultamiento originario, y con ello, Foucault no escaparía de lo que él mismo denomina la *hipótesis Nietzsche*. Sin embargo, como se ha detallado, para que haya relaciones de poder, es necesario apelar a alguna idea de libertad<sup>23</sup>. Debido a la crítica que formula a la llamada *hipótesis represiva*, lo que quedará puesto en cuestión es el “carácter negativo” del poder. Dicho carácter negativo excluye el modo en que se construyen imaginarios, conceptos y con ello prácticas discursivas y no-discursivas en torno a la violencia, que terminan produciendo una forma específica de subjetividad: construyen al sujeto a partir de mecanismos de sujeción. De este modo, la tarea del análisis del poder foucaultiano pasa de la necesidad de mostrar el modo en que los sujetos son “producidos”, es decir “vuelos

---

<sup>23</sup> En la filosofía foucaultiana, metodológicamente se vuelve necesaria alguna concepción de libertad ya que, en último término, se volvió cada vez más relevante para Foucault salvaguardar su filosofía de la aporía del concepto de dispositivo que subyace al análisis de *La voluntad de saber*, en que, por su objeto de análisis -las formas de sujeción-, queda mayormente excluida la idea de libertad.

sujetos” bajo la óptica de la sujeción, a la necesidad de especificar su marco de análisis desde la incorporación de la agencialidad del sujeto. Así, la filosofía de Foucault -en su etapa tardía-, se puede enmarcar ya no solo desde la producción pasiva del sujeto, sino desde su propia producción activa, es decir, desde la propia subjetivación.

#### **IV. La Hipótesis Nietzsche y el modelo agonista**

En el año 1976, Michel Foucault se encontraba en medio de la publicación de sus obras *Vigilar y Castigar* y *La voluntad de saber*. En este contexto, Foucault dicta sus conferencias tituladas *Hay que defender la sociedad*. La importancia de esta conferencia consiste en el examen de una premisa filosófica: “que la actividad política en sí misma existe en función del modelo de la guerra”. Si se sacan todas las consecuencias de este planteamiento, la comprensión de la totalidad de la historia quedaría marcada por un modelo de soberanía que, al modo de Clausewitz, entiende la polémica como paradigma de la historia:

Desde el momento en que se trata de liberarse de los esquemas economicistas para analizar el poder, nos encontramos inmediatamente frente a dos hipótesis fuertes: por un lado, los mecanismos del poder serían los de la represión (la llamaría por comodidad hipótesis de Reich); por el otro, la base de la relación de poder sería el enfrentamiento belicoso de las fuerzas (o hipótesis de Nietzsche) (Foucault, 1996, p.25).

¿Cuál es, entonces, ese criterio que nos ayudaría a dirimir entre estas dos posturas contrarias acerca del poder? ¿Bajo qué límites enmarcar la historia de estas relaciones que intenta rastrear la genealogía desarrollada por Foucault? Al parecer la hipótesis fuerte impide una reconciliación entre estas dos posturas, ya que la atención no está puesta en optar por una ni la otra, sino entender bajo qué esquemas se puede acceder al estatuto del poder, tanto por una como en la otra. Esto queda claro cuando más adelante Foucault postula que, de hecho, estas hipótesis no son incompatibles: “Después de todo, la represión sería también la consecuencia política de la guerra, un poco como la opresión, en la teoría clásica del derecho político, era el abuso de la soberanía en el orden político” (Foucault, 1996, p.25).

El objetivo de Foucault consiste en desarrollar una crítica al paradigma de soberanía en las teorías políticas de Occidente. Foucault argumenta que las relaciones de poder están emplazadas en el *dispositivo*, entendido este como la multiplicidad de aparatos estratégicos del poder, que no pudieron ser englobados por las teorías de la soberanía clásica<sup>24</sup> (Foucault, 2000 p. 51). La distinción fundamental respecta a que el concepto de dispositivo supone una ampliación de las condiciones discursivas, para pasar a las condiciones no-discursivas de la aparición de las prácticas, en él se incluyen los elementos que escapan de las teorías de la soberanía. Para Foucault, entonces, el dispositivo se presenta como el instrumento indicado para el estudio de las relaciones de poder, en cuanto no las limita al discurso, sino también a lo *no-dicho*<sup>25</sup> y, en último término, a la red de condiciones que constituyen la microfísica sobre la que descansan las *disciplinas*. La manera en que Foucault utiliza el concepto de dispositivo no es accidental aquí: sirve para mostrar la manera en que tienen lugar los mecanismos de dominación que se tienen tanto en la *hipótesis Reich* (o, también, *hipótesis represiva*) y la *hipótesis Nietzsche*.

De esta manera, Foucault no niega que haya “concentraciones de poder” que nos llevarían a la aparición de la línea divisoria entre dominador-dominados, sino que declara que el poder no es prioridad de una clase. El poder no está localizado en los aparatos, de manera estática, sino que constituye una “red” que el concepto de *dispositivo* intenta rastrear hasta sus últimas consecuencias, hasta las últimas ramificaciones: conductas, la sutileza de los gestos, los más mínimos movimientos. Justamente como aparece en el análisis de *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*, la manera en que se reconocen concentraciones de poder expulsa la centralidad de la discusión por la soberanía. Tras esta expulsión, el análisis conduce al entramado de “ramificaciones” que tiene el poder a partir de cada individuo, de este modo, las condiciones de la soberanía se fundan en función

---

<sup>24</sup> La tematización del concepto foucaultiano de *dispositivo* ha sido tematizado de manera profunda como herramienta de análisis del poder por filósofos como Deleuze y Esposito. [Ver: Deleuze, G. (2000). “¿Qué es un dispositivo?” en Varios Autores, *Michel Foucault Filósofo*. Barcelona: Gedisa]. La radicalización de este concepto en términos biopolíticos lleva a Esposito a plantear el conjunto de estrategias políticas que se han creado en torno al concepto de persona bajo la forma del dispositivo introducido por Foucault, ver: Esposito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Madrid: Amorrortu.

<sup>25</sup> Butler atiende a esta precisión del análisis foucaultiano del poder y afirma, en el libro *Mecanismos psíquicos del poder* (1997),: “La noción de “lo simbólico” no engloba la multiplicidad de vectores de poder en los que insiste Foucault, puesto que, para él, el poder no consiste sólo en la reiterada elaboración de normas o exigencias interpeladoras, sino que es formativo o productivo, maleable, múltiple, multiplicador y conflictivo. Por otra parte, mediante sus resignificaciones la misma ley se transmuta en algo que se opone a sus propósitos originarios y los desborda” (Butler, 2001, p. 112).

de relaciones de poder, de formas de verdad y, del derecho, entendido no de manera canónica, sino como declara Foucault:

Cuando digo derecho, no pienso simplemente en la ley, sino en el conjunto de los aparatos, instituciones, reglamentos que aplican el derecho, y cuando hablo de dominación, no entiendo tanto la dominación de uno sobre otros o de un grupo sobre otros, sino las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse dentro de la sociedad. Por ende, no tomo en consideración al rey en su posición central, sino a los sujetos en sus relaciones recíprocas; no entiendo a la soberanía como institución, sino las sujeciones múltiples que tienen lugar y funcionan dentro del cuerpo social (1998, p. 30).

No es accidental que Foucault utilice el concepto de derecho [*droit*], del modo en que lo hace, ya que este uso amplio del concepto de derecho, supone de antemano una crítica al modelo de legitimidad. Los “aparatos, instituciones y reglamentos” que aplican al derecho, y que muchas veces se piensan aparte de él, constituyen una red de relaciones que se escapan del saber declarativo del derecho como poder soberano. Para Foucault, entonces, estos aparatos, instituciones y reglamentos, existen en función de relaciones de poder y saber que las permiten; por lo tanto, un triángulo entre *poder*, *derecho* y *verdad*. Y si se asume este esquema, se asume una pérdida de la centralidad del discurso de la *soberanía*. Con ello, lo que nos queda es una ampliación del dominio de las *relaciones de poder* - bajo el prisma de la soberanía- al conjunto de las relaciones que tienen lugar en el cuerpo social, y no solamente en el terreno de lo jurídico. Por otro lado, para Foucault, la política moderna es un terreno en que se sanciona y reproduce el desequilibrio de las fuerzas manifestadas en la guerra. Y de ello se desprende que la política sea entendida como la legitimación y la consolidación de la jerarquía impuesta mediante la guerra de todos contra todos. Ahora bien, el primer problema que surge a continuación es el del estatuto de esta guerra a la que apela Foucault, por lo que habría que preguntarse si al mantenerse la relación entre política y guerra se manifiesta algún postulado ontológico de la guerra de todos contra todos, y de este modo, con la filosofía de Foucault la violencia quedaría en un lugar del que no se puede rehuir.

#### **IV. 1. El concepto de verdad: la herencia de Nietzsche**

El modo de afrontar la problemática de un carácter “necesario” de la guerra, puede ser trazado a partir de la idea de verdad que subyace en el pensamiento tardío<sup>26</sup> de Foucault. El hilo conductor que permite unir las formas en que tienen

---

<sup>26</sup> Se enfatiza aquí la relación del concepto de verdad que tiene Foucault en su fase tardía con la filosofía nietzscheana, de los primeros escritos de Foucault en que mantiene una relación con la

lugar la soberanía y el poder en que se emplaza, se posibilita por la idea de verdad, concepto frente al cual hay una crítica radical de parte de la filosofía foucaultiana, que enfatiza en las “formas” de la verdad que son experimentadas históricamente por los individuos, tal como lo notaría Marx en su concepto de ideología. No obstante, a diferencia de este último, se vuelve necesaria una crítica al concepto de sujeto que subyace en el fondo de esa concepción, en que no se desconocen las condiciones producidas por el poder estatal ni las relaciones de producción económica, sino que en su indagación se propone criticar los supuestos que subyacen en la formulación marxista<sup>27</sup>. La estabilidad de la teoría marxista de la revolución es dependiente del supuesto de que es siempre posible discernir y distinguir entre la reproducción infinita de la violencia de la acumulación primitiva y la promesa de la violencia de la revolución. Al partir de esta crítica, se comprende cómo en la filosofía de Foucault hay un enfoque en las formas históricas que han tomado las distintas prácticas humanas desde el concepto de verdad, a partir del cual es posible comprender los ámbitos de justificación que han tenido lugar en la historia. El planteamiento de Foucault radica en mostrar las formas de justificación del poder que se encuentra dada siempre en términos de una asimilación fundamental: el de prácticas y los discursos, que se emplazan en el dominio de los cuerpos y se inscriben a través de las disciplinas. En este sentido, lo justificado es, antes que todo lo obvio y, por lo mismo, lo que se ha abierto paso a lo largo de la historia.

Teniendo esto en cuenta, la comprensión de la verdad en términos foucaultianos, no esconde una verdad última que subyace detrás de la verdad velada. Esta concepción es tomada de la filosofía de Nietzsche, quien en el capítulo III de *La voluntad de poder*, postula que el carácter de la verdad dista mucho del paradigma lógico-racional. Esta verdad no está mediada por preceptos lógicos proposicionales, sino que está dada esencialmente por su carácter hegemónico. Para Nietzsche, la verdad se constituye a sí misma anteponiéndose a otras interpretaciones, que en realidad son verdades potenciales: “La interpretación, en realidad, es el medio de adquirir el dominio de una cosa” (Nietzsche, 2000, p. 430). Según Nietzsche, entonces, la “interpretación” es *voluntad de poder* que, marcada por un impulso vital, supone que la producción de verdades es un comportamiento en función del mantenimiento de sí a través del tiempo. Por lo tanto, la verdad –que es la interpretación hegemónica- debe ocultar su carácter de “interpretación de la

---

fenomenología, en particular con los planteamientos realizados por L. Binswanger. [ver: Foucault, M. (1994), *Dits et écrits: 1954 - 1969, Tome I*. Paris: Gallimand, pp. 65- 119.]

<sup>27</sup> Al respecto, Paponi afirma, siguiendo a Foucault que: “tras correr el velamiento de la ideología, en recuperarse de la alienación a la que se encuentra sometido [el sujeto], no hay sujeto originario que recuperar, ni verdad previa velada por la ideología” (Paponi, 1996, p. 57).

realidad” para existir como tal. Foucault, al modo de Nietzsche, se encuentra en una posición que niega que la realidad exista de manera estática o cuantificable y, ahí donde Nietzsche identifica la realidad como apariencia, Foucault observa la fuerza con que el poder se asienta en los sujetos, tanto por medio de lo discursivo como de lo no-discursivo.

#### IV. 2. Estrategia y violencia

Habiendo establecido la cercanía que experimenta la concepción de “verdad” de Foucault y Nietzsche, habría que volver entonces a recordar la manera en que Foucault postula una relación que, a pesar de estar cerca de Nietzsche, opta por otro principio del cual dependen las *relaciones de poder* entre sujetos y, con ello, la manera en que se establece la verdad entre ellos. Al respecto, en *El sujeto y el poder*, Foucault afirma: “Sería mejor hablar de un “agonismo”, de una relación que es al mismo tiempo recíproca incitación y lucha; menos una confrontación cara a cara que paraliza a ambos lados que una permanente provocación” (Foucault, 2001, p. 254). De esta manera, en la dispersión de las verdades, las conductas de los seres humanos, no caen necesariamente en una confrontación originaria. Según Foucault, entonces, el estado de naturaleza hipotético al que apelan Locke y Hobbes, en sus planteamientos políticos, no es una matriz correcta, como tampoco lo es en el contrato social de Rousseau o en la descripción del apoyo mutuo como principio explicativo de la subsistencia de las especies de Kropotkin. Por el contrario, cuando se plantea que en el fondo de las relaciones políticas se esconde la premisa de un estado de “permanente provocación”, se postula que el poder no apunta a un “mal”, es decir, no es esencialmente dañino, pero sí es esencialmente estratégico, como declara Foucault en *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*:

El poder no es un mal. El poder son juegos estratégicos. Sabemos muy bien que el poder no es un mal. Tomemos, por ejemplo, la relación sexual o amorosa. El ejercicio del poder sobre el otro, en una especie de juego estratégico abierto en que la situación puede revertirse, no es malo (...) [o] en la institución educativa. Yo no veo qué tiene de malo la práctica de quien, en un juego de verdad dado, sabiendo más que otro, le aconseja qué hacer, le enseña, le transmite conocimientos, le ensaya a desarrollar habilidades. (Foucault, 2003a, p. 166)

Esta postura dista, en efecto, en gran medida de la manera de comprender el poder de una manera solamente prohibitiva o destructiva. De esta forma, el modelo agonista propuesto por Foucault, que viene del concepto griego *ἀγών* (lucha), apunta a una manera de pensar la relación entre sujetos como una “tensión mutua”, y que de fondo, permite comprender la estructura de una constante

“provocación” que subyace a la relación entre sujetos, lo que lleva a Foucault a decir, que su concepción del poder no implica que, al respecto del poder, “todo sea malo”, sino más bien, que “todo es peligroso” (2003a, p. 166).

En toda relación de poder se pueden combinar fuerzas de tal forma que la relación deje de estar orientada hacia juegos que puedan suspenderse y, de hecho, desencadenarse la violencia sobre el otro. ¿Implica esto que las relaciones de poder se encuentran en un terreno neutral en el que tienen lugar? De ninguna manera, eso implicaría olvidar que la manera en que nuestro presente está impregnado de vinculaciones que son directamente opresivas o de dominio; eso nunca va a dejar de ser objeto de reconocimiento para Foucault. Sin embargo, esto implica que la manera de comprender el lugar del agonismo, como un lugar de “tensión”, donde la violencia es un peligro, pero, de hecho, es un elemento contingente de la relación entre subjetividades.

Esta quizás sea una de las razones por las que Foucault asume la doble concepción de “conducta” para definir la manera en que “se conduce” a los seres humanos de acuerdo a ciertos mecanismos de coerción que funcionan en grados variables, y a la vez, la capacidad de “comportarse” dentro de un campo abierto de posibilidades. En una breve nota al pie de *El sujeto y el poder*, Ravinow da cuenta de cómo Foucault utiliza los dos sentidos del verbo francés *conduire* que significa conducir o dirigir, de *se conduire*, que implica “mantener la propia conducta” o “comportamiento”. Esta doble acepción del concepto de “conducta”, es lo que hace emerger el concepto “tardío” de *gobierno*, que amplía la conceptualización de Foucault hacia un dominio de prácticas en que se permite la gradación de las relaciones de poder: “estructurar un campo posible de acción de los otros. Las relaciones propias del poder, no podrían ponerse en un sitio de violencia o de lucha. Sino en el modo de acción singular, ni belicoso ni jurídico, que es el gobierno” (Foucault, 2001, p. 254). La incorporación del concepto de *gobierno*<sup>28</sup> parece atender a dos inquietudes que Foucault no quiere abandonar en su análisis: primero, asumir que las relaciones de poder son un elemento ineludible para el emplazamiento de una ontología, como declara Foucault, que la sociedad,

---

<sup>28</sup> Dentro de la amplia gama de estudios foucaultianos, la concepción de *gobierno*, es trabajada principalmente en los cursos del *Collège de France*, entre los períodos que van desde 1970 a 1984. En la lectura del concepto de gubernamentalidad, tal como la separa E. Castro a partir de la cronología del autor (2005, pp. 156 - 161), se identifican dos grandes esferas en que el estudio del gobierno puede separarse: por una parte el estudio de la biopolítica (a partir de las conferencias *Defender la sociedad, El nacimiento de la biopolítica y Seguridad, territorio y población*), y por otra parte, el estudio de la ética (*El gobierno de los vivos, Subjetividad y verdad, La hermenéutica del sujeto y El gobierno de sí y de los otros I y II*), focos a partir de los cuales se han separado las interpretaciones tardías de Foucault.

comprendida sin relaciones de poder, sólo puede ser fruto de una abstracción. En segundo lugar, nos lleva a pensar la violencia dentro de la lógica de las relaciones de poder que, como ya se ha visto, es el terreno en que interactúa la acción de un sujeto en relación a la acción de otros sujetos; el conducir-se en relación a la propiedad de ser dirigido o conducido por la acción de otros. Supone, como consecuencia, una forma de comprender la “intransigencia de la libertad” entendida como tarea política en relación a las sociedades que existen.

Con el modelo agonista, se abre el terreno de las *relaciones de estrategia* como un marco de aplicación variable de las *relaciones de poder*. Al respecto, Foucault identifica al menos tres usos del concepto de estrategia<sup>29</sup> dentro de los cuales, el que identificará como el más problemático para comprender la violencia son las “relaciones de confrontación”, es decir, el tercer concepto de estrategia nombrado en *El sujeto y el poder*, en que identifica como el momento donde una de las fuerzas en disputa termina imponiéndose sobre la otra “cuando mecanismos estables reemplazan el libre juego de las reacciones de los antagonistas” (Foucault 2001, p. 257). Es decir, el momento en que la relación entre dos posturas enfrentadas se convierte en un “mecanismo”, diríamos en términos del método genealógico, se vuelven un dispositivo, una estructura que impide la respuesta de otro.

