



Utopía y Praxis Latinoamericana
ISSN: 1315-5216
ISSN: 2477-9555
diazzulay@gmail.com
Universidad del Zulia
Venezuela

Pensar sin muro o Foucault como martillo

ALZURU APONTE, Jonatan

Pensar sin muro o Foucault como martillo

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 26, núm. 92, 2021

Universidad del Zulia, Venezuela

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27968017004>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Pensar sin muro o Foucault como martillo

Think without a wall or Foucault as a hammer

Jonatan ALZURU APONTE
 Universidad Austral de Chile, Chile
 Jalzuru268@gmail.com

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27968017004>

Recepción: 28 Agosto 2020
 Aprobación: 20 Noviembre 2020

RESUMEN:

Consideramos que una de las características de nuestra época es la disolución de las oposiciones, tanto de los espacios donde se relaciona el cuerpo (entre lo privado y lo público) como a propósito de qué es el cuerpo, entre lo masculino y lo femenino. Sin embargo, permanece una oposición desde la revolución francesa: la izquierda y la derecha. Consideramos que una forma nómada para interpelar la legitimidad del poder, diluyendo la oposición, es utilizar una estrategia no ideológica, desarrollada por Foucault para estudiar la locura, la prisión, la sexualidad y al cristianismo.

PALABRAS CLAVE: Foucault, poder, izquierda, derecha, cristianismo.

ABSTRACT:

We consider that one characteristic of our time is the dissolution of oppositions, both the spaces where the body relates (between the private and the public space) and concerning what the body is, between feminine and masculine. Nevertheless, an opposition remains since the French Revolution: the left-wing and the right-wing. We consider that a nomade way to question the legitimacy of power, dissolving the opposition, is by a non-ideological strategy developed by Foucault for studying madness, imprisonment, sexuality and christianity.

KEYWORDS: Foucault, power, left-wing, right-wing, christianity.

EN LO LÍQUIDO HAY UN MURO SÓLIDO

Desde el mundo antiguo hasta la modernidad existían algunos espacios que permanecían, relativamente, estables, quizás hasta la década de los ochenta del siglo XX; entre el espacio privado y el espacio público, entre el espacio de la familia y el espacio social; entre el espacio del ocio y el del trabajo; entre lo cultural y lo útil. Las oposiciones de los espacios empezaron su disolución a raíz de la centralidad de los medios de comunicación y de las relaciones en las plataformas de internet; los espacios se licuaron, para utilizar un lenguaje cercano al de Bauman, con la vertebración de la sociedad por las redes sociales. Tal efecto social, cultural y político se maximizó con la actual pandemia del covid 19, porque las medidas de prevención de la salud pública han tenido un efecto global que condujo a la interacción, casi con exclusividad, de las relaciones, a través de las redes sociales; con independencia de cómo se modifiquen las relaciones sociales en el futuro, lo que podemos graficar en el presente son las disoluciones. Autores han definido esta nueva época de distintas maneras, posmodernidad (Lanz, 2006), modernidad líquida (Bauman, 2003), etc; pero más allá de cómo se denomina la época, lo central que queremos resaltar es la desacralización de las oposiciones antes mencionadas.

Simultáneamente, está en proceso la tendencia a roturar las murallas de la sexualidad; no solo producto de la massmediatización de la sociedad, sino por las acciones de los distintos movimientos sociales LGTB, fundados, pero superando, a las tradiciones de pensamiento feministas y a las teorías de género. Está en trascurso la disolución de la oposición de las manifestaciones del ser con relación a la comprensión de las prácticas sexuales que devenía desde el mundo antiguo y moderno. Incluso en formularios institucionales se ha disuelto la separación-oposición entre lo masculino y lo femenino; quizás la tendencia es a diluir, incluso, la noción misma de género.

En este tiempo desde la juventud, que participa en las redes, hasta cualquier, miembro de la comunidad académica consolidada, podría sostener lo siguiente: “no me preguntes qué soy, porque no soy ni hombre ni mujer, no soy heterosexual ni homosexual”; quien realiza esa locución, la expresa, legítimamente, tanto teórica como en su práctica, al mostrar que la pregunta por el ¿qué es? carece de sentido, porque se inscribe dentro la tradición y la cultura falocrática que condujo a las oposiciones entre lo masculino y lo femenino. En definitiva, la disolución de las oposiciones ontológicas a propósito de qué es el cuerpo y la disolución de las oposiciones sociológicas con respecto al espacio dónde se relaciona el cuerpo, han marcado sustancialmente la época.