Lo que nos queda de este recorrido por la analítica del poder de Foucault, es que las relaciones de poder, no conllevan de manera inherente a relaciones de dominación que posibilitan la violencia, sino que constituyen una suerte de peligro constante en su ejercicio; por consiguiente, no son directa e inmediatamente violentas. El modelo agonista implica que la provocación constante entre sujetos en una determinada sociedad, producen a la sociedad misma y son una condición ineludible de su existencia; no obstante, la violencia no termina teniendo la palabra final salvo en el desenlace de una *relación de estrategia* específica, a saber, la *relación de confrontación*, en que se terminan cristalizando las reacciones de los antagonistas. En palabras de Foucault:

La dominación es, de hecho, una estructura general de poder cuyas ramificaciones y consecuencias pueden encontrarse a menudo descendiendo hasta las fibras más

---

<sup>29</sup> Estos tres usos del concepto de estrategia son: “En primer lugar, para designar los medios empleados para alcanzar cierto fin; es una cuestión de racionalidad que funciona para llegar a un objetivo. En segundo lugar, para designar la manera en que actúa una de las partes en un cierto juego en vistas a lo que piensa que podría ser la acción de los otros y lo que él considera que los otros piensan de la suya; es la manera en que uno busca tener la ventaja sobre los otros. En tercer lugar, para designar los procedimientos usados en una situación de confrontación para privar al oponente de sus medios de combate y reducirlo a abandonar la lucha; por consiguiente, se trata de los medios destinados a obtener una victoria” (Foucault, 2009, p. 257).

profundas de la sociedad. Pero es al mismo tiempo una situación estratégica más o menos aceptada y consolidada por medio de una confrontación a largo plazo entre adversarios (2001, p. 258).

En ese sentido, la dominación entendida como una estructura general de poder, no es condición de la existencia de las relaciones de poder y, por lo tanto, el modelo del agonismo foucaultiano logra escapar de la *Hipótesis Nietzsche*, que se encuentra anclada en la idea clásica de la soberanía. No obstante, esto no implica que Foucault entienda que existe una neutralidad en las relaciones de poder, sino que asume que el presente en que emergen las sociedades estará marcado por un estado actual, con una larga historia, en que no se puede ignorar que dichas relaciones de dominación existan. De esta manera, se constituye aquello en que radica la materia prima de la concepción de biopolítica que trabajará Foucault hacia fines de los años 70: el control y dominio sobre la vida de la población.

## Parte II:

### Problematización

#### I. Experiencia problematizada

Probablemente, la mayor ganancia que se pueda obtener del tratamiento genealógico de la relación entre poder y violencia, es que para Foucault existe una separación de estos conceptos. El modelo agonista del poder implica el peligro constante al que se encuentran expuestas las relaciones entre sujetos. Ahora, en función de la realización de una tarea práctica en el ejercicio de develar las estructuras que permiten comprender el esquema de la violencia -en el entramado de las relaciones de poder-, se hace necesario mostrar cómo tiene lugar la “observación de la violencia como fenómeno” del modo en que la comprende Foucault. Para ello, pretendo mostrar cómo el concepto de problematización de los órdenes de saber y poder -que serán analizados a continuación- orienta el modo en que se conforma la exigencia de una inquietud de los sujetos con respecto a ellos mismos y las prácticas que ejecutan. En esta inquietud se exige no sólo el control con respecto a otro, sino la acción de sí; la confesión acerca de sí, en último término, no sólo la represión de sí, sino la producción de una identidad al modo de una demanda descarnada de las inquietudes del sujeto.

La violencia aparece solamente en cuanto se la observa como problema. Tal es el caso de las *Lettres de cachet* del antiguo régimen<sup>30</sup> en Francia que Foucault se detiene a analizar en la conferencia *La verdad y las formas jurídicas* (1978), como ejemplo en que un determinado tipo de verdad posibilita y facilita un modelo estricto de sujeción: se justifican prácticas a partir de las formas jurídicas y se cristalizan a través de los regímenes disciplinarios. Así, un modelo de verdad se asienta sobre un contexto histórico que es de naturaleza múltiple. Este mismo modelo es el que ayuda a comprender cómo, por ejemplo, en *Vigilar y castigar* se expone el hecho de que la tortura deja de ser el sistema imperante en los regímenes

---

<sup>30</sup> Durante el siglo XVII en Francia la *lettre-de-cachet*, según investiga Foucault, era un documento que no era una ley o un decreto, sino una orden del rey referida a una persona a título individual, por la que se le obligaba a hacer alguna cosa. Podía darse el caso, por ejemplo, de que una persona se viera obligada a casarse en virtud de una *lettre-de-cachet*, pero en la mayoría de las veces su función principal consistía en servir de instrumento de castigo (Foucault, 1996, p. 99).

carcelarios dando paso a regímenes distintos del esquema de dominados y dominantes en los regímenes del orden y el control (2002, p. 20).

Es cierto que sobre este tipo de mandatos empiezan a pesar, con el paso de la historia, cada vez más inquietudes que permiten observarlas como problemas, se problematizan las prácticas con el paso de la historia. Ahora, es preciso preguntarnos: ¿qué es la problematización?, ¿cuál es el carácter de esta problematización que observa Foucault? ¿Bajo qué criterios podemos clasificarla? Y ¿qué función cumple en la obra foucaultiana? Observando su aparición en la introducción de *El uso de los placeres*, Foucault dirá:

Así pues, me pareció que la pregunta que debía servir como hilo conductor era ésta: ¿Cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral?, ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad?, ¿Por qué esta "problematización"? (2003b, p. 10).

El hilo conductor surge con el cambio de perspectiva que tiene lugar en el curso de su *Historia de la sexualidad*, en que Foucault retorna a un tipo específico de genealogía que se encarga de mostrar cómo un conjunto de prácticas, a saber, las de la actividad sexual, se engloban en la dimensión de un dominio moral que demanda que se la observe con cuidado y se ponga un especial interés en la manera en que se lleva a cabo este dominio. A este “especial interés” que tiene por desenlace la incorporación de nuevos criterios morales a lo largo de la historia, se la llamará *problematización*, y en este sentido, lo que se intenta hacer al reorientar el análisis histórico a partir de los modos de *problematización* es: “definir las condiciones en las que el ser humano "problematiza" lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive” (2003, p.10).

En la misma obra: *El uso de los placeres*, Foucault analiza aspectos amplios separados de la siguiente manera: en “un temor”, “un esquema de comportamiento” y “una imagen”, que son observados como tales a partir de casos paradigmáticos de la antigüedad. En dichos aspectos, lo que se tiene en común, son un conjunto de acercamientos que se realizarán en torno al foco principal del libro que son las *Aphrodisia* [Ἀφροδίσια], traducida de manera amplia como “placeres”, y el modo en que dichas *aphrodisia* se volvieron objeto de un interés para los griegos y, de manera cada vez más creciente, para la historia de Occidente. De la misma forma, el desarrollo que observará Foucault en *Las confesiones de la carne*, llevará a un desplazamiento histórico en la manera de comprender el dominio de la actividad sexual a partir de un estudio desde el concepto de “carne”; en la puesta en relación entre el pecado y el “decir veraz” acerca de los propios impulsos, que, según

Foucault, constituyen una forma de experiencia histórica particular a comienzos de la Edad Media:

Es una forma de experiencia, entendida como un modo de autopresencia y un patrón de auto transformación, que se desarrolló en ese momento. Y es ella quien gradualmente ha colocado el problema de la "carne" en el centro de su dispositivo. Y en lugar de tener un régimen de relaciones sexuales, o *aphrodisia*, que se ajusta a la regla general de una vida recta, tendremos una relación fundamental con la carne que recorre toda la vida y subyace en las reglas que le imponemos (Foucault, 2018b, p. 60).<sup>31</sup>

Así, tanto en el análisis de las *aphrodisia* en la antigüedad como en el análisis de la "carne" en la Edad Media, se responde al estudio de una historia del *pensamiento*, en que su objeto específico de análisis son las problematizaciones. Dichas problematizaciones se identifican a partir de las diversas modificaciones que tienen lugar a partir del dominio de prácticas y saberes que se tornan cada vez más importantes y que, Foucault observa, se sedimentan en objetos propios de la moral.

Ahora, es necesario que entendamos la relación entre "historia del pensamiento" y "problematizaciones", analizando cuál es la particularidad de esta historia del *pensamiento* y de qué se diferencia del tratamiento anterior que tenía en la obra foucaultiana. Para esto, vale la pena observar la entrevista al autor, realizada por Paul Ravinow durante enero de 1983 titulada *Polémica, política y problematización*. En dicha entrevista, Foucault plantea que no busca interrogar *sobre* política, sino interrogar *a* la política con respecto a los temas que, al parecer, siempre van a aquejarla. La función de la problematización que desarrolla acá, responde ciertamente a un modelo crítico, entendiendo por crítico aquello que tiene puesto su foco de interés en una indagación del propio presente.<sup>32</sup> El presente, se conforma por una triple constitución, que conforma el concepto de experiencia para el autor. Foucault, se adentra en el intento de dar cuenta de tres elementos fundamentales que se encuentran en toda experiencia: juegos de verdad, relaciones de poder y formas de relación de uno consigo mismo. Al respecto, propone una manera en que se pueden levantar formas distintas de acceder a una historia de la subjetividad, teniendo en cuenta los distintos análisis que surgen a partir de estas formas de constitución de la experiencia:

1. "Historia de las ideas": Análisis de los sistemas de representaciones.

---

<sup>31</sup> La traducción es mía.

<sup>32</sup> El concepto de crítica utilizado por Foucault tiene muchas más aristas que serán discutidas en la parte III de esta investigación. De momento nos remitiremos al énfasis entregado por Foucault en *¿Qué es la crítica? [crítica y Aufklärung]*: "el arte de no ser gobernado de tal modo" (1995, p. 7).

2. “Historia de las mentalidades”: Análisis de las actitudes y de los esquemas de comportamiento.

3. “Historia del pensamiento”: Caracterizado por ser un análisis de “los problemas” o más exactamente las problematizaciones, en que el *pensamiento* constituye un elemento completamente diferente del conjunto de las representaciones que sustentan un comportamiento y es otra cosa que el dominio de las actitudes que lo pueden determinar.

En este sentido, el análisis propio de las *problematizaciones* no se enmarca ni en el estudio de las representaciones de una determinada época, ni en un dominio de actitudes que determinan un comportamiento. De manera contraria a estos dos objetos que constituyen dos formas de historia distinta, la filosofía de Foucault se encarga de analizar la forma en que el *pensamiento* “constituye una diferencia” frente a *representaciones* y *actitudes*. ¿Sería el estudio de esta diferencia lo que busca Foucault? ¿O busca sencillamente la distinción entre momentos de alteración histórica en una mostración de lo “mismo” y lo “otro”?

Al respecto de esto, Beatrice Han comenta que estamos frente a dos concepciones de experiencia:

Significativamente, aun cuando la experiencia se caracteriza como una estructura tripartita objetiva, el “pensamiento” es nombrado como su condición subjetiva de posibilidad. “No hay experiencia que no sea una forma de pensar” [...]. Así, la sexualidad como “experiencia” (en el sentido objetivo) describiría las condiciones específicas a partir de las cuales se realizó esta determinación histórica de la relación autoconstitutiva. Es en este sentido que la sexualidad podría representar, al igual que otras «experiencias», como «locura», «enfermedad» o «delincuencia», una «matriz» o «locus de la experiencia». Todas estas expresiones presuponen igualmente la distinción entre las dos definiciones de experiencia, ya que la experiencia de que la locura es el “foco” o “matriz” apenas puede ser asimilada a la locura misma como experiencia.” (Han, B., p. 157).

Siguiendo a Beatrice Han, podemos mostrar que, por ejemplo, en la sexualidad, por un movimiento de inversión, la sexualidad, que era formalmente el objeto principal de análisis en el que las relaciones de sí aparecían como un elemento, ahora eso mismo aparece como una forma posible de auto-constitución, históricamente una forma única de experiencia. Cuando Foucault define la problematización como “la elaboración de un dominio de hechos, de prácticas y de pensamientos que plantean problemas a la política” (Foucault, 1999b, p. 359), se observa con detalle que dicha definición utiliza la problematización como un tipo de actividad que, si bien, cumple con observar la aparición de las distintas “inquietudes” a lo largo de la historia, nos enfrenta a un uso distinto de este concepto, esta vez albergando el carácter de una acción, en que lo propio de la problematización es

“hacer algo” y no solamente ser “objeto de indagación”, tal como lo definimos al hablar de los regímenes de la “*aphrodisia*” o la “carne”.<sup>33</sup> En este sentido, Foucault dirá:

No pienso, por ejemplo, que haya ningún «político» que pueda, a la vista de la locura o de la enfermedad mental, detentar la solución justa y definitiva. Pero pienso que hay, en la locura, en la alienación, en las perturbaciones del comportamiento, razones para interrogar a la política, la cual ha de responder a estas cuestiones, aunque nunca llegue a hacerlo del todo. Otro tanto ocurre con el crimen y la pena: naturalmente resultaría falso imaginar que la política no tiene nada que ver con la prevención del crimen y su castigo, así como cierto número de elementos que modifican su forma, su sentido, su frecuencia, pero sería también completamente falso pensar que haya una fórmula política que comporte innatamente la resolución de la cuestión del crimen y le ponga término. Pasa lo mismo con la sexualidad: no existe sin una relación con estructuras, exigencias, leyes y reglamentaciones políticas que tienen para ella una importancia capital y, sin embargo, no cabe esperar de la política las formas en las que la sexualidad dejaría de constituir un problema (Foucault, 1999b, p. 359).

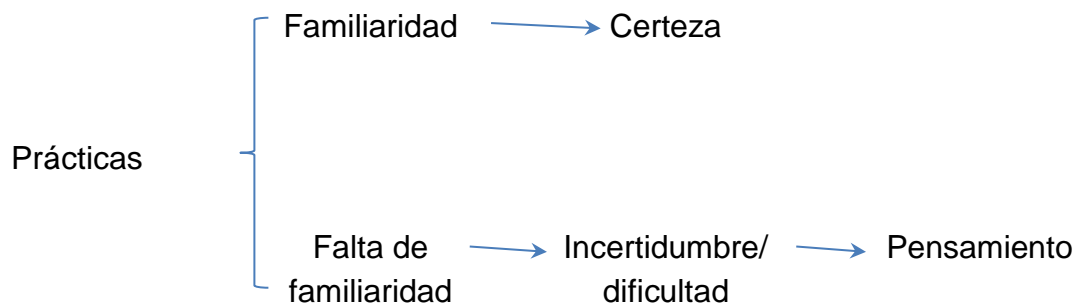
El problema que llega a constituir la sexualidad, la enfermedad, el crimen y su castigo, se muestran como elementos motrices de una actividad intelectual. La interrogación a las formas que constituyen un problema a la política se muestra como una acción efectiva del *pensamiento*. Al definir como *pensamiento* la manera en que un conjunto de prácticas llega a constituirse como “problema”, cabe preguntarse: ¿de qué manera se comprende el “pensamiento” en Foucault? ¿Tiene algún carácter especial para que se hable de su relación con las formas de problematización que han tenido lugar a lo largo de la historia? El *pensamiento*, dice Foucault, se distingue de la conducta y lo que le da sentido, “es, más bien, lo que permite tomar distancia con relación a esta manera de hacer o de reaccionar; dársela como objeto de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y sus fines” (1999b, p. 356).

En este sentido, “lo que se hace”, se pone en un movimiento de desprendimiento de su identidad; la conducta misma y el sentido que se le suele dar a esa conducta no serían “habitadas” por el *pensamiento*, sino justamente el *pensamiento* corresponde a un elemento que permite tomar distancia y separarnos de “las maneras de hacer y reaccionar”, es decir, de las prácticas y poder cuestionarlas en su sentido, condiciones y fines. Así, si seguimos a Foucault, tenemos que afirmar que no toda acción puede “habitar” el *campo* del pensamiento.

---

<sup>33</sup> Los distintos objetos de inquietud que los sujetos observan a partir de su relación consigo mismos son puestos bajo el término de “sustancia ética”, concepto que se profundizará más adelante.

Sino que, es necesario que cierto número de factores lo hayan vuelto “incierto”, en lo que Foucault identifica como una pérdida de “familiaridad” con lo que se piensa.



De manera similar al esquema del empirismo de David Hume, la concepción de “certeza” que utiliza Foucault está puesta en entredicho a partir del concepto de “costumbre”, pero en este caso, puesto en el dominio de las prácticas en su relación con la verdad. La familiaridad con algo es lo que permite un carácter de certeza, mientras que la falta de familiaridad acerca la pregunta del *por qué* a una certeza - cimentada para Foucault- a partir de los esquemas históricos que confieren justificación, validación y evidencia a las prácticas.

Este paso de la familiaridad a la falta de familiaridad, en definitiva, depende de ciertos procesos sociales, económicos y políticos que resultan condición necesaria, pero no suficiente de la aparición de lo “incierto” y lo “difícil”. Decimos esto porque el concepto de problematización aparece justamente en el problema de la libertad que fue dejado después de *La voluntad de saber*, y con ello hay que recordar que su contexto de aparición se sitúa en las “dificultades que hasta entonces habían sido claramente ignoradas y planteadas por la constitución de la subjetividad por sí misma” (De Salies, 2013, p. 238). En este sentido, Foucault propone el concepto de problematización como un recurso de superación de los límites con que tropezó en los planteamientos finales del primer tomo de su *Historia de la sexualidad*.<sup>34</sup> De esta manera, Foucault se vio obligado a llevar a cabo un análisis de una escala completamente diferente de la que inicialmente planteó. Recordando que Foucault entiende que hay una labor del *pensamiento* que la vincula inmediatamente con la libertad: “El pensamiento es la Libertad con respecto

<sup>34</sup> Recordando que, en la sección final de *La voluntad de saber*, Foucault se encarga de elaborar un bosquejo para una teoría de la biopolítica. Proyecto que termina abandonando en la escritura de los tomos II, III y IV de su *Historia de la sexualidad*.

a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema” (1999b, p. 356).

Teniendo esto en cuenta, Foucault no está directamente interesado en explicar “cómo se produce” la problematización -en un esquema trascendental de este conjunto de apariciones históricas-, sino más bien en hacer notar “cómo se ha producido” la falta de familiaridad con una verdad; “el surgimiento de una problematización es simplemente demasiado complejo como para ser atribuido a cualquier factor explicativo que lo determine completamente” (Koopman, 2013, p. 103). Así, los procesos políticos, sociales y económicos, pueden existir antes de que haya “problematización efectiva” para la “aparición del pensamiento”. La problematización acerca de un objeto genera una ruptura en el marco de regularidad con la que opera la verdad, el estatuto de la “costumbre” que, para Hume, sostendría el esquema del conocimiento por medio de las impresiones, se rompe a partir de la aparición de la inquietud. De esta forma, la problematización es siempre original y se produce a partir de una experiencia de carácter histórico:

No adopta una forma única que será el resultado directo o la expresión necesaria de estas dificultades; es una respuesta original o específica a menudo multiforme, a veces incluso contradictoria en sus diferentes aspectos, a esas dificultades que son definidas por él mediante una situación o un contexto y que valen como una cuestión posible (Foucault, 1999b, p. 360).

Es por esto que la respuesta que se da a un mismo conjunto de dificultades, a menudo hace aparecer respuestas, podríamos decir reacciones, diversas. Foucault asume que el conjunto diverso de respuestas ante las dificultades es contradictorio, pero lo que hay que comprender es lo que las hace simultáneamente posibles, por ejemplo, en el conjunto de soluciones diversas a las dificultades que encontraba la práctica de la enfermedad mental en el siglo XVIII. La “experiencia” entendida como un tipo de constitución, está dada por la vinculación entre *saber*, *poder*, y *relaciones de sí*. La experiencia problematizada que emana de las dificultades con que se configura la historia, provocan la inquietud, y con ello, el cuidado en torno a los objetos de problematización.