Sin embargo, la única oposición que permanece, desde la época de la revolución francesa hasta la actualidad, reside en el campo político, primero con la adscripción a partidos políticos, pero luego con la asunción de pertenencia al territorio: izquierda o derecha. La oposición podemos expresarla, metonímica y contemporáneamente, con la imagen del Muro de Berlín, por lo representativo que fue en su momento. Lo único que queda en pie como única verdad (curiosamente en tiempos de post-verdad), sin ningún tipo de dudas, es la existencia de dicha oposición; “¿de qué lado del muro se ubican?” “¿quiénes están en ese espacio?” “¿quiénes están en el otro?” “¿con quiénes se comparte una misma visión del mundo?” “¿con quiénes no?” “¿a quién se opone?” “¿con quién se solidariza?” Preguntas frecuentes que suelen tener una respuesta precisa en la polis globalizada. Los campos de la izquierda y la derecha permanecen sacralizados en tiempos de disolución. Nada ha cambiado; aún con todas las derivas epistemológicas del siglo XX.

La oposición izquierda-derecha era inexistente desde la antigüedad hasta los albores del mundo moderno. De allí que la oposición no es consustancial con las prácticas políticas, sino con la manera de comprender, entender y ejercer la política en la modernidad; es una manufactura de la fábrica del occidente moderno. Por eso, no es casual que exista un punto concordante, extraterritorial, de ambos espacios, digamos, el clima que los abraza, anida y nutre: el fundamento en la ciencia, de la economía como esqueleto del cuerpo social y la fe en el progreso; bien sea gradual, evolutivo, en un caso o brusco, conservando y superando, a través de la revolución, en el otro.

Las fábricas de las ideologías han sido inmunes a las transformaciones socioculturales, más allá de los intentos teóricos realizados para deslastrarse de los metarrelatos en la década de los ochenta y noventa del siglo pasado, de un lado y del otro. Actualmente, los que participan en la agenda de debates, desde teóricos consagrados, en libros, en revistas, en seminarios, en congresos, hasta las personas comunes, en las redes sociales, se aproximan a los asuntos políticos, a los análisis de las decisiones gubernamentales, de cualquier país, desde un acto confesional, a saber: Declarando en cuál lado del muro se ubican para enunciar sus argumentos y opiniones.

En otras palabras, la manifestación de la lectura de las prácticas o teorías políticas se expresan a partir de una declaración de adscripción a una verdad que tiene un espacio definido, en cualquiera de los lados del muro y tiene un soporte en una tradición de autores, ortodoxos o heterodoxos, pero bien ubicados frente a los otros. El Muro de Berlín permanece en la autocomprensión de lo que somos y de nuestras prácticas: “soy de izquierda”, “soy de derecha”. El muro es el lente para leer las prácticas gubernamentales, las prácticas comunicativas y las acciones sociales de la otredad en el campo de la política: “ella es de derecha”, “aquél es de izquierda”, “es un gobierno de derecha”, “es una gobernante de izquierda”. Igualmente sucede para quienes ejercen el poder, realizan la manifestación de la verdad a propósito del lado al que pertenecen y, en función de ello, establecen sus prácticas: “Lo hago porque soy de izquierda”; “Aquello no se puede hacer porque soy de derecha”.¹

EL MURO, LOS TERRITORIOS Y LA MANIFESTACIÓN DE LA VERDAD

Los que ejercen el poder, realizan una manifestación de verdad: su ubicación espacial con respecto al muro, la tradición doctrinaria que la constituye y en función de ese acto legitiman su ejercicio. La manifestación

de esa verdad, para quien ejerce el poder, configura su subjetividad; se transforman en testigos de la verdad que enuncian. La verdad, el territorio y su tradición, tiene un efecto en el sujeto de tal magnitud, que suelen expresarse como los representantes de esa verdad en el ejercicio del poder.

Los que analizan se aproximan abordando la relación del sujeto gobernante con la verdad, en qué lugar del muro están ubicados y en función de ello, interrogan por el ejercicio de su poder; si es representante o no de esa verdad; si es legítimo o no el ejercicio del poder por la verdad que manifiestan. Interpelación que suele estar acompañada por otra manifestación, no de quien ejerce el poder, sino de aquél quien lo interroga, a qué lado pertenece, dónde está ubicado para la realización de su análisis.