## II. Los dos sentidos del concepto de Problematización

Tal como hemos mostrado, el concepto de problematización se muestra considerablemente ambiguo, a partir de una distinción observada por Koopman (2013), la problematización podría funcionar en dos sentidos:

1. “Problematización de X”, en que la problematización se entiende como un verbo: Donde, lo que intentaría Foucault sería investigar críticamente (a partir del “problematizar” entendido como verbo), en el sentido de que el estudio genealógico de la historia, finalmente resulta ser un acto de problematización en sí mismo, esto a partir de conceptos problemáticos como la locura, la sexualidad y el crimen.
2. “El X problematizado” en que la problematización se entiende como sustantivo: en que la problematización es el objeto, en sentido nominal (como es expresado en el sustantivo “problematización”), como por ejemplo al decir que Foucault estaba escribiendo una historia de las problematizaciones en tanto objetos de investigación.

Teniendo a la base esta ambigüedad conceptual de la problematización foucaultiana, podemos estar de acuerdo en que no hay una completa incoherencia entre estos dos conceptos, ya que, si bien Foucault plantea principalmente el uso nominal de la problematización como “X problematizado” (tanto en *El uso de los placeres* como en *Polémica, política y problematizaciones*), no es un obstáculo para el uso de la problematización como un verbo “como la problematización de X”, sino que son propensas a pensarse bajo el prisma de las tensiones que provocan el desarrollo de una investigación de orden histórico a partir de conceptos problemáticos para la política actual.

En lugar de presentarnos una incoherencia metodológica imposible, las dimensiones nominales y verbales de la problematización sirven para reforzarse entre sí incluso en medio de las tensiones que producen. Foucault como filósofo, tomó las problematizaciones ya existentes (en un sentido nominal) como sus objetos de investigación, mientras que al mismo tiempo posicionaba sus indagaciones de tal manera que intensificaban estos objetos ya existentes, y así problematizó (en un sentido verbal) las prácticas que han sido elaboradas en su base (Koopman, 2013, p. 99)<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> La traducción es mía.

A pesar de ello, es necesario ser particularmente cuidadosos con los énfasis que pueden ser puestos en el uso de estos conceptos, ya que la incorporación de una determinada problematización nos puede llevar a la decisión acerca de prácticas muy distintas de la investigación, y como indica Barnett (2015), pueden dar fruto a diferentes versiones de Foucault.

Por una parte, la decisión de mostrar a la problematización en tanto “X problematizado”, nos indica que la tarea de la historia consiste en la mostración de un mayor grado de autoconciencia, acerca de problemas históricos específicos, de entregar un nuevo enfoque metodológico a partir de donde pensar la historia, y de esta forma, como lo indica Koopman, el investigador crítico tendría, entonces la tarea no de producir problematizaciones -porque dichas problematizaciones ya están insertas en el horizonte práctico desde la cual se erigen-, sino de contribuir a una problematización ya creada y, tal vez, ya orientada, en función de dar mayor profundidad al conjunto de indagaciones teóricas realizadas. Esto implica mostrar las formas en que las problematizaciones han permitido o prohibido diversas prácticas a lo largo de la historia. El ejercicio teórico de elaborar una *historia del pensamiento*, cuyo foco de estudio son las problematizaciones, supone, así, el reencontrarse con las soluciones provisionales que se dieron a determinados problemas y, con ello, la diversidad de soluciones que emergen de estas diversas inquietudes. Dicho proyecto de historia de pensamiento, supone, de esta manera, mostrar la forma general de problematización ha tornado posible que, a partir de las dificultades y obstáculos en las prácticas, sea posible la incorporación de problemas para la política, para los que se han propuesto soluciones prácticas distintas. El rol de la problematización consiste en responder a estas dificultades, pero haciendo algo distinto a “traducirlas” o “manifestarlas”, más bien elabora al respecto, las condiciones en las que se pueden dar respuestas posibles, define los elementos que constituirán diferentes soluciones.

Por otra parte, la actividad teórica desarrollada por “la problematización de X” ha terminado por constituir una herramienta crítica propia del uso de las ciencias sociales, tal como lo ha notado David Howarth (2013, p. 212), quien remite al método foucaultiano de la problematización al referirse a cómo Foucault se encarga de profundizar, por ejemplo, en las teorías de la represión de la sexualidad en *La voluntad de saber*<sup>36</sup> demostrando que la teoría de la sexualidad está impregnada de prejuicios que se dan por hecho en la incorporación de la identidad de los individuos, y donde la tarea del investigador consiste en profundizar en estas actividades que “se dan por hecho” en nuestras prácticas y en nuestras representaciones. De esta

---

<sup>36</sup> En específico en lo visto a raíz de la *hipótesis represiva* en el capítulo anterior.

forma, la investigación en el sentido verbal de la palabra 'problematización' tiene la función de mostrar la historia de los objetos de problematización, pero bajo el sentido de *problematizar los conceptos del propio presente, que se asumen de manera constante, para ponerlos en tensión*. De esta forma, la labor del investigador que "problematiza" es la de una práctica de la investigación como problematización que tiene un sentido más activo; como postula Koopman (2013, p. 100) tiene un "sentido clarificador" y un "sentido intensificador". Por una parte, el análisis de las problematizaciones que intentan clarificar los problemas producidos por las suposiciones que subyacen en nuestras prácticas y discursos; y por otra parte, el sentido intensificador consiste justamente en la fuerza con la que se toma la problematización de un hecho presente y se plantean maneras de abordar nuestra relación con los parámetros de familiaridad con que nos relacionamos en determinadas prácticas y discursos.

En este sentido, se puede entender la fundación de las relaciones éticas, en las cuales el modelo por excelencia para Foucault es la relación de los sujetos consigo mismos. Siguiendo el esquema de los planteos de Foucault, podemos decir que la *problematización* es al *pensamiento* lo que la *episteme* es al "conocimiento" y lo que el *dispositivo* es al "poder". Según esto, podemos entender que Foucault llegue a la conclusión de que "el trabajo de la reflexión filosófica e histórica se vuelve a situar en el campo de trabajo del pensamiento, a condición de que retome la problematización no como un ajuste de representaciones, sino como un trabajo del pensamiento" (1999b, p. 361). Ahora, si el pensar está en el plano de las relaciones de poder, que ya había sido denunciado en *La voluntad de saber*, al modo de una figura que ya aparece inscrita en el marco del dispositivo, ¿cómo se hace posible que haya algo como una problematización? ¿No se está cayendo en la ilusión de la mentalidad des-alienada del Marxismo o en un ideal como el de la *epojé* fenomenológica?

### **III. Pensamiento, presente y polémica**

Es preciso detenerse en la cuestión de la libertad que es planteada por Foucault a la hora de abordar su concepto de *pensamiento*. Como ya mostramos, el *pensamiento* es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante

el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema. Esta postura supone un elemento de “escape” o, en el sentido más clásico de la palabra, una “reflexión” acerca de aquello que hacemos, un proceso de des-naturalización con respecto a las propias prácticas, que nos llevaría a la constitución de nuestros actos como objetos de una reflexión y modificación de las propias prácticas en un esquema similar al filosofar como diálogo del alma consigo misma considerado por Platón.

A propósito de ello, podemos encontrar una reinterpretación de los procesos arqueológicos y los procesos genealógicos de Foucault como una acción de “problematización”, en el sentido de una mostración acerca de cómo determinados procesos históricos se han vuelto un problema, y en ese sentido se identifica a Foucault como un filósofo que problematiza, utilizando la genealogía para clarificar cómo las prácticas de castigo, control y corrección dependen de la reproducción de determinadas problematizaciones. En ese sentido, Foucault utiliza la genealogía como medio para clarificar e intensificar la problematización, lo que no es incompatible con los intentos de desestabilizar las prácticas de disciplina y liberación.

Cuando Ravinow y Dreyfus, en la entrevista *On the Genealogy of Ethics*, consultan a Foucault acerca de si, como investigador, tiene la intención de revivir una época dorada de la ética amparada en el pensamiento griego, Foucault es enfático en decir que no, declarando que su proyecto implica más bien “hacer la genealogía de los problemas, y no apuntar a que todo es malo, sino que todo es peligroso, lo que no es exactamente lo mismo que malo. Si todo es peligroso, entonces siempre tenemos algo que hacer” (1983, p. 254). Por otra parte, cuando en *Polémica, política y problematizaciones*, Foucault postula que la problematización no es el rechazo de todas las soluciones posibles, sino el desarrollo de un dominio de actos, prácticas, y pensamientos que parecen poner problemas a la política, podemos notar que la tarea de Foucault consiste específicamente en realizar un esfuerzo filosófico que se plantee las interrogantes desde el propio presente, y en este sentido, la tarea genealógica encarnada por él, consiste más bien en hacer una crítica de la constitución política de nuestra moral y, con ello, generar la apertura a la posible transformación de sí.

De esta forma, debemos plantearnos la pregunta acerca de cómo se ha hecho posible la incorporación de *problematizaciones* que han constituido determinados saberes y determinadas prácticas como violentas. Es preciso decir que el concepto de problematización tiene el potencial de “mostrar” una realidad como violenta, ya que, si se diera el caso contrario, las condiciones morales

habituales se mantendrían de tal forma que pasarían inadvertidas para los individuos que actúan de acuerdo con ellas.

Así, podemos decir que hay una forma de superar la oposición entre los conceptos de “problematización como un verbo” o la “problematización como sustantivo”, es decir, como verbo en el sentido de un aparato estratégico para las luchas políticas y las diversas formas de violencia política –y, con ello violencia epistémica- que tienen lugar en nuestra existencia, y la problematización como un sustantivo, es decir, como una condición histórica que nos ayuda a comprender la manera en que ciertos problemas históricos tanto epistémicos como prácticos han tenido lugar diversas soluciones a “inquietudes”.<sup>37</sup> El problema que observa Barnett acerca del estatuto de la problematización, encuentra solución a partir del planteamiento acerca de la tarea filosófica de Foucault que hemos planteado desde un comienzo, y esto es “hacer una ontología crítica de nosotros mismos” (Foucault, 1999a, p. 352) y que, el carácter histórico de nuestra ontología nos obliga a la tarea de plantear nuestro presente desde las verdades del pasado, con el objetivo de “mover” (quizás habría que decir “conmover”) las certezas más latentes de nuestra constitución como sujetos, asentadas en el flujo que ha modelado nuestra subjetividad de manera pasiva, en la sujeción.

En este planteamiento acerca del estatuto del concepto de “problematización”, resulta importante recordar el modo en que Deleuze se refiere a la consecuencia última de la tarea de la problematización foucaultiana. Deleuze sugiere que, de hecho, lo que intenta Foucault es mostrar que el “velo” puesto sobre “lo problematizado” es inherente a su constitución y, por lo tanto, imposible de eludir por medio del análisis. Al respecto de esto, la tarea de la problematización en último término consiste en una forma específica de develamiento: “Develar es develar la cosa en tanto que velada. No es suprimir el velo, es por el contrario develar la cosa como velada, y para siempre y por esencia velada” (Deleuze, 2015, p. 48).

La solución a la dicotomía entre la problematización como sustantivo o como verbo encuentra un sentido cuando se asumen las consecuencias de asumir el proyecto de asumir una “ontología crítica del presente”. Esto, pues para Foucault la tarea de problematización del pasado tiene una estrecha relación con las inquietudes que hacen posible las condiciones políticas de la propia actualidad. La

---

<sup>37</sup> Esto nos ilumina en la manera en que la “*souici de soi*”, puede ser traducida tanto por “inquietud de sí” como por “cuidado de sí”, cuya ambivalencia terminológica nos permite observar que hay un doble juego en la manera en que aparecen las normas, las prácticas y los saberes como un problema.

tarea de la problematización, supone la identificación del carácter contingente de la configuración de la experiencia actual/presente, de esta forma se muestra el presente como problemático en una relación con un pasado que “ha hecho algo con esos problemas” y que ha hecho posible una configuración actual de la subjetividad a partir de esas acciones. El presente, así, se muestra a partir de sus propias familiaridades y sus propias dificultades. El terreno que se presenta como dificultoso o poco familiar genera las posibilidades para pensar en cómo esos estados de cosas comienzan a aquejarnos y cómo, al perder su carácter de familiaridad, se presentan como algo que nos preocupa y que, posteriormente, nos ocupa.

A partir de la evidente influencia que tiene Kant en la manera de pensar la Ilustración que Foucault intenta rescatar en su conocido artículo de 1984 con el título homónimo *¿Qué es la Ilustración?*, se puede argumentar que lo propio de la Ilustración es presentarse a sí misma no como un periodo de decadencia ni de esplendor de una cultura en relación a su contexto histórico, sino a partir de un ejercicio de auto-determinación en el que dicha cultura en dicho momento histórico decida a partir de la propia acción sobre sí misma. Foucault argumenta que la cuestión de la ilustración remite a la “pura actualidad” (p. 337), y tal como lo enuncia Roth (1982):

La historia crítica de Foucault se puede representar como un antihistoria porque intenta convertir el presente en un pasado que dejamos atrás, y no en una historia que abrazamos estrechamente como nuestra. El término [...] “desintegración de las cosas pasadas”, es acertado. Foucault descubre el pasado para romper con el presente en un futuro que dejará atrás la función de la historia; un futuro que no necesitará un pasado para ser recapturado infinitamente, sino que estará situado simplemente en la dispersión de la profunda corriente del tiempo (Roth, 1982, p. 44).

Lo que, en ese sentido, consiste en una manera de plantear las certezas del presente a partir de las condiciones de verdad que tienen en lugar en el pasado y que, finalmente, terminan adquiriendo densidad con el paso de la historia. Lo que pretende Foucault es desarrollar una tarea crítica con respecto al presente, mostrando las condiciones de posibilidad desde donde nuestro presente adquiere, y mantiene, su fuerza evitando recurrir a un contenido trascendental y, también, eludiendo la centralidad de un esencialismo antropológico. A contramano de lo antes dicho, lo que emerge es la opción de un futuro que no esté anclado en los órdenes de validez que atan nuestro presente a nuestro pasado y que, de manera constante, se cristalizan pasando inadvertidos. La relación entre presente y pasado, de esta manera, se vinculan a partir del asentamiento de prácticas, es decir, de las formas de subjetivación dentro de las cuales la justificación y legitimidad

corresponden a sólo alguno de estos aspectos<sup>38</sup>, lo importante es que la naturalidad con que afrontamos algunos aspectos del presente, al mostrarse como inquietudes, pueden rastrearse mediante el método genealógico que muestra el modo en que nos aproximamos al acontecimiento actual y la relación que cada subjetividad experimenta con la verdad. En este sentido, la filosofía de Foucault es sin duda una filosofía “crítica”, toda vez que la filosofía crítica implica una no-aceptación de los componentes aceptados de nuestra realidad<sup>39</sup>. Esto ya no es la práctica de someter al sujeto a una evaluación formal, tampoco es estrictamente mostrar las falencias de la realidad contemporánea para encontrar, en los avatares del *dispositivo* y de la *episteme*, las soluciones ideales a los problemas políticos que nos han constituido como sujetos; sino que, por el contrario, la pretensión es analizar la racionalidad que sostiene los supuestos en los que se basan nuestras ideas y prácticas actuales.

Tal como hemos visto, incluso si Foucault presenta el concepto de *poder* que se encuentra presente en las sociedades capitalistas contemporáneas, no lo hace a partir de los conceptos clásicos de represión o alienación. Al criticar la evidencia contemporánea y mostrar de alguna manera el carácter histórico y contingente de los *saberes* y *prácticas* que se muestran como necesarios a nuestros ojos, su crítica tiene como objetivo aumentar la distancia de las personas a la realidad de la que participan. Al liberar los objetos del mundo social, crea la posibilidad de una organización alternativa de las prácticas contemporáneas de poder y conocimiento, sin ofrecer una solución alternativa absoluta, porque, de hecho, cree que no existe tal cosa. Junto a Deleuze, podemos afirmar que no hay verdad oculta tras las relaciones de poder y las relaciones de conocimiento.

El interés de Foucault, entonces, está en mostrar cómo se crearon las normas y prácticas de la experiencia de los sujetos, ya que tienen un carácter

---

<sup>38</sup> Esta crítica queda sustentada por Foucault en *Hay que defender la sociedad* cuando refiere a que su proyecto consiste en “tomar el poder en sus formas y sus instituciones más regionales, más locales, sobre todo donde ese poder, al desbordar las reglas del derecho que lo organizan y delimitan, se prolonga, por consiguiente, más allá de ellas, se inviste de unas instituciones, cobra cuerpo en unas técnicas y se da instrumentos materiales de intervención, eventualmente incluso violentos” (2000, p. 36).

<sup>39</sup> Foucault recurriendo las bases de su concepto de crítica recurriendo al principio de autonomía de las sociedades de Occidente del siglo XVI cuya tarea, afirma: “no puede ser disociada [de] la cuestión de “¿cómo no ser gobernado?”. Con ello no quiero decir que a la gubernamentalización se habría opuesto, en una especie de cara a cara, la afirmación contraria, “no queremos ser gobernados, y no queremos ser gobernados *en absoluto*”. Quiero decir que, en esta gran inquietud acerca de la manera de gobernar y en la búsqueda de las maneras de gobernar, se encuentra una cuestión perpetua que sería: “cómo no ser gobernado de esta *forma*, por ése, en el nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos” (Foucault, 2018, p.49).

aleatorio e histórico. No se buscan intereses o normas reales a los que nos sometamos si queremos ser “más racionales”, por ejemplo, en el campo de la sexualidad. De esta manera, podemos decir que Foucault en sus postulados acerca de la problematización no impone ningún supuesto antropológico sobre la verdad de sí -tales como la autenticidad o la naturaleza humana- y, por el contrario, se encarga de evaluar, por ejemplo, cómo nuestra experiencia de la sexualidad nos ha vuelto objetos de una determinada producción de la verdad, y cómo al interrogar el “pasado de nuestras verdades” se puede indagar acerca de la posibilidad de la emancipación de los deseos sexuales para buscar nuevas formas de sexualidad.

La idea de un *pensamiento* que tenga carácter fuera del esquema de la polémica -donde lo que se encuentra de fondo es el establecimiento estricto de antagonismos-, probablemente sea una cuestión difícil de plantear según el planteamiento agonista que hemos detallado en el capítulo anterior. En este sentido, quizás lo que describe mejor la tarea de Foucault es el desafío constante de enfrentar los supuestos más arraigados en nuestros imaginarios, pensando en la manera histórica en que hemos constituido a los "objetos" y problematizando los conceptos que han sido reconocidos como obvios e inmutables tales como los conceptos de razón, sexo, psicosis, etc., que han dado forma a la concepción de *sujeto*. El polemista desarrolla un “juego” ligado al mismo esquema de dominación que posibilita a la violencia. Aquí la diferencia es a partir del concepto de “juegos”, donde el juego propio de la polémica no consiste en reconocer al interlocutor como sujeto con derecho a la palabra, sino en anularlo como interlocutor de todo diálogo posible: “Su objetivo no es el de acercar tanto como se pueda una difícil verdad, sino hacer triunfar la causa justa de la que desde el comienzo es el portador manifiesto.” (Foucault, 1999b, p.353). El polemista se apoya en una legitimidad de la que, por definición, es excluido su adversario. Foucault afirma que la polémica es una figura parasitaria de la discusión y, por lo tanto, un obstáculo. Supone, el rechazo inmediato de “lo otro”. Y, así, el establecimiento de un tipo de mandato contra un tipo de identidad. En este sentido, es interesante que las figuras de polémica actual que Foucault identifica en *Política, polémica y problematización*, que se podrían reconocer en tres grandes modelos más o menos centrales en occidente:

1. El modelo religioso: Por medio de la Heresiología, en que el punto que el “adversario” descuida pasa a ser una “falta moral”, en la raíz del error, descubre la pasión, el deseo, el interés, toda una serie de debilidades y vinculaciones inconfesables que la constituyen en culpabilidad.