La ubicación de quien interpela el ejercicio del poder tiene un sentido específico, ofrecerle un plano al lector para que ubique en qué lado del muro está su edificio teórico (autores, teorías). La solidez de su postura, se legitimará por el asiento con respecto al muro y por el lugar donde esté ubicado su edificio con respecto a otros edificios que comparten el mismo territorio; aún más, dentro del edificio en qué piso reside, en la planta baja, cerca de los fundamentos o en la terraza superior. La finalidad de su ubicación es darle soporte, consistencia, y coherencia, territorialidad, a su lectura.

De esa manera para quien ejerce el poder y para quien lo interroga, el prerequisite, es la manifestación de la verdad sobre el territorio que ocupa. ¿Por qué es importante la manifestación de la verdad? Porque la confesión del lugar dónde se ubica con respecto al muro y cómo esa ubicación ha ejercido una transformación en él, como sujeto, está asociada a un conjunto de valores morales, a palabras como libertad, igualdad, justicia; palabras que configuran los descriptores sustanciales de la humanidad y la sociedad que debe ser:

la sociedad buena, aquella donde existen sujetos soberanos libres e iguales. De allí que la manifestación de la verdad para quien ejerce el poder no es para revelar lo que estaba oculto; más bien, es el dispositivo que legitima la maquinaria para la conducción moral de los otros; y, para quien interpela, tiene un doble sentido: el de darle consistencia a la estrategia discursiva que tendrá como finalidad legitimar o ilegitimar a quien ejerce el poder y, de manera simultánea, manifestarse como un actor moral, en tanto crítico y juez de las acciones de los otros.

El espacio y su tradición, resumen la comunidad ideal, el estado celestial (valores morales dibujados racionalmente con argumentos, normas, publicidad o proyecciones estadísticas), por el cual se legitima la fuerza para establecer e implementar las estrategias de poder, en lo ordinario, que no solo prohíben y limitan al otro, sino -y quizás sobre todo- tienen el sentido de producir una subjetividad en los gobernados para que deseen la realización del ideal; y será más efectiva la tecnología de poder en la medida que logren la adhesión voluntaria, racional y reproductiva en los otros.

FOUCAULT COMO MARTILLO

Precisamente, las clases de Foucault dictadas entre 1979 y 1980, en el Colegio de Francia, publicadas con el nombre *Del gobierno de los vivos*, abordan el problema de la relación entre la manifestación de la verdad y el ejercicio del poder, a propósito del cristianismo, a partir de los primeros padres de la iglesia hasta el mundo medieval.

Consideramos que la estrategia que utilizó Foucault para abordar el estudio de las relaciones de poder en el cristianismo es una herramienta útil (el martillo), para realizar una lectura de las prácticas políticas, contemporáneamente, de forma desterritorializada; porque el cristianismo como las prácticas políticas tienen como punto en común que la verdad está revelada en los textos. En el caso del cristianismo en el libro sagrado y en el caso de las prácticas políticas en las tradiciones teóricas de izquierda o derecha. La legitimidad del poder está en la revelación de la teoría.

Nuestro objetivo no es exegético en el sentido de mostrar si Foucault utilizó o no su instrumento para roturar el muro, tampoco cómo definía a la izquierda o a la derecha, menos nos interesa su comportamiento político. No es nuestro objetivo, en este contexto, una historia del pensamiento de Foucault²; más bien,

la interpelación se dirige en otra perspectiva, no con relación a qué dijo y cómo lo enunció, sino ¿cuál fue su estrategia, su práctica de investigación para formular sus asuntos? ¿cómo la hizo? ¿cómo utilizar su instrumento para repensar las prácticas políticas actualmente? ¿cuál es su utilidad? El sentido del uso de la teoría como herramienta, de raigambre nietzscheana, alude a lo expresado por Gilles Deleuze:

Eso es, una teoría es exactamente como una caja de herramientas. Ninguna relación con el significante... Es preciso que sirva, que funcione... Si no hay personas para utilizarla, comenzando por el teórico mismo... es que no vale nada, o que el momento no llegó aún. No se vuelve sobre una teoría, se hacen otras, hay otras a hacer. Es curioso que sea un autor que pasa por un puro intelectual, Proust, quien lo haya dicho tan claramente: tratad mi libro como un par de lentes dirigidos hacia el exterior, y bien, si no os sirven tomad otros, encontrad vosotros mismos vuestro aparato que es necesariamente un aparato de combate. (Deleuze, 1980 págs. 79-80)