2. El modelo judicial: Donde la polémica no abre la posibilidad de una disculpa en condiciones de igualdad; se incluye el proceso y el aparato de inculpaciones desde donde se habla. El interlocutor, así, se trata como sospechoso.
3. El modelo político: Modelo que para Foucault constituye hoy en día el más poderoso de todos. Es un modelo que define alianzas, que se reclutan partidarios, donde se coligan intereses u opiniones, se representa un partido; se constituye a otro en enemigo portador de intereses opuestos contra el que hay que luchar hasta el momento en el que al vencido no le cabrá sino someterse o desaparecer.

La concepción de verdad en este apartado es problemática. ¿Cómo se enfrenta cualquiera de los interlocutores a la propia verdad de sí, si no es desde una posición adquirida, aprehendida con el tiempo y –en el sentido más etimológico de la palabra- incorporada a sí mismo? ¿No se vuelve esto una lucha de quién sede más con su postura? Y con ello, ¿no se cae en la polémica en su sentido más burdo? Es decir, esta “búsqueda de la verdad de sí” sólo como un *bluff* intentado disimular el poder que posee el interlocutor en la discusión.

Foucault se detiene a observar la manera en que funcionan los juegos de lenguaje que operan tras estas formas de polémica: “Se gesticulan: anatemas, excomuniones, condenas, batallas, victorias y derrotas no son después de todo, sino maneras de decir” (1999b p. 354), a partir de ello son, en el orden del discurso, maneras de hacer que no carecen de consecuencias. Esto permite una manera de comprender el encuentro de interlocutores bajo el prisma de un *ad baculum* imperante bajo estas formas de enfrentarse al otro. En otras palabras, una “relación de confrontación”, como hemos expuesto en el final de la parte I de esta investigación.

#### **IV. Problematización como ética**

¿Cómo problematizar?, es decir, ¿hay un método por el cual se pueda llevar a cabo una *problematización de la experiencia*? Sería preciso quizás pensar la problematización no solamente como un aparato descriptivo, que nos podría llevar a observar la historia de la violencia, y en algún sentido, la forma en que se ha

abordado la violencia, y plantear la cuestión de la normatividad de la violencia de manera crítica.

Sería necesario decir, también, que la cuestión de la problematización como un “método”, es difícilmente legible a partir de la obra de Foucault, a diferencia de cómo se ha leído en algunas ocasiones (Howarth, 2013). Si bien la forma en que Foucault decide abordar sus diferentes campos de análisis es sistematizada en numerosas ocasiones, es preciso notar que *no existe algo como un método exacto acerca del proceso de problematización del autor*. Sobre todo, teniendo en cuenta que sus campos de análisis -desde el momento, llamado “arqueológico”- aborda distintas formas de ser analizadas.

A propósito de lo recién dicho, vale la pena mencionar algunos de los métodos distintos que levanta Foucault en sus múltiples objetos de indagación. En *Arqueología del saber* (1969), Foucault retoma los conceptos de *Actos y umbrales epistemológicos* de Gaston Bachelard y los conceptos de *Desplazamientos y transformaciones* de Georges Canguilhem, para referirse a un concepto de *discontinuidad*, que estaría a la base de las formaciones discursivas y que, según Foucault, es necesario investigar a partir de un método que abandone, por una parte, el antropologismo (1991a, p. 26) y a las teorías que intentan fundarse en la idea de una infinita continuidad del discurso.<sup>40</sup>

Por otra parte, Foucault realiza un análisis del tipo similar en *La Voluntad de Saber* de 1976, donde sus estudios en torno al reconocimiento del *Dispositivo de la sexualidad* plantea cuatro “prescripciones de prudencia” en términos metodológicos para analizar en específico los esquemas de comportamiento acerca de la sexualidad; estos deberían tenerse en cuenta a la hora de plantear la sexualidad en función de relaciones de poder que se entienden -como ya vimos antes- de manera multidimensional. Estas son: una *regla de inmanencia*, que consiste en no asumir que existan reglas acerca de la sexualidad que dependan de un conocimiento científico desinteresado y libre. *Reglas de variaciones continuas*, donde el método no consiste en mostrar quien posee el poder, sino la búsqueda del

---

<sup>40</sup> El método para rastrear la conformación de las regularidades discursivas que se cimantan en torno a los saberes, como “superficies de emergencia”, “espacios de delimitación” y “redes de especificación” de los discursos (1991a, pp. 66-68). Dichos métodos intentan sistematizar una manera en que se realiza el método propio de los procesos de conformación discursiva desde la óptica foucaultiana. En otras palabras, el método arroja el intento de sistematizar un acceso a la conformación de discursos; lo que aparece metodológicamente realizado en *Nacimiento de la clínica* de 1963 y *Las palabras y las cosas* de 1966.

esquema de las modificaciones que implican las relaciones de fuerza y que cimentan las relaciones entre sujetos. *Regla del doble condicionamiento*, en que el planteo de las acciones de nivel “microscópico” y de nivel “macroscópico” en términos estratégicos se piensen de manera codependiente a la hora de plantear esquemas de comportamiento. Finalmente, una *regla de polivalencia táctica de los discursos*, en que los discursos no debieran pensarse, en su función táctica, de manera uniforme ni unívoca, sino de manera fundamentalmente variable y apuntando a distintos flancos estratégicos (1991b, p. 122).

En este sentido, la manera en que Foucault desarrolla sus distintos métodos, en los espacios de diversos campos de análisis, nos deja en un terreno indeterminado al respecto del “método” de problematización -si queremos comprenderlo como un concepto sintético de la obra foucaultiana-, que finalmente no termina siendo claro en la manera en que quedan determinados otros métodos en la historia de la filosofía. El método que desarrolla en *Arqueología del saber*, en *La voluntad de saber* y en *El uso de los placeres* difiere tanto en sus áreas de interés como en los procedimientos que considera necesarios para determinar su objeto de estudio. El análisis que va desde las formaciones discursivas, a la constitución de los dominios de la ética, pasando por los esquemas de comportamiento; varía de distintas maneras, incluso al interior de estos mismos objetos de análisis. Por esto quizás sea problemático plantear, como hace De Salies (2013, p. 248), al concepto de problematización como una “síntesis del proyecto foucaultiano”; sin embargo, es preciso mostrar que existen por lo menos tres elementos comunes que se mantienen en la perspectiva foucaultiana:

1. El criterio de discontinuidad.
2. El criterio de sospecha ante los planteos científicistas.
3. El criterio anti-humanista.

Por este motivo, la pregunta de cómo problematizar, nos deja en una encrucijada. Quizás es justamente acerca de esto como Foucault intenta plantear, como consideración general, su trabajo más bien como una “caja de herramientas” para futuras investigaciones. En este sentido, el proyecto de rescatar el concepto de problematización -en su sentido nominal y verbal- implica, más bien, el ejercicio metodológico acerca del “diagnóstico” del presente. Esto quiere decir, el detenimiento en las distintas prácticas con las que nuestra subjetividad “ha tomado forma”, lo que conlleva un análisis genealógico y, en último término, el conjunto de decisiones que se desprende *a posteriori* de una indagación de este tipo. Los múltiples desplazamientos en la obra de Foucault nos impiden generalizar la “problematización” como una síntesis del pensamiento foucaultiano.

Es el propio autor quien, separándose de su marco de análisis previo, pasa de un análisis enfocado en los discursos y las representaciones que emergen de ellos; a un análisis del poder y las prácticas “divisorias” que separan a los sujetos; por último, el enfoque queda en la ética y en la manera en que los sujetos problematizan sus relaciones consigo mismo. De esta forma, la filosofía de Foucault es todo menos estática; no es un sistema cerrado. Quizás por lo mismo, la demanda que pesa sobre su obra es la falta de respuestas acerca de problemas concernientes a la revolución en términos políticos; porque el intento de escapar de los dogmatismos le ha significado a la filosofía de Foucault escaparse de los marcos de la normatividad del dogma y, de esta forma, pesa sobre él la atribución de un relativismo que se suele endilgar de manera peyorativa a la así llamada filosofía posmoderna. Por otra parte, el uso metodológico de la constitución tripartita de la experiencia: *poder, sujeto y ética*, experimentan transformaciones radicales algunas veces, y más sutiles, en otras veces. Por este motivo, el intento de sintetizar de manera reduccionista o de establecer continuidades de carácter incuestionable en la obra de Foucault resulta arbitrario, ya que nunca fue el intento de Foucault llegar a una síntesis completa de su obra. Sin embargo, teniendo en cuenta, las condiciones en las que emerge el concepto de problematización en su *corpus* tardío, las condiciones que deben considerarse radican en, al menos, unas precauciones que hay que tener en cuenta, si se quiere abordar de manera prudente, un análisis de tipo foucaultiano.

Tales factores a considerar quedan enunciados en la introducción del *Uso de los placeres* (2003b, pp. 18-20), en que se presentan los modos de acceder a la problematización, y con ello, a la correspondencia del dominio de la problematización con el dominio de la ética, entendida como el modo en que los sujetos se identifican a sí mismos como “sujetos morales”. Foucault establece algunos principios de método que considera necesarios para separar de manera no-sesgada los dominios en los que se constituye una acción como ética en términos históricos en, al menos, cuatro procesos que es necesario clarificar en el proceso de comprensión de la ética, esto es:

- 1) *Determinación de la sustancia ética* entendida como la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral.
- 2) *Determinación del modo de sujeción*, entendida como la forma en que el individuo establece su relación con esta regla y se reconoce como vinculado con la obligación de ponerla en obra.
- 3) *La elaboración del trabajo ético*, entendida como la realización de la ética en nosotros mismos y no sólo para que nuestro comportamiento sea

conforme a una regla dada sino para intentar transformarnos nosotros en sujeto moral.

- 4) *Teleología*, o el sentido que tiene la acción y que le da su carácter moral debido a su inserción y por el lugar que ocupa en el conjunto de elementos de una conducta moral.

¿Qué implicancia supone la separación que establece Foucault en los procesos de comprensión de la ética? Cuando analiza una *determinación sobre la sustancia ética*, como la forma en que un individuo es llamado a “darle forma” a una parte de sí mismo, en primer lugar, no quiere decir que se naturalice una forma general en que ha tenido lugar la ética, por ejemplo, el concepto de *Aphrodisia* de la Grecia del siglo V a.C., con los conceptos de *Carne* del cristianismo del siglo III d.c., pueden tener una similitud en varios aspectos, pero, ciertamente, establecen dominios de interés distintos, habría que decir que son “sustancias” distintas. Suponen áreas de inquietud disímiles: en una, por ejemplo, se definían como actos, gestos y contactos que apuntaban a una forma de placer (Foucault, 2006b, p. 25); y en la otra, como un modo de experiencia, que atraviesa la vida entera, en que se disputa la anulación del mal en los sujetos (Foucault, 2018b, p.60). Dos “sustancias éticas” que responden a inquietudes distintas, desde donde nuestra noción contemporánea de “sexualidad”, igualmente se encuentra distanciada, pero adyacente a una inquietud histórica de la que es heredera.

La *determinación del modo de sujeción*, se articula en el reconocimiento elemental del sujeto en tanto sujeto ético, el reconocimiento de la norma, desde donde la elaboración del trabajo ético se conforma en su sentido, que tiene una base histórica. Es desde esa categoría donde el sujeto se reconoce a sí mismo inmerso en un sistema de reglas en que tiene lugar el modo de sujeción en que el sujeto forma parte de un orden discursivo. De esta manera, el reconocimiento un tipo específico de sujeción que emerge del orden discursivo. En el ejemplo desarrollado por Foucault en *Obrar mal, decir la verdad*, se menciona el caso del paciente, un tal “señor A.”, quien, mientras se niega a asumir su locura, no se inscribe a sí mismo en el código de la psiquiatría. Foucault postula que es un elemento lógico del sistema del encierro: ““les reconozco el derecho a encerrarme; les ofrezco la posibilidad de curarme”. Tal es el sentido de esa confesión de locura: Firmar el contrato asilar”” (2014b, p. 23).

La *Elaboración del trabajo ético* supone al menos dos postulados básicos: el modo en que el sujeto es conducido y el modo en que el sujeto se conduce a partir de un sistema normativo en el que se inscribe. De esta forma, los modos determinados de sujeción se articulan a partir de formas de gobierno de sí, es decir,

el modo en que los sujetos se comprometen a partir del sistema normativo en que tiene lugar su conducta. A partir de ello, tampoco se extrae la conclusión fatalista de la reducción de la subjetividad a la de “cuerpo dócil” como “figura ideal del soldado” que aparece, al menos, en el análisis desarrollado en *Vigilar y Castigar* (Foucault, 2002, p. 143).

Finalmente, la *Teleología* como la finalidad particular que tiene el moldeamiento de sí, previamente descrito, contiene en sí mismo una finalidad, una dirección, y con ello, una intención a la que apunta la acción moral, asumiendo, de esta manera, la racionalidad de la finalidad en que se inscriben las acciones morales, conforme al mundo en que se inscribe; e incluso, si cabe, a otro mundo distinto del que se inscribe.

Estos cuatro dominios analizados, en último término, apuntan a una analítica de la forma de subjetivación ética, objeto de estudio del Foucault tardío. En dicha analítica, el foco de interés está en el modo en que los sujetos se reconocen como sujetos morales, y por lo tanto, el intento por dar cuenta de este reconocimiento requiere una desnaturalización de las prácticas y de los saberes que el sujeto se ha dado a sí. La distancia con respecto a sí, genera la posibilidad de la desnaturalización del sujeto con respecto a sí mismo. De esta manera, el modo en que la problematización se entiende, no consiste en una síntesis final del pensamiento foucaultiano, lo que es inexacto -e incluso, a veces, contradictorio-, sino, más bien la problematización tiene un objeto de estudio por excelencia: la relación de los sujetos consigo mismos. Por lo tanto, diremos que la problematización no tiene un potencial sintético como sugiere De Salies (2013, p. 253). Por el contrario sostendremos que el potencial de la problematización es meramente descriptivo. Se trata de un potencial que tiene en cuenta los dominios del saber y del poder en la constitución de sí de los sujetos, pero sin reemplazar los análisis locales que se pudieran hacer a partir de ellos. La problematización, por lo tanto, considera los dominios de saber y poder para el esquema de un análisis específico acerca de la relación de los sujetos consigo mismos.

El modo en que nuestro saber y nuestras prácticas “adquieren forma” en nosotros nos es, quizá de manera inherente, distante. Corresponde a un espacio inexplorado, pero que de todas formas es lo más cercano a nosotros mismos, lo más familiar. Estos cuatro principios de análisis, previamente descritos, no solamente son el instrumento del sentido nominal acerca de cómo analizar metodológicamente el concepto de problematización, sino que también arrojan luces importantes acerca de cómo el proceso de crítica del presente es realizado a partir de dicho concepto en un sentido “verbal”, es decir, “en la acción de

problematizar”. Ahora, es probable que la dimensión verbal de la problematización, es decir la pregunta: “¿cómo podemos problematizar?” sea la gran deuda que genera la filosofía de Foucault, donde algunos lectores esperan leer en su filosofía un instructivo.

Es importante tener en cuenta la suerte que ha tenido la filosofía de Foucault a la hora de realizar ejercicios críticos, en lo que se ha llamado la tradición “postestructuralista” -en un sentido amplio-, que ha encontrado en sus postulados, un asidero importante en que intentar sondear distintas problematizaciones del presente. No es este un dato menor: la posibilidad de la analítica de las propias prácticas es, probablemente, lo que esté a la base del intento de Foucault de fundar una “ética del cuidado de sí”, donde “cuidado” se entiende no solamente como el mantenimiento de sí, sino la propia inquietud<sup>41</sup> frente al modo en que tiene lugar la propia certeza, donde la verdad toma la forma del saber y del poder dentro de sí, y genera tanto lo familiar como lo extraño, lo normal y no anormal, la certeza y el extrañamiento. Entonces, las consideraciones que se deben tener a la hora de emprender la problematización como proyecto, resultan más bien algunas restricciones de prudencia que se pueden determinar a partir de Foucault, y que pueden tenerse en cuenta a partir de la concepción de “crítica” que desarrolla en su filosofía tardía; tema que veremos a continuación.

---

<sup>41</sup> Uno de los problemas al que debemos enfrentarnos en el planteamiento de una problematización foucaultiana de la violencia, sería más bien, la evaluación del contenido “propio”. Como hemos visto, la crítica al concepto de deseo que analizaría Foucault en Sade, por ejemplo, esconde un calculado interés por la “positivización” de la propia identidad. El mandato confesional de declararse a sí mismo, sería un objeto de crítica al momento de mostrar qué cosa es “lo propio”, y por qué motivo goza de algún tipo de valor. Si duda, en términos de Foucault, la cuestión de algún tipo de “autenticidad” en el sujeto, queda fuera de la ecuación de la relación del sujeto con el mundo, por lo que, la interrogante sobre la “propiedad” de la inquietud de sí es algo que merece ser comentado.

## Parte III:

### Para una crítica foucaultiana de la violencia

#### I. Consideraciones ontológicas para una crítica la violencia

En repetidas ocasiones Foucault enuncia no estar interesado en el proyecto de una teoría del poder o de una teoría del sujeto. De hecho, en el ensayo *El sujeto y el poder*, anuncia que su proyecto consiste en “no analizar tanto el fenómeno del poder, sino de crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra, cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos” (Foucault, 2001, p. 241). Esto lleva de manera inmediata a plantear que la historia de la subjetivación nos retrotrae a una historia de las formas en que se ha constituido. Foucault es mucho más conocido por su análisis del poder que por su análisis de la subjetividad, por lo que resulta un poco molesto mostrar que ahí donde se esperaría encontrar la teoría foucaultiana del sujeto, el lector se encuentra con el conjunto de normas epistémicas que conforman al sujeto moderno o, por otra parte, al conjunto de prácticas estratégicas llamadas “divisorias” en la modernidad y, hacia el final de su obra, una historia de las prácticas históricas del cuidado de sí. Pero, salvo por algunos signos entregados por el autor, resulta un poco desilusionante mostrar que el sujeto al que refiere no se encuentra nunca. Y tal vez eso no sea culpa de Foucault, sino más bien una “falta” que descansa en aquellas lecturas que, de manera preconcebida, pretenden abordar su obra dejándose llevar por el ansia de dar con la sustancia fundamental, con el componente metafísico último de su pensamiento.

La cuestión del poder se vuelve central, como una extensión de su dominio de estudio abordado en *Historia de la locura en la época clásica* (1967), *Las palabras y las cosas* (1968) y *Arqueología del saber* (1969), donde su proyecto estaba enfocado en hacer una historia del discurso, en que el ser humano se volvía el objeto de las ciencias. Bajo este mismo criterio, Foucault realiza una ampliación de los dominios de su investigación, extendiendo a la esfera del poder las

formulaciones que explican cómo el ser humano se desarrolla como un concepto teórico y a la vez práctico. Por esto, la crítica de la violencia, en Foucault, necesita tornarse a un estudio de la constitución histórica de la subjetividad y cómo esa subjetividad se ha asentado desde prácticas violentas.

Tomemos un contraejemplo para llegar a este asunto: el ensayo de Walter Benjamin de 1921 titulado *Para una crítica de la violencia*, declara que “toda crítica de la violencia debe definirse en su relación con el derecho y la justicia” (Benjamin, 1998, p. 23), está estableciendo al menos dos postulados: que la violencia, para ser esclarecida, demanda de una vinculación inmediata con el derecho y la justicia; y por otro lado, -la tesis fuerte de este ensayo- que tanto el derecho como la justicia no son sólo copartícipes de la concepción de violencia, sino que la violencia, por medio del militarismo, es la condición fundante del derecho y la justicia. En este contexto, siguiendo a Foucault y, a diferencia de Benjamin; se vuelve necesario desarrollar una teorización sobre el poder que no se sostenga sobre el “modelo legal”, o al menos, no solamente en el modelo legal. Esto se explica gracias a que Foucault nota las limitaciones teóricas que existían en dicho modelo; este era el que predominaba a la hora de pensar sobre el poder, a partir de la pregunta “¿qué es lo que legitima el poder?, es decir, a partir de los modelos institucionales estrictos que llevan a la pregunta “¿qué es el estado?”. Por el contrario, Foucault se da cuenta, que una teoría siempre asume la objetivación de un sujeto. El acto de ejercer una conceptualización no se puede fundar en una “teoría del sujeto”, sino que debe conocer las condiciones históricas que motivan dicha conceptualización. Se vuelve recurrente para Foucault evitar la conformación de binomios culpabilidad/inocencia o racionalidad/irracionalidad para analizar el poder, ya que establecerlos de antemano supone siempre un sesgo y, con ello, una presuposición de un peso institucional del que dichos conceptos siempre se encuentran imbuidos.

Foucault expresa su desconfianza hacia los procesos de racionalización diciendo: “Pienso que la palabra *racionalización* es peligrosa. Lo que tenemos que hacer es analizar racionalidades específicas antes que invocar siempre el progreso de la racionalización en general” (Foucault, 2001, p. 243). Así como lo hicieron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* (1944), Foucault es crítico con las posturas que presumen la razón como un elemento estático de la conducta humana y, así, de las corrientes que intentan englobar la historia bajo un criterio totalizador dado por la razón. La razón, para Foucault, deja un sabor a ardid en las formulaciones clásicas de la filosofía y, a contramano el autor, propone una “resistencia”, como una manera de mostrar; podría decirse “sospechar”, de las relaciones de poder de una manera empírica, en la forma de observar las implicaciones entre lo discursivo y lo práctico. Esta mutua implicación, lleva a

examinar las formas de resistencia como si fuese un “catalizador”, que ubica la posición de las relaciones de poder, indague su aplicación y sus métodos. Es decir, antes de analizar el poder en su propia racionalidad interna, la estrategia foucaultiana consiste en analizar el poder a partir de un antagonismo de estrategias, donde, por ejemplo, antes de razonar acerca de qué quiere decirse con “cordura”, deberíamos decir qué se está diciendo en el terreno de la “locura” (Foucault, 2001, p. 244). ¿Qué implica este método para comprender las relaciones de poder a partir de sus formas de resistencia?

Nancy Fraser desarrolla una crítica al modo en que Foucault plantea la cuestión de la “inocencia” del análisis crítico del poder. La filósofa muestra que, sin duda alguna, la manera en que Foucault relaciona las atribuciones de “perversión”, “locura” o “delincuencia” no son arbitrarios, y que, de hecho, surgen desde un sesgo de parte del autor. Afirma sobre Foucault que: “tiende a asumir que su explicación del poder moderno es políticamente comprometida y normativamente neutral. Al mismo tiempo, no está claro si suspende todas las nociones normativas o solo las normas liberales de legitimidad e ilegitimidad” (Fraser, 1981, p. 273). De esta manera, la genealogía foucaultiana está impregnada de alguna finalidad normativa según la cual, implícitamente esconde una valoración a las formas de coacción, sujeción o dominación a partir de las que emerge la reflexión de la problematización. Si seguimos los planteos de Fraser, Foucault no alcanzaría la formulación final de encarnar “valores neutrales” [*neutral value*], en una crítica “más allá del bien y el mal”, es decir, una crítica neutral en términos objetivos. Frente a esta crítica, es necesario clarificar que el acto de problematizar se lleva a cabo siempre desde un mundo-ya-habitado y, así, ya constituido de sentido: el esquema de las relaciones de poder y saber, en que nos situamos de manera inexorable. La postura de Fraser es similar a la que recrimina Chomsky a Foucault en su debate, esto es, la petición de criterios “neutrales” (o naturales, en términos de Chomsky), que se deberían buscar, para poder conservar en términos teóricos o, de otra manera, intentar salvaguardar en el análisis de tal o cual acto de problematización histórica.

Es probable que tanto Fraser como Chomsky, hayan recurrido a la aspiración de valores neutrales que, de hecho, Foucault nunca defendió ni aspiró a encontrar:

Donde quizá no coincida plenamente con el señor Chomsky es en su ubicación del principio de estas regularidades, en cierto modo, en el interior de la mente o de la naturaleza humana (...) sin embargo, me resulta difícil aceptar que estas regularidades estén conectadas, como condiciones de existencia, a la mente o a la naturaleza del hombre: me parece que antes de llegar a este punto uno debe -y en todo caso estoy hablando sólo a nivel de la comprensión- volver a ubicarlas en el campo de otras prácticas humanas, tales

como la economía, la tecnología, la política, la sociología, que pueden cumplir la función de condiciones de formación, de modelos, de lugar, de aparición, etc. (Foucault, en Chomsky & Foucault, 2007, p. 17).

Por lo tanto, el acto de problematizar no está en función de una suspensión del juicio, en términos fenomenológicos, esto es, una neutralización de las posiciones “ponentes” del mundo, con lo cual se llegaría, hipotéticamente, al terreno de una neutralidad discursiva por parte del investigador. Por el contrario, la problematización se encuentra configurada por los problemas que hemos heredado de manera ineludible; el ejercicio de problematizar se erige siempre desde un sujeto puesto en situación. Es necesario recordar, entonces, que el esquema de la subjetividad foucaultiano es inseparable de las condiciones históricas que lo constituyen; el intento de suplir la constitución propia por una constitución desideologizada, es, sino inútil, una empresa que sólo arrojaría ideologías por todas partes.

Al respecto, quizá sea necesario recordar el vínculo del *pensamiento* con una “apertura” de la subjetividad que funciona como horizonte de existencia constante, donde el sujeto siempre se encuentra *ad portas* del ejercicio de pensar. A partir de Foucault, es preciso mostrar que la indeterminación del pensamiento genera una brecha, pero con ello, la posibilidad de una transgresión de toda experiencia, que está dada por su propio carácter histórico. La pretensión de neutralidad valórica [*neutral value*] como exige Fraser, en el acto de problematización, nunca fue intención teórica, sino más bien, la pretensión de una transgresión de la experiencia familiar, justo ahí donde las conductas se condensan y se normalizan: no existe la neutralidad en ese terreno donde las relaciones de poder se cristalizan y se vuelven condición ineludible del sujeto; este es el lugar donde se vuelven disciplina y desde donde emerge una práctica como sujeción. En la intención profunda de problematizar, el concepto de *pensamiento* se plantea como una tarea ética en la filosofía foucaultiana, una estrategia filosófica en que la idea que prevalece es mostrar las raíces racionales de las prácticas constituyen nuestra subjetividad.

En efecto, a fuerza de cantarnos que nuestra organización social o económica carecía de racionalidad, nos hemos encontrado con no sé si demasiada razón o demasiado poca; en todo caso, delante, con seguridad, de demasiado poder. A fuerza de oírnos cantar las promesas de la Revolución, y no sé si donde esta se produjo fue buena o mala, nos encontramos frente a la inercia de un poder que se mantenía indefinidamente (Foucault, 2018a, p. 60).

La racionalidad, como elemento formativo de las problematizaciones del pasado -que han dado forma a nuestro presente-, han sido el modelo según el cual se ha conformado la racionalidad moral de Occidente y, de esta forma, la problematización *en sentido nominal* -esto es, como indagación de una determinada experiencia del pasado-, muestra que, en realidad el llamado “Foucault tardío” encarna un cierto racionalismo extremo, al momento de explicar el asentamiento de los saberes, de poderes y éticas, que han configurado la forma de comprenderse de los sujetos con respecto a sí mismos. Esto, ya que, si es posible hacer una genealogía de una determinada problematización, nos es posible aprehender el contenido racional de una determinada *sustancia ética* que nos ha constituido como sujetos. De esta forma, el rastreo de las formas de violencia, en la forma de la crítica, parte desde un rastreo de las formas de constitución de los sujetos con respecto a sí mismos, supone un postulado ontológico que, parece ser el corazón de los planteos foucaultianos: la “producción” de la subjetividad. Es decir, el modo en que el develamiento de la racionalidad con la que hemos sido constituidos como sujetos conlleva, con ello, una crítica al modo en que nos pensamos de manera presente y al papel que ha tenido la violencia de una racionalidad asentada en saberes y poderes, y, si cabe, el papel que continúa teniendo la racionalidad en la forma en que nos constituimos como sujetos en este instante presente.

## II. Opacidad del concepto de violencia

El filósofo francés Frédéric Gros escribe, en un ensayo titulado: *Foucault - Philosopher of violence?* (Gros, 2012, p.76), que existen dos preguntas que constituyen el legado teórico de Foucault: la pregunta por la violencia del *logos* y la pregunta por la violencia del *estado*. La tesis defendida por Gros consiste en identificar a Foucault no como un teórico de la violencia -lo que sería irremediablemente refutado, por el poco tratamiento de este concepto-, sino afirmando que lo que está de fondo en los planteamientos foucaultianos, esconde un interés por el cuestionamiento de estos dos tipos de violencia. Tal tesis es defendida por Gros enunciando una tesis más bien general acerca del conjunto de sus obras.

No cabe duda que la filosofía de Foucault tiene de fondo intenciones prácticas, que no se remiten a la mera descripción de la historia. De todas formas,

es preciso resaltar que, como parece pretender Gros, lo que se encuentra en la filosofía de Foucault es un intento de establecer las bases de la violencia, entendiendo 'violencia' como un ejercicio particular en que se ejerce la "racionalidad" del *logos* y del estado. La tesis de Gros, por lo tanto, equipara racionalidad con violencia, entendiéndose por racionalidad aquella red en que se erigen las subjetividades y -tal como hemos revisado en la parte I de esta investigación- la comprensión de que "la violencia es precisamente ese momento cuando, en un juego de poder particular, la asimetría se vuelve demasiado grande y ya no hay posibilidad de reciprocidad" (Gros, 2012, p. 86). Si seguimos a Gros, el intento de equiparar la "racionalidad" del estado a la violencia, no implica necesariamente acercarse a la tesis de Benjamin mencionada anteriormente, sino, más bien, mostrar que, dado un marco de análisis de la *sujeción*, encontramos que, si entendemos por violencia la condición de asimetría -aquello que, en Foucault, consiste en el asentamiento de fuerzas que constituye a las disciplinas-, en que las relaciones de poder se inclinan hacia un lado y se cristalizan, nos encontramos entonces en el límite donde la manera en que ocurre la constitución de subjetividades. Dicha constitución impide la modificación de las posibilidades de acción del sujeto, no solamente desde la posición de legitimidad del estado, sino por medio de las posibilidades de dominio que posee sobre los cuerpos. Esto último es clarificado por Peter DeAngelis en el texto dedicado a Foucault, *The Logic of Violence*:

No es meramente como sujetos legales, sino como seres que trabajan, intercambian, consumen, se enferman, tienen sexo, cometen crímenes, se vuelven mentalmente enfermos, caen en la pobreza, se reproducen y mueren en que el "bio-poder" organiza la vida de los sujetos (DeAngelis en Eckstrand y Yates, 2011, p. 171).

La subjetividad, en este sentido, es observada desde una perspectiva que, como ya hemos visto, satura el vocabulario legal. Por lo tanto, tendríamos que darle la razón a Gros y afirmar que las relaciones de poder que son posibilitadas a partir de la conformación de una centralidad que ocurre por la vía de la regulación de las poblaciones. Dicha regulación de la población hace posible, entonces que se asienten de manera más arraigada y de manera más o menos incuestionada, las prácticas.

Es necesario hacer una precisión: lo que Gros establece como la violencia del *logos*, podría rastrearse desde la arqueología foucaultiana- hasta la sospecha sobre el concepto de confesión de parte del Foucault tardío. Dicho planteamiento tiene su paralelo en aquello que en filosofía ha sido planteado como la "violencia del lenguaje"; planteamiento que, desde Nietzsche, ha tenido muchos adherentes en el pensamiento filosófico contemporáneo. Tal es el caso de Žižek, que, en su teoría

de las oposiciones antagónicas como fundamento, afirma que la estructura interpretativa que subyace en el modo lingüístico, establece una oposición inherente al lenguaje, que desde su base -e incluso cuando apunta al consenso-, tiene la forma de la violencia:

El lenguaje mismo, el auténtico medio de no violencia, de reconocimiento mutuo, implica la violencia incondicional. En otras palabras, es el lenguaje en sí mismo lo que empuja nuestro deseo más allá de los límites adecuados, transformándolo en un deseo que contiene el infinito, elevándolo a una compulsión absoluta que nunca puede satisfacerse (Žižek, 2006, p. 83).

La imposibilidad del consenso que es observado por Žižek, se encuentra en la tensión provocada por el deseo infinito al que se somete la disposición de la intersubjetividad. En Foucault, la “ontología del lenguaje”, no se aleja de este planteamiento de Žižek. En efecto, el modelo ontológico que subyace al modelo agonista establece que la oposición de interpretaciones distintas de la realidad, es la base a partir de la cual se hace posible la realidad social. El intento de plantear una postura ontológica que funde el estado político es llevado a cabo contra los planteamientos de los modelos políticos del consenso, representado por autores como Rawls y Habermas, quienes defienden el modelo consensual de una ontología del lenguaje. La filósofa Johana Oksala (2012) defiende que la filosofía foucaultiana no escapa de la problemática de las oposiciones, que tiene una data histórica y que nos remite a la filosofía de Heráclito; lo decisivo del modelo agonista no está dado por asumir que el lenguaje encarna un tipo de armonía al que habría que aspirar mediante la acción comunicativa y, por el contrario, la estructura agonística asume una base ontológica -dada por el lenguaje-, en que toda relación lingüística, y por lo tanto, toda relación de carácter discursivo se encuentra en una tensión constante, en el riesgo de volverse sistemática.<sup>42</sup>

El peligro, aquí se vuelve más o menos obvio: podemos darnos cuenta de que la violencia del lenguaje que pesa sobre, por ejemplo, los caracteres físicos, de género o económicos de una subjetividad dada, esconden el riesgo latente de implicar una conducta violenta por vía de la estereotipia. Oksala lo reconoce de manera inmediata, y su manera de defenderse de caer en la *Hipótesis Nietzsche*, que postula la estructura necesaria de la guerra en las relaciones humanas, se encuentra a partir de la separación entre la violencia del lenguaje y la violencia física:

---

<sup>42</sup> La filósofa Johana Oksala, desarrolla en su libro *Foucault, politics and violence*, una defensa del modelo agonista de Michel Foucault, como una alternativa al modelo político del consenso defendido por Habermas.

La violencia ontológica del lenguaje y la violencia física, por lo tanto, no pueden ser confundidas, ni hay un vínculo causal necesario entre ellos. El estereotipo lingüístico de judíos y negros, por ejemplo, sin duda ha justificado y sostenido los programas y linchamientos antisemitas, pero no los causa, por necesidad. Si bien estas prácticas históricamente específicas de violencia física han desaparecido, en su mayor parte, afortunadamente, el estereotipo ofensivo no lo ha hecho. Por lo contrario, no importa cuán simpáticamente nombremos, describamos y caractericemos a diferentes grupos de personas, la violencia ontológica del lenguaje permanece. Mi opinión es que, si bien la "violencia del lenguaje", es precisamente ontológica en el sentido de ser una característica necesaria del pensamiento, la violencia física es contingente, históricamente específica y depende del contexto (Oksala, 2012, p. 37).

La tesis de Oksala apunta hacia una separación entre la "violencia del lenguaje" y la "violencia física" asumiendo que la primera, siempre se encontrará presente, mientras que recalca el contenido contingente de la segunda. La violencia del lenguaje, para la autora, desencadena muchas veces la violencia física; no obstante, a lo largo de todo su libro, se encarga de mostrar cómo la violencia en términos lingüísticos es inevitable por la misma estructura que tiene el lenguaje al interpretar, y al contraponerse las interpretaciones de la realidad.

Si nos mantenemos en el esquema foucaultiano, tenemos que asumir que la separación entre violencia física y la violencia lingüística, en términos funciona de una manera más sutil. Lo que Foucault tiene en mente, es sin duda una consideración que no es muy distinta de cómo la interpreta Oksala, pero radica, más bien, en la forma en que el asentamiento de prácticas, permite que estas prácticas hayan podido volverse sistemáticas. Hay que hacer una precisión a la tesis de Oksala y asumir que la separación entre violencia del lenguaje y violencia física no es tan simple de establecer en Foucault: el concepto de microfísica que interesó tanto a Foucault en *Vigilar y Castigar*, establece justamente la dificultad de separar la correlación entre la palabra y el gesto, la conducción de las fuerzas, el orden y, en general, la correlación entre movimientos ante el mandato, cuyo ejemplo más gráfico es el orden militar.

Sin duda alguna, es necesario asumir con Oksala que, si aceptamos el modelo agonista, es una barrera ineludible que el lenguaje es un terreno polémico. La violencia del lenguaje clasifica y tipifica, establece jerarquías, demanda de órdenes que, si se tornan disciplinarias, se crean sujetos y devienen leyes a partir de esos sujetos. A partir de esta conformación de subjetividades y de la ruptura con las leyes aparecen sin duda castigos, que pueden ser físicos o no. La barrera del castigo físico, es el centro de interés de *Vigilar y Castigar*, como enuncia de manera clara el autor: "tenemos un hecho: en unas cuantas décadas, ha desaparecido el cuerpo supliciado, descuartizado, amputado, marcado simbólicamente en el rostro

o en el hombro, expuesto vivo o muerto, espectáculo. Ha desaparecido el cuerpo como blanco mayor de la represión penal” (Foucault, 2002, p. 10). Así, teniendo en cuenta las sutilezas que se desprenden de la concepción microfísica del poder, podemos decir que, al analizar la violencia en términos foucaultianos parece difícil, no el hecho de establecer una distinción entre la violencia del lenguaje y la violencia física, sino mostrar la extensión histórica de cada una, y por lo tanto, su “sustancia ética”. De este modo es necesario notar que su separación temática es más oscura de lo que se podría presentar a primera vista.

Esto no implica restar el nivel de interés que tiene lugar en las condiciones fácticas donde emerge la violencia física y se vuelve visible. Los lugares en los que se cuele la visibilidad de la violencia en forma física son momentos de suma importancia para el proyecto de cualquier crítica de la violencia. Sin embargo, si se quiere mantener una coherencia con el esquema de análisis propuesto por Foucault, es relevante tener en cuenta las formas en que la violencia se muestra, de la misma forma en que la violencia se vuelve objeto de familiaridad en el curso de nuestra experiencia. Es necesario plantear la pregunta de cómo establecer de manera efectiva el objeto de interés de una crítica de la violencia, sobre todo teniendo en cuenta la opacidad de dicho concepto.

Para dar una respuesta a ello, quizás sea preciso volver a las vías que quedan abiertas por el proyecto de una analítica del poder que desarrolla Foucault en *La voluntad de saber*. Cuando expone “el dispositivo de la sexualidad”<sup>43</sup>, las posibilidades de análisis de la analítica del poder que quedan abiertas son dos: La genealogía del acto confesional y la biopolítica. De este modo, los dos caminos que quedan abiertos han sido explotados por tradiciones filosóficas que han surgido del análisis foucaultiano del poder.