En la clase del 30 de enero Foucault expone de manera general la temática y la establece, grosso modo, de la siguiente manera:

(...) Primero, relación entre manifestación de verdad y ejercicio del poder; segundo, importancia y necesidad, para ese mismo ejercicio de poder, de una verdad que se manifieste, al menos en alguno de sus aspectos, pero de manera absolutamente indispensable, en la forma de subjetividad, y tercero y último, efecto de la manifestación de esa verdad en la forma de la subjetividad... (Foucault, 2012/2014 pág. 96)

De inmediato advierte que frente al cristianismo la respuesta ideológica, para su aproximación, suele fundamentarse en la siguiente proposición: las personas cuando están más preocupadas por la salvación en otro mundo, son más fáciles de ser gobernadas. Lo que muestra el pensador francés es lo insuficiente de tal tesis para explicar, ¿cómo los papas llegaron a tener un poder de tal magnitud que dirigían a reyes y a príncipes en el mundo medieval? Pero, sobre todo, que ese tipo de explicación no aporta nada al problema que él desea indagar, el por qué existe un vínculo entre la manifestación de la verdad y el ejercicio del poder.

Foucault negará de plano no solo la tesis sino la perspectiva ideológica de abordaje: “Vuelvo una vez más a lo que no he dejado de volver, es decir, al rechazo del análisis en términos de la ideología, la negativa de analizar en términos de ideología el pensamiento, el comportamiento y el saber de los hombres. He insistido muchas veces en ese rechazo del análisis ideológico.” (Foucault, 2012/2014 pág. 97)

La metodología ideológica de análisis la describe a partir de los asuntos que él ha estudiado, por ejemplo, con respecto a la locura, nos dice:

(...) En tanto que un análisis en términos de la ideología habría consistido en preguntarse; habida cuenta de lo que es la locura –posición universalista- habida cuenta de lo que es la naturaleza humana, la esencia del hombre, el hombre no alienado, la libertad del hombre –posición humanista- preguntarse, sobre la base de esas posiciones universalistas y humanistas, a qué motivos y condiciones obedece el sistema de representación que ha llevado a una práctica del encierro a cerca de la cuál sabemos hasta qué punto es alienante y en qué medida es preciso reformarla. En esto habría consistido un estudio, digamos, de tipo ideológico. (Foucault, 2012/2014 pág. 101)

La posición ideológica parte de un territorio y su tradición teórica constitutiva; parte del armazón conceptual; se inicia desde una posición exegética donde existe una iluminación de cuál es el deber ser, porque se tiene conocimiento del qué es; se posee la definición. En el caso de la locura, la estrategia ideológica se inaugura con el estudio de la definición, ¿qué es el hombre?, preguntar por el ser, es interpelar por la esencia; la respuesta: el hombre es un ser libre y, por lo tanto, el deber ser, va de suyo, el hombre no debería estar (ser) enclaustrado; teniendo como base sólida tales teorías, se interpela por lo real, por las prácticas que se realizan en el mundo ordinario; sabiendo que en la práctica encierran a los enfermos y desde ese marco teórico interpelan: ¿cómo es posible, entonces, transformar esa situación?

Por el contrario, la estrategia no ideológica la describe Foucault de la siguiente manera:

(...) En otras palabras, se trataba de no partir de ningún universal que dijera: esta es la locura. Se trataba de no partir de ninguna posición humanista que dijera: esto es la naturaleza humana, esto es la esencia humana,

esto es la libertad humana. Había que tomar la locura como una *x*, y apoderarse de la práctica, de la práctica solo como si no supiéramos nada y procurando no saber nada de lo que es la locura. Y a partir de ahí se trataba de examinar qué tipo de relaciones de conocimiento se fundaban en virtud de esa misma práctica, con sus efectos estructurantes y determinantes en el campo del saber, de la teoría, de la medicina, de la psiquiatría, pero también con sus efectos en la experiencia del propio sujeto en cuanto a la división de razón y sinrazón, de que al sujeto se le considerara o no enfermo. (Foucault, 2012/2014 pág. 102)