En el primer camino, en la genealogía del acto confesional, la posibilidad que queda abierta es analizar la *sujeción* en términos del modelo de confesión y cómo, por medio de ella, se llega al asentamiento de identidades, dentro de las cuales la prescripción de la enfermedad, la desviación sexual o la locura, radica antes que todo, en un acto enunciativo, de un *logos* que confiere identidad. Lo propio del análisis, es que está situado en el modo en que el lenguaje establece un criterio que genera identidades y cómo dichas identidades funcionan a partir de un modelamiento de sí. La fijación de una identidad termina adquiriendo forma en un

---

<sup>43</sup> Estos dos caminos a los que podría tomado la analítica foucaultiana del poder, es importante mencionar que, como tales, dichos caminos se presentan en el marco del libro *El uso de los placeres*. Cuyo proyecto, como el mismo autor enuncia, experimenta una transformación de su plan inicial - esto es, la continuación de una analítica del poder-, para terminar, se enfoca en las “técnicas de sí” en la cultura griega y romana de la antigüedad.

cuerpo. Un trabajo de este tipo es el que lleva a cabo Butler (1981), donde el concepto de *performatividad* -tomado de la filosofía de Austin y Derrida-, explica la determinación que conlleva el asentamiento discursivo en la identidad de los sujetos; es el lugar en que los sujetos adquieren su inteligibilidad social<sup>44</sup>, y donde la autora postula la constitución de un cuerpo a partir de la estructura de significaciones históricas que lo moldean. Esta inquietud fue llevada desde la teoría de género hasta la violencia de la “interpelación” en el ensayo *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (2014).

El segundo camino que se abre en la analítica del poder es el camino de la biopolítica. Esto es una genealogía de la *sujeción* del cuerpo de los sujetos a partir del control de la vida, que mantiene la tecnología política sobre la vida en términos biológicos, eso, a partir del concepto técnico de *población*. Esto es, el dominio de la biopolítica, que se encargó de desarrollar Foucault en los cursos del Collège de France: *Seguridad, territorio y población* (1978) y *El nacimiento de la biopolítica* (1979). En dichos cursos, Foucault se encarga de atisbar una historia de la modelación de la vida -a partir de un conjunto de estudios del neoliberalismo-, que se lleva a cabo como una empresa en torno a un saber biológico, por medio de una *episteme* clínica. Este tipo de estudios han sido profundizados no por Foucault, sino por continuadores de la tradición biopolítica, como Agamben (1998), Preciado (2008) y Espósito (2007).

De esta forma, siguiendo el análisis de F. Gros que define a Foucault como un “filósofo de la violencia”, que separa el esfuerzo genealógico en identificar una violencia del *logos* y por otra parte una violencia del estado; podemos nombrar dos formas de teorizar una analítica del poder que han sido desarrolladas, a partir -y a veces, incluso en contra- de la filosofía foucaultiana, como ejercicios prácticos de una problematización acerca de la violencia del *logos* y de la violencia de estado. La vinculación que tienen estos pensadores como Butler o Agamben que se han utilizado como ejemplo, está en que el intento de realizar una genealogía, al parecer siempre esconde una base desde donde plantear una crítica de la violencia, ya sea en términos de subjetivación por medio del lenguaje, como por el tratamiento de la vida de la población, en la biopolítica.

En el ejemplo de Gros, la tesis general establece una idea sintética de la obra foucaultiana como un intento de plantear críticamente una postura contra las

---

<sup>44</sup> Para Butler, el “acto performativo” que confiere inteligibilidad social por excelencia es la categoría de “género”. Es la propia autora quien afirma que “dentro del discurso legado por la metafísica de la sustancia, el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción” (Butler, 2007, p. 84).

violencias. La cuestión de la violencia que suele ponerse en la discusión entre los términos de “medios” y “fines”<sup>45</sup>, en términos foucaultianos, es planteada siempre en relación a una situación específica, que es la situación de dominación. Ahora, si tomamos la herencia que ha tenido la filosofía genealógica de Foucault, hay que enunciar, que los elementos necesarios que hay que tener en cuenta para la realización de una crítica de la violencia, ya sea como crítica de la violencia del *Logos* como crítica de la violencia del estado, lo que se tiene en común es un criterio, que probablemente tenga una herencia kantiana: cuando se plantea el acto violento sobre un sujeto, se está empleando la violencia sobre cuerpos, no sobre sujetos. Foucault mismo afirma: “Una relación de violencia actúa sobre el cuerpo o sobre las cosas: los fuerza, los abate, los quiebra, los destroza, o les cierra la puerta a toda posibilidad” (Foucault, 2001, p. 253). Entonces, es posible sostener que el poder que se ejerce sobre los cuerpos, no solamente deja de tener en consideración la agencia, y con ello, la libertad del sujeto; sino que, más aún, termina borrando al sujeto mismo, lo convierte en cuerpo.

Los dos criterios analizados -*logos* y estado- son pensados a partir de la forma en que operan sobre cuerpos, no sobre sujetos. Estos criterios de análisis establecen la pauta para una analítica del poder, sin duda plantean algunas direcciones en que la crítica de la violencia puede ser llevada a cabo. En este terreno es necesario hacer notar que el lugar en que se emplazan los sujetos como cuerpos, tiene un amplio margen de análisis. El cuerpo que sufre la violencia, es sumamente opaco a cada momento. Es probable que la idea de un cuerpo “libre”<sup>46</sup> y, por lo tanto, la posibilidad de llegar a una agencia “desprendida” y que emancipada -de manera absoluta- de la relación de sujeción que padece como cuerpo, sea una tarea que haya que desarrollar de manera interminable. Butler, siguiendo a Foucault, va a decir que “el cuerpo siempre está en estado de sitio, soportando el deterioro de los términos mismos de la historia, y esta es la conformación de valores y

---

<sup>45</sup> Los criterios de medios y fines para distinguir a la violencia son señalados por Hannah Arendt, en *Sobre la violencia* (1970), declara: “la sustancia de la acción violenta es regida por la categoría de medios-fines fines cuya principal característica ha sido siempre la de que el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios que justifica y que son necesarios para alcanzarlo (Arendt, 2008, p. 10). Benjamin, por su parte también suscribe a una opinión cercana al respecto: “La cuestión de si la violencia es en general ética como medio para alcanzar un fin seguiría sin resolverse. Para llegar a una decisión al respecto, es necesario un criterio más fino, una distinción dentro de la esfera de los medios, independientemente de los fines que sirven” (Benjamin, 1998, p. 23).

<sup>46</sup> El trabajo llevado a cabo por Giorgio Agamben en *Homo Sacer* (1999), a raíz del concepto de *vita nuda*, es un análisis biopolítico del modo en que se constituye el cuerpo de manera meramente biológica, atendiendo a la distinción griega de *bios* y *zoé*. Se trataría a esto como un cuerpo que, por una parte, se encuentra liberado de la inclusión en el “cuerpo” soberano, y por otra parte, el cuerpo que, al no formar parte del estado, puede ser moldeado de manera impune, ya que se encuentra desde una exterioridad del estado de derecho.

significados mediante una práctica significativa que exige someter al cuerpo” (Butler, 2007, p. 256).

### III. Pensar la violencia, a partir del cuerpo

¿Dónde ir a encontrar el concepto de violencia? Al parecer, si tenemos en cuenta que la problematización -en términos verbales-, es susceptible de generar una crítica a los modelos de dominación que permiten la violencia en términos estructurales (n particular a los modos en que se configura la propia subjetividad) y, así, la problematización hace posible una crítica de la violencia que permita vislumbrar las relaciones de dominación en que esas prácticas de violencia se sostienen, entonces, decía, al parecer es necesario plantearse la pregunta por el lugar específico en que se encuentra la violencia en relación a un cuerpo. Si tenemos en cuenta el esquema que hemos estado siguiendo, *la violencia se caracteriza por encontrarse donde tienen lugar las relaciones de dominación que permiten la aparición de esta sobre los cuerpos*. El modelo que tiene en cuenta Foucault es el de las relaciones de poder que coaccionan la posibilidad de acción; según esto, no hay que olvidar que el asentamiento de las prácticas hasta el impedimento de actuar, es la característica propia de las disciplinas. De esta manera, la cuestión radica en una manera de analizar la sociedad disciplinaria. El concepto de disciplina puede rastrearse en la historia de un impedimento para actuar, hasta el asentamiento histórico del impedimento en una subjetividad.

No obstante, con ese asentamiento, las subjetividades se moldean en una matriz de *sujeción*, el elemento constituyente de la violencia en términos foucaultianos, es opaco. Es indudable que, en este momento, entendemos que hay situaciones de violencia ocurriendo, en este mismo instante, una problematización de la violencia tendría que, inexorablemente, establecer cuál es la propia vinculación con ese objeto violento. Esto, porque en la descripción de la ética, Foucault establece la relación de sí con el conjunto de prácticas que constituyen la propia subjetividad; la tarea de la problematización de la violencia es, el análisis crítico del momento actual del sujeto en su vinculación con el objeto de su problematización.

Como se puede intuir, la cuestión ética es inacabable; podemos problematizar nuestra relación con las situaciones de violencia sistemática que pasan en nuestro país en términos raciales, de desigualdad, exclusión, discriminación, explotación, precarización de la vida y hacinamiento, entre otras. Nuestra relación con las situaciones de violencia en términos de la violencia explícita

con respecto a los pueblos indígenas, sexualidades vulneradas, racismo y especismo. De otra manera, en la violencia a la que sometemos nuestros propios cuerpos en función de la necesidad de estabilidad económica, la perduración extendida de la propia existencia o el reconocimiento social. Es probable que, entonces, la situación de las múltiples violencias con las que estamos en contacto, no dé abasto en el rastreo de una inquietud “propia”. Balibar va a hablar de que existe un interés por desalojar la reflexión por la violencia:

“[un] poderoso interés en que la violencia permanezca *por fuera de lo pensable* en tanto determinación “normal” de las relaciones sociales, causa de efectos políticos, sociales e históricos. Una suerte de “policía del pensamiento” acude entonces para reforzar la que patrulla las calles, que mantiene a los buenos ciudadanos a distancia de la escena de un crimen o una revuelta ya consumados. “Circulen, caballeros, circulen... Aquí no ha pasado nada.” Esto implica mantener la seguridad, el orden en ciudades y almas” (Balibar, 2005, p. 105).

Tal como enuncia Balibar, una condición que resulta familiar para cualquiera en el momento en que nos relacionamos intelectualmente con las situaciones de violencia, es poner una separación con ese objeto de pensamiento. Suspendemos nuestra relación con ese objeto de reflexión. Por otra parte, si asumimos los planteos de la ética en términos foucaultianos, utilizando el aparato conceptual del autor, tenemos que establecer el modo en que una violencia está inscrita en la realidad, los planteamientos acerca de sus condiciones de emergencia histórica y la decisión que debemos tomar frente a ella, moldeando nuestras prácticas. ¿No parece eso sobre-intelectualizar la relación que tenemos con el fenómeno violento? Queda analizar qué relación se espera que haya entre la persona que problematiza y el objeto violento. En otras palabras, qué cosa cabe esperar como crítica de la violencia, y quizás haya que preguntarse si la práctica de una problematización de la violencia le corresponde solamente a un “investigador”.

En sus escritos dedicados a Kant, en particular *¿Qué es la crítica?* (1978), y *¿Qué es la Ilustración?* (1983), Foucault se encarga de acceder a un modo de tomar en consideración el propio presente. Así como Kant, cuando en su época es interrogado acerca de la Ilustración, Foucault se encarga de mostrar un modo de comprender la Ilustración, esta vez no como una característica cronológica que marca el pasar de una época a otra, sino como un *Ethos*.<sup>47</sup> Esta noción resulta particularmente original como lectura del texto de Kant. Ahí donde se suele leer un texto político de Kant, Foucault posiciona el énfasis en la cuestión de actitud, que

---

<sup>47</sup> En un pequeño manuscrito (del año 1983) titulado *Vivir con la filosofía*, Foucault se encarga de mostrar cómo en Platón la cuestión del “vivir con” la filosofía a partir de la contraposición de los conceptos griegos de *mathémata* y *sinousía*.

caracteriza a la Modernidad. Kant apunta a un estado de “mayoría de edad” en que es necesario realizar la tarea de una auto-determinación. Sobre estos postulados, Foucault va a decir:

No sé si alguna vez llegaremos a ser mayores de edad. Muchas cosas en nuestra experiencia nos convencen de que el acontecimiento histórico de la *Aufklärung* no nos ha hecho mayores de edad, y de que no lo somos aún. Me parece, sin embargo, que se puede dar un sentido a esta interrogación crítica sobre el presente y sobre nosotros mismos que Kant ha formulado reflexionando sobre la *Aufklärung*. Asimismo, me parece que tal es incluso una manera de filosofar que no ha carecido de importancia ni de eficacia en los dos últimos siglos. La ontología crítica de nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es preciso concebirla como una actitud, un *éthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible. (Foucault, 1999a, p. 351).

La auto-determinación aparece como el requerimiento de ser determinados como sujetos contra la propia voluntad. Se expresa, de esta forma, un interés por la constitución de la propia subjetividad, y este interés no es algo menor. El esfuerzo radica en el intento de constituirse a sí mismo, en un mundo ya constituido y a partir de una “mismidad” que ya poseemos, que ya nos ha vuelto un tipo de sujeto “encarnado”.

En una entrevista de 1981 titulada *Cómo nace un Libro-experiencia*, Foucault desarrolla aquello a lo que nos referimos como una “experiencia problematizada” según la cual, la experiencia es aquello que produce un cambio en la relación con nosotros mismos. En este principio, Foucault encarna un tipo de *Ethos*, podríamos decir, una incertidumbre. Postula por su parte que, si tuviese que escribir un libro para comunicar lo que ya sabe, no tiene el valor de comenzar, ya que justamente escribe para pensar sobre un tema que atrae la atención, que todavía no sabe. A este modo, la manera de buscar la experiencia sería a un modo como el de Sócrates, en la búsqueda de una experiencia de auténtico desconocimiento. Por así decirlo, es el camino de una afección que ya se había asentado en sí mismo, el camino de aproximarse a aquello que causa una inquietud, es decir, intensificar esa afección: “Cuando escribo lo hago por sobre todas las cosas, para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes” (Foucault, 2003a, P. 9). Es interesante que el “cambio de sí”, venga de la mano con el “no pensar lo mismo que antes”. El pensamiento, por así decirlo, se puede rastrear en un acontecimiento anterior, en la propia afección, sin embargo, es el movimiento y la elaboración de la propia subjetividad lo que lleva al autor a plantear la cuestión del cambio con respecto a sí mismo. El intento de Foucault es experimentar “lo que somos”, no solamente “experimentar lo que fuimos”. En este sentido, la pregunta

por el presente que toma Foucault y que se justifica en la pregunta por la Ilustración que observa en Kant, se hace patente como un ejercicio de experiencia del ahora, que, en el ejercicio de mostrar la constitución de nuestros problemas presentes, nos remiten al pasado. En el texto, Foucault es crítico respecto del concepto de experiencia planteado por el fenomenólogo, ya que, afirma que la tarea de la fenomenología es desplegar todo el campo de posibilidades conectado con la experiencia cotidiana. De esta manera, la fenomenología trata de interpretar la significación de la experiencia en función de reafirmar el carácter fundamental del yo del sujeto en su función trascendental (2003a, p. 10). Al respecto, Foucault, al modo de Nietzsche, Bataille y Blanchot, pretende una tarea de “desgarrar al sujeto de sí mismo, de tal forma de que el sujeto ya no sea un sujeto como tal, sino que sea “completamente otro”. El carácter de lo “completamente otro”, que sin duda no es invento de Foucault, viene de la idea de poder alcanzar una expresión de sí que no se remita a la producción de sí como mera sujeción. El peligro que encuentra Foucault es la reproducción de un modelo de subjetividad que sea solamente un “ser conducido”, que esconde el peligro de la dominación, y con ello, el peligro de la violencia. El ser “completamente otro”, deja abierta la posibilidad de modificarse a sí y devenir sujetos que se auto-conformen; tal vez sea por ese motivo que, en *Polémica, política y problematización*, Foucault se encargue de plantear los tres modelos de polémica que impiden, en el presente, el discurso de una subjetividad: cuando se refiere a la heresiología, la culpabilidad y el antagonismo político<sup>48</sup>, Foucault se está refiriendo a un conjunto de figuras que emergen y se condensan como enemigos, ante los cuales solamente cabe defenderse, responden a modelos de subjetivación que, al considerarse adversarios, impiden la transformación del sujeto, por el peligro que esconde convertirse en esos adversarios. Este diagnóstico, sin duda, no es Foucault intentando eliminar la religión, el derecho y los partidos políticos, sino mostrando cómo estas tres instituciones, en el momento actual a partir de determinadas lógicas de subjetivación, con sus respectivas genealogías, crean conformaciones de individuos, a los cuales se tiene que rechazar. En ellas, se esconde la violencia como un riesgo, como la ejecución de una subjetivación contra el otro. Y con ello, con la limitación de las posibilidades de acción de una determinada subjetividad: el hereje, el delincuente y el enemigo del estado.

Así, la pregunta misma altera nuestra relación con el presente no sólo desde una perspectiva solipsista, sino teniendo en consideración los efectos que tiene esta acción en los otros. Un ejemplo que toma Foucault de ello es la recepción que tuvo la obra *Historia de la locura en la época clásica* como una obra a favor de la anti-

---

<sup>48</sup> Definidos en el capítulo II de esta investigación, como realización de subjetividades dentro del esquema de la polémica.

psiquiatría. Sin embargo, el proyecto de Foucault nunca estuvo en función de desarrollar una crítica destructiva hacia las instituciones psiquiátricas modernas (tanto como *Vigilar y castigar* apareció como una crítica de la realidad moderna). No obstante, estas reacciones surgen sólo como un efecto del cuestionamiento, de la puesta en cuestión del presente, que tiene lugar desde una inquietud a raíz del concepto de “locura” que se imprime en la “institución psiquiátrica” y que modifica esa relación con la verdad de ese discurso. Por lo tanto, la vinculación problemática, con lo que constituye nuestra identidad, constituye una experiencia “distinta” de las relaciones de poder con las que nos relacionamos. *La problematización, así, demanda de una puesta en cuestión de nuestra relación con las relaciones de poder y con el peligro que la amenaza de manera constante: el hecho de que toda relación de poder se pueda tornar una relación de violencia.* No obstante, como se ha visto, la definición misma de las relaciones de poder, esconde la posibilidad de una problematización de la experiencia y, con ello, de una crítica de la violencia y de una resistencia contra las condiciones que impiden la relación de reciprocidad que define a las relaciones de poder.

Esta posibilidad de problematización previamente descrita supone la posibilidad de una transformación que Foucault identifica en el acto de escritura y, en particular, en el libro, por su carácter público. El libro, es una de las formas de observar la transformación de sí, se entiende entonces como una “experiencia que nos cambia” y nos impide volver a ser como éramos antes, o tener el mismo tipo de relación que teníamos antes con las cosas y con los demás antes de leerlo. “El libro meramente se inscribe en un acontecimiento que ya estaba en marcha; podríamos decir que a transformación del hombre contemporáneo está en relación con su sentido del yo” (Foucault, 2003a, p. 17). Sin embargo, es preciso notar que el libro aparece aquí solamente como una posibilidad de transformación de sí que observa Foucault. La realización de una transformación de sí, como hemos observado, es posible de hacerse desde la conformación del sí mismo desde la multiplicidad de *sustancias éticas* que conforman nuestra conducta. Esto incluye la puesta en cuestión de nuestro lenguaje, nuestra manera de relacionarnos con nuestros regímenes de alimentación, trabajo, actividad sexual, e incluso en la indagación en el terreno de lo que, para nosotros es impensado, en la opacidad de la historia que conforma aquello que llamamos nuestra identidad.

Quizás haya que afirmar que lo propio de la transformación de sí, o la “transgresión” como la llama Foucault, cuando utiliza el concepto de Georges

Bataille<sup>49</sup>, es que en dicha transformación, la transgresión se realiza no sobre el sujeto, sino, que a partir de un “desgarramiento” del propio sujeto. El impulso a la realización de una determinación propia, o a la autodeterminación, está escondido en el proyecto de una responsabilidad en la constitución de los sujetos a partir de su sujeción; lo que acerca el proyecto de una ética en términos foucaultianos a una ética en términos existencialistas. Sin querer profundizar en esta relación, que ya ha sido establecida otras veces (Flynn, 1997), cabe que nos hagamos la pregunta de cómo se hace posible la auto-determinación. El concepto de *relaciones de poder* que hemos visto anteriormente, permite el planteo de cómo, teniendo en cuenta el modo en que se conforma al sujeto, de una manera ineludible, se hace posible que un sujeto pueda volverse sujeto de auto-evaluación. En la crítica al modelo represivo desarrollado en *La voluntad de saber*, resulta difícil mostrar cómo se vuelve posible el esquema kantiano que lee Foucault en las dos obras mencionadas previamente. En este sentido, es probable que la concepción de *gobierno* sea, quizás la manera en que se pueden mostrar las posibilidades de auto-constitución de un sujeto.

Cuando Foucault se torna a la pregunta por la Ilustración defiende un *ethos*, de esta forma, la manera en que se puede realizar el impulso a la auto-elaboración es a partir de una “intención”. La Ilustración no es un momento histórico, no es un *logos*, ni tampoco es un *pathos*, una disposición afectiva; es, más bien un “habitar”. Aquí, se ubica una tensión de lo mucho que ha quedado del “silencio” de la ética de Foucault en términos normativos. Como se ha detallado, el factor polémico que se produce a partir de la violencia del lenguaje y de los comportamientos que se asientan a partir de disciplinas, demanda de la constante observación de las prácticas que emanan del lenguaje. A partir de la problematización, *como sustantivo*, es decir en términos de un objeto de interés a la hora de describir procesos mediante los cuales se plantean discursos y prácticas como problemas, existe, como consecuencia, un interés la elaboración de un diagnóstico, que podemos identificar como una de las tareas que debería encarnar el intelectual. Como comentará DeAngelis, al respecto:

Una crítica de la violencia que falla en interrogar la forma de poder que hace posible la violencia está sin esperanza política, porque deja intocada las maneras de pensar y las prácticas políticas que hacen imaginable tal violencia (De Angelis en Eckstrand y Yates, 2011, p. 173).

En el ensayo de Philippe Antiènes titulado *Decir la actualidad, el trabajo de diagnóstico en Michel Foucault* (2010), el interés está enfocado en la observación

---

<sup>49</sup> Ver: Foucault, M. Prefacio a la transgresión, en Foucault, M. (1999). *Obras esenciales I: Entre filosofía y literatura*. Barcelona: Paidós, pp. 163-180.

del trabajo de Foucault en sus investigaciones con el G.I.P.<sup>50</sup> El análisis de Antiènes está enfocado en mostrar la condena a la violencia política a partir de un criterio estricto: una suerte de “atención política”, la labor periodística al respecto de cuerpos sobre los que se ejerce violencia. A partir de ello, Antiènes analiza la labor del cuerpo del propio investigador, de un investigador que está comprometido con “sacar a la luz” aquello que permanece oculto, o más bien, ignorado por gran parte de la población. Así, el interés del diagnóstico no solamente surge de un interés especulativo abstracto, sino de la inmersión y de un padecimiento del intelectual que intenta dar cuenta de un proceso presente. En Foucault, el sentido de la mostración y declaración de las realidades violentas, tienen en sí mismas una función: la de establecer puntos de tensión sobre las prácticas que se normalizan en las disciplinas. En el caso de las investigaciones del G.I.P., el intento es el de diagnosticar a partir de un estado presente sobre las prisiones. Así, se comprende que la tarea de una crítica de la violencia debe establecer las condiciones que hacen posible tales condiciones de violencia. En el final de *Vigilar y Castigar*, Foucault enuncia aquello que será -posteriormente en su obra-, el interés fundamental de la problematización, aquello que Foucault, casi haciendo un guiño a Heráclito, declara que es necesario “oír” para poder escuchar cómo, en el fondo de nuestras relaciones de poder, se esconde una historia bélica que es preciso saber escuchar, para poder ser relatada; Foucault expresa esto de un modo contundente:

En esta humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, cuerpos y fuerzas sometidos por dispositivos de "encarcelamiento" múltiples, objetos para discursos que son ellos mismos elementos de esta estrategia, hay que oír el estruendo de la batalla (Foucault, 2002, p. 287)

#### **IV. Pros y contras de una crítica foucaultiana de la violencia**

Teniendo en cuenta el análisis realizado hasta ahora, a continuación, expondré dos críticas radicales que se pueden plantear al modelo de problematización de la violencia que defiende a partir de los planteos de Foucault; la primera es una crítica realizada por René Girard, conocido por sus trabajos en torno a la violencia, quien afirma, al modo de Benjamin, que la violencia tiene una

---

<sup>50</sup> El G.I.P. [*Group d'information sur les prisons*], o Grupo de Información sobre las Prisiones, fue un movimiento de acción informativa fundado en 1971, del que Foucault fue parte. Fue conformado para sacar a la luz las condiciones de vida en los establecimientos carcelarios.

historia inmemorial, común a todos los seres humanos, y el segundo es la crítica psicopolítica de la violencia establecida por Byung-Chul Han.

#### **IV. 1. Violencia fundante: Las críticas de René Girard**

En el libro de 1972 *La violencia y lo sagrado*, Girard defiende la tesis del potencial generativo de la violencia, que está en contacto con una base antropológica. Girard argumenta que la historia de la violencia es generada a partir de un acontecimiento histórico inmemorial, de la misma forma en que lo postula *Totem y Tabú* (1913) de Sigmund Freud. De este modo, Girard emprende el proyecto de una interpretación que fundamenta la descripción de la historia de la subjetividad. Girard declara que el origen sagrado del sacrificio para los primeros pueblos humanos, tiene un carácter fundante para la preservación de aquello que las culturas intentan mantener. El carácter gregario de las colectividades más antiguas esconde, en el afán del sacrificio, el intento por salvaguardar aquello que es máspreciado para la tribu, esto es, la propia existencia de la tribu. Ahí reside indirectamente el origen de todas las cosas que los seres humanos aprecian y que luchan por mantener “la del objeto que ambos desean ardientemente y que no quieren o no pueden compartir, un trono, una mujer, o, de manera más general, la herencia paterna” (Girard, 1983, p. 71). De esta forma, uno de los problemas que observa Girard en Foucault consiste, en primer lugar, en que hay un tipo de deseo mimético<sup>51</sup> en toda cultura, que revela de manera concluyente al egoísmo que hace posible la violencia como fundación. Este egoísmo y la violencia que lo acompaña son fundacionales; de esta manera, generar una problematización de nuestra relación con la violencia nos lleva a un terreno no-accesible: hacia el acontecimiento inmemorial en que lo único que emerge es el afán de posesión y mantenimiento de aquello que se posee. Por otro lado, la función de las instituciones, para Girard, no implica una sustitución de la violencia del “estado de naturaleza” por el “estado soberano” del contractualismo político, sino que, por el contrario, se mantiene una suerte de ocultamiento de la violencia originaria en las instituciones judiciales del estado, porque “posee sobre la venganza el monopolio absoluto” (Girard, 1983, p. 30), contra sus enemigos. Si seguimos a Girard, habría que afirmar que la empresa de una problematización de la violencia es una empresa fallida de antemano, tanto por el componente originario de la violencia como por el intento de encontrar fuera

---

<sup>51</sup> Girard expresa esto de manera dramática en *La violencia y lo sagrado*: “Del deseo mimético se pasa al doble monstruoso” (1983, p. 150). En este sentido, es probable que lo original de Girard sea haber puesto la envidia en el lugar del fundamento en vez de, por ejemplo, el egoísmo. De este modo se plantea una vinculación inmediata al respecto del otro, según la cual se hace posible esa tensión fundamental que funda al sujeto a partir del deseo mimético.

de las instituciones aquello que responde al terreno de lo no-violento. No obstante, según el modelo que hemos desarrollado, es necesario establecer dos precisiones al modelo de Girard.

En primer lugar, hay que establecer que, según el modelo foucaultiano, el intento de plantear una suerte de mito originario es una quimera, responde a un tipo de mito constructivo que se desentiende de las condiciones contingentes en que se originan nuestras prácticas. Es interesante, por lo mismo, que Foucault no vaya -directamente- a la etnología<sup>52</sup> de otras civilizaciones para establecer puntos de comparación y diferencia con los análisis empíricos que lleva a cabo. Los objetos de estudio de Foucault están siempre situados en momentos históricos más bien cercanos. En efecto, quizás sea únicamente en su obra tardía que Foucault vaya más lejos en la historia de Occidente que en el resto de su obra<sup>53</sup>, y esto tiene el sentido de indagar en formas “menos normativas” de llevar a cabo las prácticas de sí, que de encontrar el fundamento de las prácticas del presente que Foucault intenta realizar en sus obras escritas en la década de los 60 y la década de los 70. ¿A qué apunta esta aclaración? Apunta más bien a que Foucault intenta generar un acercamiento al modo en que “desde el presente” se moldean los discursos y comportamientos de los sujetos. De esta manera, de lo que se trata es del ejercicio de problematización del propio presente, para comprender las formas en que se han mantenido focos de interés de la propia conducta. Foucault no está directamente interesado en una constitución originaria de la subjetividad<sup>54</sup> ya que, de hecho, es imposible acceder de manera neutral a un postulado de ese tipo.

En segundo lugar, cabe hacer una precisión sobre Girard respecto al modo en que las instituciones son comprendidas. Ellas surgen por un ejercicio de “disimulación” de las condiciones que permiten la violencia, esto se justifica diciendo que las instituciones, principalmente las jurídicas, llevan a cabo un ejercicio que posibilita silenciosamente la ocultación de las formas de venganza. A propósito de esto, en su análisis de la obra de Girard, Oksala afirma:

La diferencia fundamental entre las sociedades primitivas y las nuestras reside no en la eliminación de la violencia fundacional en nuestra sociedad, sino en los medios que tenemos para controlarla y desafiarla. Girard argumenta que nos hemos vuelto ciegos en el modo en que las relaciones humanas son perpetuadas por la violencia porque hemos

---

<sup>52</sup> Esto se explicita en la conferencia inaugural de su libro *Obrar mal, decir la verdad* (2014b, p. 23).

<sup>53</sup> Es preciso recordar que a partir de, aproximadamente 1978 en adelante, los focos de interés de Foucault se tornan al estudio de la antigüedad griega y romana; y de manera posterior, a las prácticas de sí en el pensamiento medieval.

<sup>54</sup> Recordando que el intento de Girard, contra los planteamientos de autores postestructuralistas, era fundar una “antropología fundamental”.

provocado romper el círculo vicioso de la venganza a través de nuestro sistema jurídico (Oksala, 2012, p. 57).

Es probable que Foucault estaría de acuerdo con un principio de ocultación que reside en nuestros sistemas jurídicos; el mismo Foucault afirma algo similar a Girard en *Hay que defender la sociedad*:

La ley nace de batallas reales, victorias, masacres, y conquistas, que pueden ser datadas y las cuales tienen a sus honorables héroes; la ley nació de la quema de ciudades y de campos arrasados... Esto no significa que la sociedad, la ley, y el estado sean similares a armisticios que ponen fin a las guerras, o que ellas sean producto de victorias definitivas. La ley no es la pacificación, por debajo de la ley, la guerra continúa en todos los mecanismos de poder, incluso en los más regulares (Foucault, 2000, p. 55)

Sin embargo, la distinción que se debe realizar es que, mientras que para Girard el lugar del fundamento originario de la violencia que es representado en términos religiosos en el sacrificio del "chivo expiatorio"; para Foucault las relaciones de violencia que ejerce la institución jurídica son atribuibles sin la necesidad del recurso a una violencia fundante. De hecho, el análisis de la violencia foucaultiano, demandaría abandonar el modelo de una violencia fundante desde el comienzo. La cuestión de la venganza, así, tiene sentido solamente una vez que se ha constituido un tipo de enemigo que es, probablemente, menos prístino que para Girard. Por ejemplo, Foucault no negaría que el intento de combatir enemigos sea la causa de los enemigos del estado y que sean base de su formación o mantenimiento -en términos amplios- y que su existencia posibilite los mecanismos de seguridad que se demandan al respecto; sin embargo, si mantenemos una postura foucaultiana al respecto de la violencia, tendríamos que considerar que la estructura que permite la constitución de las subjetividades como enemigos, no es una estructura necesaria. Aunque, la concepción que encarna Foucault es similar a la concepción que tiene Girard acerca de la violencia que esconden las instituciones de la sociedad, estas no garantizan en ninguna medida el armisticio, sino que, por el contrario, son posiciones que se mantienen a partir de una ocultación de sus acciones violentas. Además de esto, en el esquema foucaultiano la violencia es una estructura que puede ser rastreada en su constitución histórica y, frente a la cual, no necesitamos de una postura fundacional para ser defendida.

## IV. 2. La libertad como violencia: Las críticas de Byung-Chul Han

Otra de las críticas fuertes que se han realizado al modo de pensar la violencia en términos foucaultianos, fue desarrollado por el filósofo coreano Byung-Chul Han. Este autor postula que la teoría del poder de Foucault se ve ennegrecida por el análisis de las disciplinas, pero que no tiene en mente la violencia que se ejerce por la vía de la libertad en la sociedad neoliberal. La crítica de Han en *Topología de la violencia*, consiste en marcar más bien un polo que Foucault habría dejado sin explorar, pero que resulta destructiva para la crítica foucaultiana. Podemos sintetizar el argumento desarrollado por Han en su libro afirmando que la libertad funciona como una forma de violencia insospechada, en el mandato de hiperproducción del sujeto, donde la sociedad psicopolítica termina causando un “infarto psíquico”, antes que el intento de mantener cuerpos disciplinados. En el esquema de Han, la sociedad disciplinaria como modelo para pensar la sociedad se muestra impotente para mostrar la *sociedad del rendimiento*. El intento de universalizar la violencia global en función del modelo de la *sociedad del rendimiento* termina siendo indolente, al respecto de situaciones en que la violencia policial y el post-colonialismo realizan violencia en términos explícitos. En ese contexto, Han solamente dedica un pie de página a enfatizar la forma en que el *mass media* se puede presentar como una forma de resistencia en sociedades dictatoriales:

El *microblogging* o las redes sociales como Facebook pueden desempeñar un papel constitutivo en una sociedad de la negatividad, como en una dictadura. Hacen posible escapar al poder de control u organizar protestas, como se ha podido observar en los países árabes. Pero en una sociedad de la positividad, como en Occidente, mutan y se positivizan en un espacio de exposición del yo-soy hipertrofiado (Han, 2016, p. 161).

El carácter positivo de la violencia que observa Han, consiste en detectar que la manera de comprender disciplinariamente la violencia se queda sin un objeto de análisis en nuestras sociedades neoliberales actuales. De manera contraria a Foucault, Han identifica la violencia no como un conjunto de acciones que se ejercen sobre un cuerpo, sino que entiende la violencia, en su carácter positivo, como “transparencia”. Esto, porque asume que lo contrario de la violencia -para Han, los conceptos de poder y gobierno- es la capacidad de mantener en el secreto alguna parte de sí. Afirma, por lo tanto, la “mercantilización del rostro”, elaborando de esta forma, una tesis similar a Baudrillard<sup>55</sup>, postulando que lo propio de la sociedad es el “modo” de la obscenidad, de la sobre-exposición, en que ya es imposible el

---

<sup>55</sup> Baudrillard afirma en el libro *Seduction*: “el secreto mantiene su poder sólo al precio de permanecer no-hablado”. (Baudrillard, 1990, p. 79) [la traducción es mía].

mantenimiento del secreto de sí, siguiendo un principio que reza “vivo de aquello que los otros no saben de mí” (Han, 2006, p. 109).

En términos de la sociedad medial, Han tiene razón. La producción de deseo de expresarse a sí mismos, que es característico del ciclo de producción psicopolítico, es algo de lo que difícilmente nos puede caber duda; sin embargo, uno de los problemas que podemos encontrar con Han, es que dedica un mínimo de los planteamientos que realiza al estudio de las situaciones de dominación que habitamos. De acuerdo con esto, tendríamos que plantear respecto de la cita anterior: ¿qué quiere decir Han con ‘Occidente’? Es probable que la postura de Han esté basada en la realidad desde donde habla -que no es de extrañar- que es sumamente heredera de un modelo eurocentrista.<sup>56</sup> Es probable que el desconocimiento de Han de las realidades que ocupan solamente un pequeño pie de página en su texto sobre la violencia, sea su mayor debilidad, ya que es cierto que el exceso de positividad al que hemos sido sometidos como sociedad nos vuelve “voluntariamente” dominados, no por alguien externo, sino por nosotros mismos. No obstante, Han olvida, de manera casi desconcertante, las condiciones en que países tercermundistas conviven con opresiones son, de manera inequívoca, condiciones disciplinarias, y tal vez, condición de la positividad con la que se ejerce la violencia de manera psicopolítica.

Sin perjuicio de lo anterior, no se trata de olvidar, en este caso, que el modelo del “empresario de sí” que Han promueve tan acaloradamente, no sea un modelo acertado con el que pensar las formas de gubernamentalidad neoliberal, que han sido permitidas por el *mass media*. El concepto de “positividad de la violencia” de Han, tiene, sin duda alguna, una herencia foucaultiana al modo en que se plantea una crítica a los modelos represivos del psicoanálisis. Sin embargo, es probable que la cuestión de la relación ética experimente un giro dramático en el modo en que, para Han, la demanda de la confesión, que Foucault analiza en *La voluntad de saber*, genera que la relación de sí deviene la radicalización de la confesión a nivel masivo, y genere una masificación que se ubica ya no solamente en el dispositivo confesional, sino en la totalidad de la psicología del sujeto. Esta influencia es lo que finalmente explica por qué la teoría de Han es una psicopolítica y no una biopolítica. No obstante, el intento apresurado de darle un carácter definitivo a esta teoría del modelamiento de sí, provoca que Han se olvide del fuerte asentamiento que tienen sobre nosotros las prácticas que han fundado la soberanía, sobre la que se erige el modelo psicopolítico que Han se esmera en defender. De

---

<sup>56</sup> Dussel postula que “el "eurocentrismo" de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como "centro"” (Dussel, 2000, p.29).

esta manera, los planteamientos se cierran sobre sí mismos en torno a la sociedad medial, sin tener en consideración que la violencia que ejercemos sobre nosotros mismos sigue teniendo un anverso negativo que es el objeto del exceso de positividad, esto es las identidades periféricas: personas transgénero, los animales y los pueblos originarios, por mencionar solo algunos, quedan fuera de las técnicas de *gobierno* neoliberal que Han intenta describir a partir del esquema psicopolítico en que se enfoca, posiblemente en una prefiguración solipsista de un sí mismo egocéntrico que apunta a la consecución de la propia auto-afirmación. Justamente aquello que quedaba en cuestión con los planteamientos que se buscan restituir en el intento de Foucault por volver a replantear la cuestión del “sí mismo” y del “otro” en sus escritos sobre el *Ethos* de la Ilustración.