Foucault estudiará el encierro en su singularidad histórica, en su contingencia; “(...) contingencia en el sentido de fragilidad, de no necesidad esencial...” (Foucault, 2012/2014 pág. 101) y cómo se tejía esa práctica en un momento determinado. De la misma manera, nos dice el autor, estudió las prácticas jurídicas, los crímenes y sus castigos. Al respecto vuelve a contraponer la práctica ideológica versus su estrategia de investigación; describe la práctica ideológica de la siguiente forma: “De la misma manera, con referencia al crimen y su castigo, el problema no era: habida cuenta de lo que es la delincuencia en nuestra sociedad y de lo que es la naturaleza humana, la esencia humana, ¿es la prisión el medio adecuado y qué mejoras se le pueden hacer?” (Foucault, 2012/2014 pág. 103)

La estrategia del pensador francés, similar a la “teología negativa” (Foucault, 2012/2014 pág. 98), no partió del territorio y su tradición a propósito de lo que es la norma, de lo que significa la violación de la norma o la relevancia de la norma para la humanidad, el deber ser; ni tampoco a propósito de los mecanismos para lograr que se obedezca el deber ser, la norma, en lo social; no partió desde el qué es, en tanto definición para evaluar luego, en lo real, la prisión y sus posibilidades de reforma. Por el contrario, la estrategia no ideológica para Foucault, residía en preguntar lo siguiente:

Ante la evidencia de un encarcelamiento que se da como sanción física... ¿cuál era la singular y frágil y contingente economía de las relaciones de poder que le habían servido de soporte y la habían hecho pasar por aceptable a pesar de su inadecuación a sus objetivos, inadecuación de partida e inadecuación de llegada? En consecuencia, en vez de poner como medida de la prisión y de su reforma posible la delincuencia misma o el hombre mismo, se trataba de ver de qué manera esa práctica de encarcelamiento, esa práctica del castigo en nuestras sociedades, habían modificado por un lado la práctica real de los ilegalismos, pero constituido también un doblete entre sujeto de derecho y hombre criminal... (Foucault, 2012/2014 pág. 103)

Ahora bien, ¿cuál es el problema que quiere abordar Foucault cuando estudia el cristianismo primitivo y cómo se configuró en la edad media? Se trataba de hacer inteligible ¿por qué existía un “(...) vínculo tan profundo entre el ejercicio de poder y la obligación en que se encuentran los individuos de erigirse, en los procedimientos de verdad...en actores esenciales?” (Foucault, 2012/2014 pág. 103) Para abordar la interrogante, se desvincula de los análisis ideológicos, aquellos que se dedican a mostrar que el cristianismo fue un régimen que se fundamentó en un cuerpo doctrinal constituido por unos dogmas de fe, por unas creencias (verdaderas o falsas) que producían unas maneras de actuar. Más bien, centra su atención en aquellas prácticas que obligaban al sujeto a tener una relación consigo mismo, a descubrir sus secretos, a manifestarlos a través de prácticas específicas como acciones que tendrían el efecto de liberarlos.

Lo que estudiará son las prácticas del gobierno moral de los individuos, en su contingencia histórica, que se manifestaban en unas acciones concretas, a través de la confesión. El gobierno moral, como toda relación de poder, para Foucault, “(...) no es esencialmente la de prohibir, sino la de producir; producir placer, en ese momento se puede comprender a la vez cómo podemos obedecer al poder y encontrar en esta obediencia un placer que no es necesariamente masoquista.” (Foucault, 1994/1999 pág. 253) La práctica de la confesión que se institucionalizó en la edad media, no alude a la verdad o a la falsedad de la doctrina; más bien se trata de un acto donde el individuo establece una verdad consigo mismo, “(...) de explorar, y de explorar indefinidamente, en los secretos individuales” (Foucault, 2012/2014 pág. 107), hasta el momento de saberse en falta, saberse manchado y, luego, manifestar esa verdad como el mecanismo de liberación del estado anterior, del momento de la caída, para ello necesitar saber “(...) cómo borrar la tacha y la mancha” (Foucault,

2012/2014 pág. 136). Lo que estudia es la confesión como una de las tecnologías del gobierno de sí y de los otros; como mecanismo productor de subjetividades. Así lo expresa Foucault:

(...) Es de otro régimen de verdad que me gustaría hablar: un régimen definido por la obligación en que se ven los individuos de establecer consigo mismos una relación de conocimiento permanente, la obligación en que están de descubrir en el fondo de sí mismo secretos que se le escapan, la obligación en que están, por último, de manifestar esas verdades secretas e individuales a través de actos que tienen efectos; efectos específicos mucho más allá de los efectos de conocimientos: efectos liberadores. En otras palabras, en el cristianismo hay todo un régimen de verdad que se organiza menos alrededor del acto de verdad como acto de fe que alrededor del acto de verdad como acto de confesión. (Foucault, 2012/2014 pág. 107)

¿Por qué es importante y relevante el estudio de la práctica cristiana de la confesión para Foucault? Por el problema general que él desea explorar en la sociedad, a saber: “(...) ¿cómo se establecieron en nuestra civilización la relaciones entre el gobierno de los hombres, la manifestación de la verdad en la forma de subjetividad y la salvación para todos y cada uno?” (Foucault, 2012/2014 pág. 96) Delimitando el problema general, aún más, el autor se pregunta: “¿Por qué el poder (y en nuestras sociedades sucede así desde hace milenios) exige a los individuos decir no solo ‘aquí estoy, aquí estoy yo, que obedezco’, sino que le exige decir ‘esto es lo que soy yo, que obedezco, esto es lo que soy, esto es lo que vi, esto es lo que hice?’” (Foucault, 2012/2014 pág. 106)

Foucault afirma que la manifestación de la verdad y su relación con el gobierno de los hombres es una práctica milenaria; efectivamente, en las clases dictadas entre 1981 y 1982, publicadas con el nombre de *La hermenéutica del sujeto* (2004), mostró que la práctica de la dirección espiritual y la confesión eran unas de las técnicas del cuidado de sí de la cultura grecorromana. La manifestación de la verdad, a partir de la inquietud, cuidado y conocimiento de sí, la *parrehesia*, tenía como objetivo alcanzar la soberanía individual, para gobernarse y gobernar a los otros bajo el imperativo de la razón. El elemento nuevo, en el cristianismo, es el texto revelado como bisagra entre el régimen de la verdad y el régimen de la fe. Así lo expresa Foucault:

(...) Un rasgo general, un principio fundamental es que el sujeto en tanto tal, tal como se da a sí mismo, no es capaz de verdad. Y no es capaz de verdad salvo si opera, si efectúa en sí mismo una cantidad de operaciones, una cantidad de transformaciones y modificaciones que lo harán capaz de verdad. Creo que ése es un tema fundamental, en el cual en el cristianismo va a encontrar con mucha facilidad, agregándole, desde luego, un nuevo elemento que no aparecía en la antigüedad y que es que, entre las condiciones, se fija la de la relación con el Texto y la fe en un Texto revelado. Cosa que antes, naturalmente, no encontramos. (Foucault, 2001/2004 pág. 189)

En este sentido la confesión cristiana puede leerse como una romanización (helénica) de una práctica judía en la relación con el Libro Sagrado.³ Libro Sagrado, cuya hermenéutica tendrá una doble función en el tiempo, como cuerpo doctrinario de la fe y como fundamento del orden político de las ciudades romanas, a partir de la conversión al cristianismo de Constantino y de quienes tenían el poder económico; el fundamento como orden político lo postula San Agustín, con toda claridad: “La verdadera justicia no existe más que en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo, si es que a tal Patria, nos parece bien llamarla así república, puesto que nadie podrá decir que no es una empresa del pueblo” (San Agustín, 1988 págs. 124-125)

Para mostrar cómo se fue configurando esa doble función, Foucault reconstruirá cómo se fue normando durante siglos la práctica de la confesión y cómo esa práctica estaba articulada de forma fundamental al régimen de la fe y esa fe era normada, regulada, a partir de las interpretaciones que se transformaban en la doctrina sagrada para indicar cómo descifrar el Libro revelado por Dios, acción que, a su vez, servirá de

fundamento para separar los campos entre el saber verdadero y el saber falso (la herejía). Así mostrará cómo hay unas mallas de relaciones, de redes, entre las prácticas de la conducción moral a través de la confesión, como régimen de verdad en la configuración de una subjetividad, con el régimen de la fe y su configuración como saber y éste como fundamento del ejercicio de poder; y, cómo en la fractura del cristianismo, a partir

del protestantismo, la confesión como régimen de la verdad y el régimen de la fe se ligan en el individuo, “(...) hasta la eliminación de la práctica institucional y sacramental de la confesión penitencial..” (Foucault, 2012/2014 pág. 109). Resumamos con sus palabras lo que investiga:

(...) lo que no he querido dejar de analizar, [mostrando] que ese régimen de la verdad, por el cual los hombres quedan atado a la necesidad de manifestarse como objeto de verdad, está ligado a regímenes políticos, jurídicos, etc...

(...) querría captar la articulación entre lo que tradicionalmente llamamos lo político y lo epistemológico. El régimen de saber es el punto donde se articulan un régimen político de obligaciones y coacciones y el régimen de obligaciones y coacciones específicos que es el régimen de la verdad. (Foucault, 2012/2014 pág. 125)

Tal reconstrucción histórica de la práctica de la confesión, para Foucault, se desprendía de aquello que interpelaba, a saber:

(...) en Occidente, ¿cómo se ligaron o se vieron en la necesidad de ligarse lo hombres a manifestaciones muy particulares de verdad, manifestaciones de verdad en las cuales eran justamente ellos mismos quienes debían manifestarse como verdad? ¿cómo llegó el hombre occidental a la obligación de manifestar como verdad lo que él mismo es? (Foucault, 2012/2014 pág. 124)

En un comentario, de pasada, marginal, sin adentrarse en ninguna descripción profunda y sin explicitar en ningún sentido, como un parpadeo en la contemplación de un paisaje, suelta un asunto relevante para los fines de nuestro ensayo; la idea que lanza, quizás de forma descoyuntada, es motivada por la explicación que realiza de las tres matrices morales que caracteriza dentro del mecanismo de la confesión: la elección entre el bien y el mal; la caída en el pecado, como el estado de conciencia del error y el cómo borrar la mancha del alma, que son para el pensador las tres prácticas que configuran las técnicas de cómo “(...) la moral pudo definirse y desarrollarse como arte de la conducción de los individuos...” (Foucault, 2012/2014 pág. 136); allí asoma la posibilidad de utilizar una misma estrategia de análisis para los otros sistemas éticos de Occidente y coloca como ejemplo al marxismo. Citemos la forma cómo desliza la hipótesis:

(...) Y el cristianismo, como moral, funcionó por el sistema de apoyos que había en estos tres modelos fundamentales de los dos caminos, la caída y la mancha. Me parece que los otros sistemas éticos que Occidente pudo producir supondrían un mismo análisis; en fin, lo que quiero decir, es que podríamos encontrar en juego los mismos tres modelos. Después de todo el marxismo es lo mismo. Tenemos la caída, la alienación y la desalienación. Tenemos el modelo de los dos caminos: Mao Tse-Tung. Y tenemos, claro está, el problema de la mancha de quienes se mancharon originalmente y a los que hay que purificar: el estalinismo. Marx, Mao, Stalin, tenemos los tres modelos de los dos caminos, la caída y la mancha. (Foucault, 2012/2014 pág. 136)

Si le unimos a ese comentario, soportados en los estudios de Weber, que existe una estrecha relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, entre cristianismo y moral liberal; además, si consideramos que así como el cristianismo apeló al libro sagrado para fundamentar el poder en el mundo medieval y mutatis mutandi, en la modernidad, los partidos políticos apelaron a sus ideologías (textos) para

legitimar sus relaciones de poder, entonces, nos parece plausible que la estrategia no ideológica desarrollada por Foucault puede ser un instrumento, fundamental, para el abordaje de las prácticas políticas de forma desterritorializada.

Para explicitar, aún más, la estrategia no ideológica, que ha sido el objetivo de nuestro ensayo, nos parece fundamental señalar un conjunto de supuestos básicos con relación a las relaciones de poder que Foucault establece para el desarrollo de su análisis; y les fueron útiles para el abordaje de las prácticas con relación a la locura, a la cárcel, a la sexualidad y, en términos más generales, con el ejercicio del poder moral del cristianismo.

El orden de los supuestos no lo establecemos en función de prioridades teóricas o lógicas, sino más bien, como una forma de comunicarlos, porque todos están interrelacionados, mezclados y entramados, tanto por

la mirada desde dónde se aborda, como la forma de aproximarse. Primero, que: “(...) No es la crítica de las representaciones en términos de la verdad o error, en términos de la verdad o la falsedad, en términos de la ideología o ciencia, de racionalidad o irracionalidad, la que debe servir para definir la legitimidad del poder o denunciar su ilegitimidad.” (Foucault, 2012/2014 pág. 99) Segundo, asumir como premisa metodológica que “(...) ningún poder va de suyo, ningún poder, sea cual fuere, es evidente o inevitable...” (Foucault, 2012/2014 pág. 99) Tercero, que “(...) No hay legitimidad intrínseca en el poder.” Es decir, no hay doctrina que lo justifique; esto significa que “(...) el contrato social es un bluf y la sociedad civil, un cuento para niños, que no hay ningún derecho universal, inmediato y evidente que pueda siempre y en todas partes sostener una relación de poder cualquiera.” (Foucault, 2012/2014 pág. 99) Cuarto, que la “(...) que la función del poder no es esencialmente la de prohibir; sino la de producir, producir placer... cómo podemos obedecer al poder y encontrar en esta obediencia un placer que no es necesariamente masoquista.” (Foucault, 1994/1999 pág. 253) Quinto, considerar las relaciones de poder como “(...) técnicas, es decir, procedimientos que han sido inventados, perfeccionados y que se desarrollan sin cesar.” (Foucault, 1994/1999 pág. 241) Sexto, que todas las “(...) formas de poder son heterogéneas. Así pues, no debemos hablar del poder si queremos hacer un análisis del poder; sino que debemos hablar de poderes e intentar localizarlos en su especificidad histórica y geográfica.” (Foucault, 1994/1999 pág. 239) Y, séptimo, “(...) no hay ningún poder que no se apoye en la contingencia y la fragilidad de una historia...” (Foucault, 2012/2014 pág. 99)

Los supuestos y la estrategia no ideológica configuran el instrumento que conducirían a la configuración de una perspectiva nómada a propósito de la legitimidad o ilegitimidad del ejercicio del poder y se distancia de la perspectiva ideológica que conduce a un edificio teórico. Esta afirmación, también, está soportada en la autocomprensión que Foucault tiene de su trabajo.

Foucault sostiene que sus trabajos son huellas del movimiento. “(...) En consecuencia, nunca hay que leer ese señalamiento como el plano de un edificio permanente” (Foucault, 2012/2014 pág. 98), porque dicha mirada se corresponde con un tipo de trabajo que consistiría “(...) en establecer y fijar el conjunto de las posiciones en las cuales me situaría y cuyo vínculo (el vínculo entre ellas) supuestamente coherente, constituiría un sistema”. Más bien, el esfuerzo foucaultiano reside en “(...) dejar, según el dibujo más inteligible posible, la huella de los movimientos en virtud de los cuales ya no estoy en el lugar donde estaba hace un momento.” (Foucault, 2012/2014 pág. 98) Tal idea la reitera con mayor precisión: “Se trata, lo reitero, del trazado del desplazamiento por el cual mis posiciones teóricas no dejan de cambiar. Después de todo, hay en verdad teologías negativas. Digamos que soy un teórico negativo.” (Foucault, 2012/2014 pág. 98)

Para concluir, entonces, afirmamos que la utilidad de una postura negativa, nómada, cuyo instrumental de aproximación es una estrategia no ideológica, haciéndose cargo de las prácticas de las relaciones de poder, delimitadas históricas y geográficamente, dando cuenta de sus rizomas, reside en que la puesta en cuestión de la legitimidad o ilegitimidad de los ejercicios del poder no está atado a una manifestación de la verdad de carácter ideológica.

NOTAS

- BIBLIOGRAFÍA** ABAUMAN, Z (2003). *Modernidad líquida*. México : FCE.
 DEL BUFALO, E (2015). *Roma: Historias y devenires del individuo*. Caracas : Bid & Co.
 DELEUZE, G (1980). *Los intelectuales y el poder*. Conversación con Michel Foucault. número especial de *L'Arc* (Nº 49, pp. 3-10).
 FOUCAULT, M (1980). *Microfísica del poder*. Madrid : La piqueta. FOUCAULT, M (2012/2014). *El gobierno de los vivos*. Buenos Aires : F.C.E. FOUCAULT, M (1994/1999). *Estética, ética y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós. FOUCAULT, M (2001/2004). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires : F.C.E. LANZ, R (2006). *El discurso político de la posmodernidad*. Caracas : Faces-UCV. SAN AGUSTIN. (1988). *La Ciudad de Dios*. Madrid : Católica.