Las conclusiones a las que nos permiten acceder las críticas de René Girard y Byung-Chul Han, consisten en, primero, asumir que la tarea de una *problematización de la violencia* asume que la estructura originaria no se vuelve necesaria para explicar la conducta violenta en el ser humano. Por otra parte, esto podría parecer desalentador si se intenta encontrar en Foucault una postura fundacional en la que basar una “antropología fundamental”, como quisiera Girard. No obstante, el planteamiento de una concepción no-estática del sujeto y de sus “objetos de problematización”, permite, comprender que las estructuras de violencia con las que nos enfrentamos son menos imbatibles de lo que se podría pensar, ya que son históricas. Y, por otra parte, la crítica de Han ante un planteo foucaultiano de la violencia, posiblemente descartaría de manera apresurada los mecanismos disciplinarios que hacen funcionar el modelo de la psicopolítica. En función de los análisis efectuados en esta investigación, entonces, es preciso afirmar, que existen compromisos ineludibles que es necesario establecer a la hora de realizar una *problematización de la violencia*:

- a) *Una crítica a las ontologías estáticas de la subjetividad*, tanto en el reduccionismo materialista, como en el trascendentalismo y el humanismo. Esto conlleva la anulación de la comprensión del ser humano como una entidad física o mental inmutable que pudiera ser separada de su constitución histórica. Tal cosa implica una ruptura con el intento de fundar una subjetividad estable desde donde explicar la violencia.
- b) Como consecuencia de ello, el asentamiento de las prácticas en el modo de las disciplinas, que son objeto de la problematización de la violencia, suponen la *observación de un cuestionamiento de las racionalidades en que se sostienen los modos de subjetivación*, entendiendo, con ello, una racionalidad de carácter histórico, que ha posibilitado la cristalización de

prácticas en identidades. Por lo tanto, como consecuencia, la aparición de un criterio histórico acerca de la racionalidad que posibilita la violencia.

- c) La afirmación del *cuerpo como la superficie sobre la cual opera la violencia*, entendiendo la consecuencia ontológica de asumir el aspecto relacional de la acción entre personas, y con ello, del poder, como vinculación entre sujetos de manera recíproca, que sólo puede organizarse en función de la acción de un sujeto sobre las acciones de otros sujetos, es decir, considerando su agencia. Y, por lo tanto, posibilitando la resistencia de los sujetos en el marco de múltiples formas de *gobierno*.

## Conclusiones

Probablemente una de las dificultades más grandes que apareció tras esta investigación es el hecho de que el fenómeno de la violencia se puede encontrar desde demasiadas áreas de estudio y, las dimensiones que son posibles de analizar para una discusión teórica sobre la violencia sólo se amplían cada vez más, se difunden a nuevas áreas de indagación y crean nuevas formas de observación. Un ejemplo de ello sería la tarea de hacer una historia de la proliferación de las teorías sobre la violencia que han surgido en filosofía, solamente a partir del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Sin duda, tal trabajo merece un análisis histórico amplio y costoso; sin mencionar las distintas líneas de análisis que pueden levantarse sobre las zonas específicas de violencia que son objeto de inquietud no solo para el investigador, sino para todas las personas que conforman el mundo que habitamos. Por lo mismo, los ámbitos de estudio como el decolonialismo, la teoría sobre el racismo, la teoría de género, etc., que están en una apertura y una proliferación constante, en el momento histórico en que nos encontramos, resultan importantes para hacer un estudio acerca de la violencia. Solamente con Foucault, las vías que se pueden abrir para una problematización de la violencia son inmensas. Esto lo hemos analizado solamente de manera panorámica, por ejemplo, desde las perspectivas de Butler y los estudios de la biopolítica.

El objetivo de esta investigación fue plantear una crítica foucaultiana de la violencia utilizando el concepto de problematización del pensamiento tardío de Foucault. Atendiendo a la hipótesis de que es posible delimitar las bases de una crítica foucaultiana de la violencia a partir del concepto de problematización, esta investigación posibilitó mostrar el modo en que se hace posible esbozar los planteamientos generales para establecer un análisis concreto de la violencia bajo los principios foucaultianos.

Lo primero que se logró con esta investigación fue detectar los fundamentos que subyacen a un planteamiento de la postura foucaultiana de la violencia, tomada en cuenta, en particular, desde el periodo “tardío” de Foucault. Esto, justamente, por las vías que quedan abiertas en lo que respecta a la constitución de la subjetividad desde una postura histórica, crítica de los modelos estáticos de la subjetividad, analítica de las diversas relaciones de poder que se realizan y con un especial interés en la relación de sí -objeto de estudio por excelencia de un Foucault interesado en la cuestión de la problematización. Después de mostrar cómo la filosofía de Foucault se encarga de despejar el camino a una concepción de

violencia que no esté entendida bajo los criterios de represión, ni de una teoría fundamental de la violencia; es preciso mostrar que la constitución de la violencia, se genera también desde una matriz histórica, con su respectiva racionalidad. De esta manera, es posible comprender la violencia sin recurrir, tampoco, a los conceptos de legitimidad e ilegitimidad que son propios de los análisis de la violencia encarnados por los modelos políticos del consenso. De esta forma, la filosofía de la violencia de Foucault es eminentemente histórica, porque opera entendiendo la constitución de la subjetividad de manera dinámica, en vez de estática. Los conceptos de relación de poder y dominación, son conceptos que permiten pensar la violencia desde una anulación de las posibilidades del individuo, no desde una represión y, tampoco, desde una ilegalidad; sino desde la imposibilidad de acción que tiene su origen, en repetidas ocasiones, a partir de un modelo de violencia del lenguaje, que, como bien observa Oksala, responde al punto de partida ineludible que hay que tener en cuenta para realizar un análisis de la violencia en términos foucaultianos.

Un segundo paso que fue necesario en el desarrollo de la investigación tuvo que ver con el esclarecimiento del concepto de problematización, tal como lo entiende Foucault principalmente en *El uso de los placeres* y en *Polémica, política y problematización*; el concepto permite acceder a un terreno en que se hace necesario un sondeo de las condiciones históricas que han permitido que una identidad, una conducta y una relación de sí, se han tornado “necesarias” para nosotros. El ejercicio de la problematización, en último término tiene el valor de mostrar la contingencia de las categorías que utilizamos día a día, e iluminar cómo han sido formadas mediante el peso de una tradición que las ha establecido y perpetuado a lo largo del tiempo. Dicho intento por racionalizar y describir el origen racional de nuestras verdades, es probablemente una de las consecuencias más interesantes del planteo de Foucault que, sin embargo, le costarán las críticas tanto de Noam Chomsky, como de Nancy Fraser. A pesar de tales críticas, se vuelve necesario recordar que los planteos de Foucault intentan describir no un estado “neutral” al que se puede apuntar como humanidad, sino asumir que los criterios que nos parecen “neutrales” han sido cristalizados e incorporados a partir de diversas prácticas y han modelado la normalidad y la anormalidad en los sujetos. La problematización, así, se sostiene desde una racionalidad histórica que, a momentos, puede parecer hiperbólica, pero que posee en sí misma un recurso ineludible al modo en que la historia ha conformado lo “admisible” de lo “inadmisible”. De esta forma, el ejercicio de una problematización no es una “reducción”, intenta no solamente observar los problemas que ya han sido constituidos para nuestras subjetividades, sino también, tensionar nuestra relación

problemática con esos objetos de problematización, la problematización en sentido verbal, tiene el interés prístino de causar una “intensificación” en nuestra relación con el objeto problemático que, por así decirlo, está inscrito en nosotros mismos, desde el momento en que adquirimos inteligibilidad como sujetos.

Finalmente, en el tercer apartado de esta investigación, fue necesario analizar el modo en que la problematización supone el intento por hacerse cargo de un impulso hacia una crítica de la violencia, lo que genera el sondeo de nuestras propias verdades, que se asientan desde relaciones de saber y relaciones de poder. Teniendo en cuenta lo recorrido en la parte final de esta investigación, junto al análisis comparativo de los planteamientos de Foucault en relación a las teorías de Girard y Han, podemos afirmar que *Problematizar quiere decir, por lo tanto, hacer genealogía y en última instancia, una “ontología crítica de nosotros mismos”*. Esa ontología es el intento de plantear de manera crítica las vinculaciones que poseemos con las formas de racionalidad que damos por hechas, y que, de alguna u otra manera, pasan desapercibidas para nosotros. En un texto poco comentado titulado *Omnes et singulatim*, Foucault concluye algo similar a esto, afirma que: “El problema principal, cuando la gente intenta racionalizar algo, no consiste en buscar si se adapta o no a los principios de la racionalidad, sino en descubrir cuál es el tipo de racionalidad que utiliza” (Foucault, 2008, p. 97). La experiencia problematizada, analiza las formas de racionalidad en que se inscribe la propia singularidad, y con ello, hace posible los espacios de resistencia o de una transgresión de las relaciones de dominación, no obstante, no puede evitar las relaciones de poder, institucionales y órdenes del discurso; se encuentra necesariamente impregnada del aparato de significaciones que la componen desde el momento en que se pretende una crítica ontológica. El carácter problemático de la experiencia, por lo tanto, implicaría una movilización de sí contra las relaciones de poder que pretenden normalizar formas prácticas de relación que no son naturalmente violentas, sino contingentemente violentas.

Dentro de los estudios foucaultianos, esta investigación se inscribe dentro del espacio de indagación ontológica que queda abierto entre la conformación de una *ética* y la *genealogía de las relaciones de poder* en la obra de Foucault, en el tipo de análisis como el que desarrolla Beatrice Han (2002) y Johanna Oksala (2012). El desarrollo de esta investigación contribuye a aclarar algunas de las interrogantes que podrían plantearse al estudio del concepto de violencia que Foucault; concepto que, como ya hemos visto, solamente desarrolla de manera pasajera. A partir de ello es posible analizar la violencia en aquello que se suele llamar en sociología la “violencia estructural”, en la medida de que Foucault termina emplazando su crítica desde las constituciones que hacen posible la violencia por

medio del análisis de las formas de sujeción. Una de las consecuencias fuertes que se extraen de los planteamientos que hemos desarrollado hasta acá atañen al concepto de violencia entendida como un fenómeno singular, en el “ataque de ira” o en la “brutalidad”, fenómenos que finalmente quedan subsumidos a la revisión del análisis histórico en que emergen. De este modo, con Foucault, la visualización de la violencia nunca puede hacerse de manera aislada. Probablemente, la concepción “anti-cientificista” de la verdad que el autor hereda de Nietzsche, impide pensar en la violencia como un fenómeno aislado, como una explosión, y se posiciona siempre delante el horizonte histórico en que emerge. De este modo, la visualización del concepto de *cuerpo*, por lo tanto, aparece como superficie sobre la que se inscribe la violencia. Ante el dinamismo de la concepción “anti-antropológica” de sujeto que subyace a la filosofía de Foucault, resulta sin duda, un problema establecer de manera efectiva qué cosa es el cuerpo sobre el que se ejerce la violencia. Este es uno de los flancos que quedan abiertos y que requerirían de una profundización de su dimensión histórica mayor después de lo analizado en esta investigación. El modo en que se identifica el concepto de cuerpo que opera, por ejemplo, en los análisis de la violencia del *logos* o la violencia del estado, a partir del análisis de Gros (2012) que hemos visto, todavía merece mayor observación. De la misma forma, el concepto griego de *ethos* que, si bien ha sido analizado provisoriamente, todavía requeriría ser profundizado para mostrar el modo en que una crítica de la violencia es viable de ser “vívida” en lo que respecta al conjunto de estudios acerca de ética dentro de la literatura crítica foucaultiana (Castro, 2008), (Antiènes, 2010).

En términos generales, esta investigación se ha concentrado específicamente en el modo en que una determinada concepción ontológica intenta obtener todas las consecuencias ante el desafío de plantear la cuestión de la violencia. Por lo mismo, es probable que, en términos de plantear la violencia en términos amplios, y desde todas las consecuencias que se permiten extraer de un planteamiento como el de Foucault, esta investigación sea bastante pequeña. La problemática de la ontología supone la observación de aquello que es fundamento de la constitución del sujeto y, con ello, la intención de dar claridad al punto de partida desde donde se puede plantear la tarea de una crítica de la violencia. Foucault afirma: “la clave de la actitud política personal de un filósofo no cabe buscarla en sus ideas, como si de ellas pudiese deducirse, sino en su filosofía como vida en su vida filosófica, en su *Ethos*” (Foucault en Fortanet, 2008, p. 30). Es por esto que la experiencia problematizada en Foucault deviene, siempre, la experiencia de una ética, en cuanto la tarea consiste en una experiencia de distanciamiento de sí, en el planteo y replanteo de las verdades por las cuales nos

reconocemos como sujetos. En el distanciamiento de las propias formas que ha tomado nuestra propia constitución como sujetos se hace posible replantear el modo en que nos relacionamos con las formas de saber y poder que nos han formado, y las formas de saber y poder mediante las cuales conformamos la subjetividad del resto. La problematización del saber y el poder, conduce necesariamente a la tarea inagotable de una crítica de la violencia, y con ello, a la problematización de la relación que establecemos nosotros mismos con esa violencia.

## Bibliografía:

### Obras de Michel Foucault:

Foucault, M. (1979). Nietzsche, la Genealogía, la Historia. En M. Foucault, *Microfísica del poder* (págs. 7-30). Madrid: La Piqueta.

\_\_\_\_\_. (1983). *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in progress. Interview with Paul Ravinow and Hubert Dreyfus*. Berkeley: EW1.

\_\_\_\_\_. (1991a). *Arqueología del saber*. Mexico D.F.: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_. (1991b). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

\_\_\_\_\_. (1999a). ¿Qué es la Ilustración? En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 335-352). Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_. (1999b). Política, polémica y problematización. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_. (1999c) Prefacio a la Transgresión. En M. Foucault, *Obras esenciales I: Entre filosofía y literatura*. Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Còllege de France 1975-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. (2001). El sujeto y el poder. En H. Dreyfus, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

\_\_\_\_\_. (2002). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Argentina.

\_\_\_\_\_. (2003a). *El yo minimalista. Conversaciones con Michel Foucault*. Buenos Aires: La marca.

\_\_\_\_\_. (2003b). *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_. (2008). *Omnes et singulatim. Hacia una crítica de la razón política*. En M. Foucault. *Tecnologías del yo y otros textos afines* (pp. 95-140). Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_. (2009). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France: 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. (2014a). *Del gobierno de los vivos: Curso en el Còllege de France: 1979-1980*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. (2014b). *Obrar mal, decir la verdad: La función de la confesión en la justicia*. Buenos Aires: Siglo XIX.

\_\_\_\_\_. (2018a). *¿Qué es la crítica? seguido de La cultura de sí (Soborna, 1978/ Berkeley, 1983)*. Buenos Aires: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_. (2018b). *Histoire de la sexualité IV: Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard.

### **Bibliografía secundaria:**

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer I: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.

Antiènes, P. (2010). "Decir la actualidad. El trabajo de diagnóstico en Michel Foucault", en F. Gros, *Foucault, el coraje de la verdad* (pp. 13-32). Madrid: Arena Libros.

Arendt, H. (2008). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.

Avelar, I. (2004). *The letter of violence. Essays on narrative, ethics and politics*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Balibar, E. (2005). *Violencia, identidades y civilidad*. Barcelona: Gedisa.

\_\_\_\_\_. (2014). Sujeción y subjetivación. *Política Común. Volumen 6*, s.p.

Barnett, C. (2015). On problematization. *Nonsite.org, Issue #16*, s.p.

Baudrillard, J. (1990). *Seduction*. Montreal: New world perspectives.

- Benjamin, W. (1998). *Iluminaciones IV: Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Santillana.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_.(2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_.(2012). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Castro, E. (2005). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por los temas, conceptos y autores*. Madrid: Universidad Nacional de Quilmes.
- Castro, R. (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile: LOM.
- Chomsky, N. & Foucault, M. (2007). *La naturaleza humana. Justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires: Katz.
- De Beauvoir, S. (2013). *El segundo Sexo*. Buenos Aires: De Bolsillo.
- De Salies, F. (2013). Statut et fonction de la notion de problématisation dans le corpus foucauldien tardif. *Le Philosophoire*, 40, pp. 209-258.
- DeAngelis, P. (2011). "The Logic of violence: Foucault on how power kills", en Eckstrand y Yates. (eds), *Philosophy and the return of violence* (pp. 171-188). Londres: The Continuum International Publishing Group.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*. Buenos Aires: Cactus.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Deutscher, P. (2019). *Crítica de la razón reproductiva. Los futuros de Foucault*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Dussel, E. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo", en E. Dussel, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24-33). Buenos Aires: CLACSO.
- Esposito, R. (2007). *Tercera Persona: Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Fanon, F. (1965). *Los condenados de la tierra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Flynn, T. (1997). *Sartre, Foucault and Historical reason: Toward an existentialist theory of history*. Chicago: The Chicago University Press.
- Fortanet, J. (2008). "Leer a Foucault: Una crítica de la experiencia". *Daimon. Revista de Filosofía*, N° 43., 15-32.
- Fraser, N. (1981). Foucault on modern power: Empirical Insights and Normative Confusions. *PRAXIS International (PRAXIS International)*, issue: 3, pp. 272-287.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Gordon, N. (1999). Foucault's Subject: An Ontological Reading. *Polity*, Vol. 31, No. 3, pp. 395-414.
- Gros, F. (2012). Foucault, philosopher of violence? *Cités 2012/2 (No 50)*, pp. 75-86.
- Han, B. (2002). *Foucault's Critical project: Between the Transcendental and the Historical*. Stanford: Stanford University Press.
- Han, B-C. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_. (2016). *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Hegel, G. W. (2006). *Fenomenología del espíritu*. Pre-textos: Valencia.
- Heidegger, M. (2011). *La historia del ser*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna: Biblioteca internacional Martin Heidegger.
- Howarth, D. (2013). *Poststructuralism and after. Structure, subjectivity and power*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Kant, I. (1998). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Koopman, C. (2013). *Genealogy as critique. Foucault and the problems of modernity*. Bloomington: Indiana University Press.
- Luch, E. J. (2013). Foucault: El libro como experiencia de transformación. *Lo Sguardo - rivista di filosofia*, N°11, pp. 199-211.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y Civilización*. Madrid: Sarpe.

- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF.
- Oksala, J. (2012). *Foucault, politics and violence*. Illinois: Northwestern University Press.
- Paponi, M. S. (1996). *Michel Foucault: Historia, problematización del presente*. Buenos Aires: Biblos.
- Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa.
- Ramirez, J. M. (2006). Bioquímica de la agresión. *Psicopatología clínica, legal y forense Vol. 5*, pp. 43-66.
- Restrepo, E. (2008). Cuestiones de método: eventualización y problematización en Foucault. *Tabula rasa. Bogotá Colombia N°8*, pp. 111-132.
- Roth, M. (1981). "Foucault's "History of the Present". *History and Theory, Vol. 20*, pp. 32-46.
- Tristán, F. (06 de Marzo de 2018). *Unión Obrera*. Obtenido de El Sudamericano: <https://elsudamericano.wordpress.com/2017/03/06/catalogo-de-la-coleccion-socialismo-y-libertad/>
- Wallerstein, I. (2007). *Universalismo Europeo. El discurso del poder*. México D.F.: Siglo XXI.
- X, M. (1991). *Vida y voz de un hombre negro*. Tafalla: Txalaparta.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós.