

Ideología y crítica en Michel Foucault.

Mauro Benente.

Cita:

Mauro Benente (2012). *Ideología y crítica en Michel Foucault*. VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-097/35>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eRxp/prf>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Ideología y crítica en Michel Foucault

Mauro Benente

(CONICET-UBA-UP)

maurobenente@yahoo.com

Resumen

Las referencias de Michel Foucault a la noción de ideología no han sido tan numerosas. Luego de unas pocas líneas dedicadas en la primera de las conferencias de *La verdad y las formas jurídicas*, en una entrevista de 1977 manifestó su incomodidad con el concepto de ideología, entre otras dos razones, por las implicancias, por sus referencias a algo así como una noción clásica de sujeto. Por su lado, el autor francés tematizó sobre la crítica a partir de la apropiación del texto de Kant *¿Qué es la ilustración? Respuesta a una pregunta*, en *¿Qué es la crítica?* (1978), las dos primeras clases del curso de *El gobierno de sí y de los otros* (1983) y en las dos versiones de *¿Qué es la ilustración?* (1984). Lo que me interesa indagar es si al momento de tematizar sobre la crítica Foucault no regresa a una concepción clásica sobre el sujeto.

I- Introducción

El par ideología y crítica en la obra de Foucault, es sin dudas un par difícil de constituir. Esto se debe a varias razones. Una de las dificultades es que Foucault en ningún momento tematizó de modo simultáneo sobre estas dos nociones, por lo cual es menester realizar una labor reconstructiva sobre los presupuestos que lo han llevado a presentar fuertes embates hacia la noción de ideología y, años más tarde, avanzar hacia una conceptualización de la crítica. En esta labor reconstructiva, me interesaría preguntarme por la cuestión del sujeto, indicando que mientras Foucault se desprendía de la noción de ideología suponía un sujeto como efecto de las relaciones de poder-saber, algo que parece dejar de suponer al momento de pensar la crítica.

En primer lugar, presentaré muy superficialmente la primera toma de distancia que Foucault plantea respecto la noción de moderna de sujeto, algo que se advierte en *Las palabras y las cosas*. En segundo lugar, reseñaré muy brevemente entrevistas de los decenios de 1960 y 1970 en las cuales ha utilizado la noción de ideología, en gran parte de los casos sin connotaciones teóricas. Luego sí, presentará los embates de Foucault hacia el concepto de ideología y me detendré en la soberanía del sujeto que, siempre de acuerdo con el autor francés, supone la noción de ideología. En este punto, me interesará destacar que a la vez que Foucault

renegaba de este modo de concebir al sujeto, lo presentaba como un resultado, como un efecto de las relaciones de poder-saber. En particular, en la forma disciplinaria que adquieren las relaciones de poder hacia los siglos XVIII y XIX, el tipo de subjetividad resultante es denominado por Foucault como *cuero dócil*.

II- Un adelanto en *Las palabras y las cosas*

Una de las primeras referencias obligadas sobre la cuestión del sujeto en la obra de Michel Foucault no puede ser otra que la que se encuentra en las últimas líneas de *Las palabras y las cosas*, en las que se lee que “[e]l hombre es una invención que la arqueología de nuestro pensamiento muestra fácilmente su reciente fecha. Y tal vez el fin próximo. Si esas disposiciones llegaran a desaparecer tal como han aparecido, si por algún acontecimiento del cual a lo sumo podemos sentir la posibilidad, pero del cual todavía no conocemos ni la forma ni la promesa, ellas oscilarán, tal como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, - entonces se podría apostar que el hombre se borraría, como en el límite del mar un rostro de arena-” (Foucault, 1966:398). Recordemos que en *Las palabras y las cosas*, una de las apuestas de Foucault fue mostrar que la emergencia de las ciencias humanas se había producido por una mutación epistémica acaecida hacia fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Su trabajo arqueológico de las ciencias humanas, intentaba dar cuenta de aquello que hace posible la emergencia de los saberes, de lo que los estructura, de aquellas reglas que constituyen la formación de los objetos del saber, los sujetos del saber y los conceptos del saber. A estas reglas, que son propias de un momento histórico determinado, Foucault las denomina *episteme*, siendo ésta el objeto de estudio de la *arqueología*.¹

La investigación arqueológica desarrollada por Foucault da cuenta de tres momentos, tres notables discontinuidades en la *episteme* de la cultura occidental: el renacimiento, la época

¹ En el muy citado prefacio de la obra, explica que su proyecto “no sustituye la historia de las ideas o de las ciencias: es más bien un estudio que se esfuerza por encontrar a partir de qué conocimientos y teorías han sido posibles; según qué espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué a priori histórico y en elemento de cuál positividad las ideas han podido aparecer, constituirse las ciencias, las experiencias reflejarse en las filosofías, formarse las racionalidades, para, quizás, desatarse y desaparecer pronto. No será, pues, cuestión de conocimientos descritos en su progreso a la objetividad en la cual nuestra ciencia de hoy, podría finalmente encontrarse; lo que se intentará sacar a la luz, es el campo epistemológico, la *episteme* donde los conocimientos, considerados fuera de todo criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino más bien la de sus condiciones de posibilidad; en ese relato, lo que debe aparecer, son, en el espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas de conocimiento empírico. Más que una historia en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una «arqueología»” (Foucault, 1966:13).

clásica – que se extiende desde mediados del siglo XVII y durante el siglo XVIII-, y la modernidad –cuya aparición data de los inicios del siglo XIX-. Estudia los saberes de cada una de estas tres épocas adoptando como variables de análisis tres campos de objetos: el lenguaje, lo viviente y las riquezas. La *episteme* renacentista, presentada de muy modo breve, está marcada por la *semejanza*, la *episteme* clásica por la *representación*, mientras que la *episteme* moderna por la *historia*. Ya dentro de la *episteme* moderna, y tras dar cuenta del modo en que la reflexión sobre el lenguaje se ha transformado en filología, la historia natural en biología y el análisis de las riquezas en economía, Foucault postula que “en el movimiento profundo de tal mutación arqueológica, el hombre aparece con su posición ambigua de un objeto para un saber y de un sujeto que conoce” (Foucault, 1966:323). Si bien el objetivo del trabajo no es ingresar en los desarrollos de *Las palabras y las cosas*, el punto central que aquí merece ser destacado es que el hombre, el sujeto, es presentado no como el elemento esencial, fundante o instituyente del conocimiento, sino, más bien, como una invención de –o enmarcada en- la *episteme* moderna. De algún modo, “para Foucault no cabe divagar sobre la naturaleza esencial del hombre, su función constituyente o fundamentadora. Se precisa reconocer previamente que el hombre es un dibujo de nuestra configuración epistémica, que representa un determinado momento histórico del pensar donde se anudan sujeto y objeto del saber a una misma figura” (Castro Orellana, 2004:56).

Esta actitud de sospecha sobre la idea de un sujeto fundante, sobre un sujeto que instituye la posibilidad de conocimiento que ya se advierte en *Las palabras y las cosas*, será aquella que funde la actitud de sospecha sobre la noción de *ideología*.

III- Un recorrido sobre la *Ideología* en Foucault

Tal como veremos más adelante, el desarrollo de los problemas que Foucault identifica en la noción de ideología es muy breve. De modo central será en *La verdad y las formas jurídicas* y en una entrevista que le realizaron en 1977 desde donde se suelen trabajar las críticas de Foucault al concepto de ideología. Sin embargo, antes de profundizar en ello, presentaré muy brevemente el modo en que Foucault ha utilizado la palabra ideología en libros, entrevistas y conferencias. Referenciaré algunos trabajos del decenio de 1960, pero me detendré especialmente en referencias de la década de 1970, que es cuando aparecen estos embates a la noción de ideología.

En *El nacimiento de la clínica*, cuando todavía “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” no había sido publicado, Foucault utiliza en algunas ocasiones la noción de ideología,

pero en ninguna de ellas parece aludir a su conceptualización técnica, sino que más bien parece referir a un mero conjunto de ideas o a un tipo de cosmovisión (Foucault, 1963:37, 78, 96, 104). El mismo año de la publicación del citado libro, Foucault participó de un “Debate sobre la novela”, organizado en septiembre por el grupo *Tel quel* y empleó el concepto de ideología, pero aclarando que no lo usaba ni en sentido filosófico ni político (Foucault, 1964:369). Por su lado, en “¿Quién es usted, profesor Foucault?”, una entrevista que le realizaron en 1967 a propósito de la publicación de *Las palabras y las cosas*, también utilizó la noción de ideología, pero nuevamente como sinónimo de una perspectiva filosófica general –en este caso referida a la perspectiva del humanismo– (Foucault, 1967:635-636, 645). En “Entrevista con Michel Foucault”, aparece nuevamente la noción de ideología, en este caso sí con referencia a Althusser, pero no hay mayores desarrollos puesto que es una mención pasajera a propósito de una pregunta por su relación con los trabajos de Althusser, Lacan, Leo Strauss y Barthes y una breve descripción que Foucault ofrece del estructuralismo (Foucault, 1968:681).²

Durante la década de 1970, la noción de ideología aparece sin un sentido técnico y más bien como sinónimo de conjunto de ideas en: la introducción a la edición inglesa de *Las Palabras y las cosas* (Foucault, 1970a:879); una entrevista, también de 1970, titulada “Locura, literatura, sociedad” (Foucault, 1970a:984); “Más allá del bien y del mal”, una entrevista de 1971 (Foucault, 1971:1098, 1099); una mesa redonda mantenida con J.-M. Domenach, J. Donzelot, J. Julliard, P. Meyer, P. Pucheu, P. Thibaud, J.R. Tréanton y P. Virilio, en 1972 (Foucault, 1972d:1205-1206); una entrevista de 1974 titulada “La segunda revolución china” (Foucault, 1974b:1384); *El poder psiquiátrico* (Foucault, 1973-1974:66), el curso dictado entre el 7 de noviembre de 1973 y el 6 de febrero de 1974, “Una muerte inaceptable” un prefacio que escribió para un libro de Cau (Foucault, 1976a:8); *Los anormales*, el curso desarrollado en 1975 (Foucault, 1974-1975:14, 85, 123, 140, 210); una entrevista titulada “Michel Foucault: crímenes y castigos en la URSS y en otros lugares...” (Foucault, 1976c:28); otra entrevista publicada en 1977 bajo el nombre de “Encierro, psiquiatría, prisión” (Foucault, 1977b:337, 338, 345, 349); otra titulada “Diálogo sobre el poder”, mantenida en 1975, pero publicada en 1978 (Foucault, 1978a:476); “Metodología para el conocimiento del mundo: cómo liberarse del marxismo” (Foucault, 1978c:601), una entrevista también publicada en 1978; “El ejército, cuando la tierra

² En la misma entrevista Foucault vuelve a utilizar la palabra ideología, pero en el sentido de conjunto de ideas (Foucault, 1968:684, 686)

tiembla”, el primero de los artículos de Foucault dedicado a la Revolución Iraní (Foucault, 1978e:666); “Teherán: la fe contra el sha” (Foucault, 1978f:688), el tercero de los artículos dedicados a la temática; “El espíritu de un mundo sin espíritu” (Foucault 1979a:744), una entrevista de 1979.

Quizás con algún matiz respecto de los anteriores trabajos y entrevistas, En “Sobre la justicia popular”, una conversación de 1972 Foucault se refiere en numerosas oportunidades a la ideología de la burguesía o de la clase dominante (1972e:1210, 1224, 1230, 1236), en “Volver a la historia”, una conferencia pronunciada en Japón y publicada en 1972, alude en dos oportunidades a la “ideología burguesa” (Foucault, 1972a:1139, 1140) y en “La prisión vista por un filósofo francés”, una entrevista de 1975, se refiere a la “ideología capitalista” (Foucault, 1975c:1594). De todos modos, quizás un matiz más robusto se encuentra en algunas entrevistas en las cuales Foucault parece utilizar la noción de ideología.

III-a. ¿Foucault utiliza la noción de ideología?

Es interesante un empleo de la noción de ideología en una entrevista titulada “El gran encierro” que le realizaron en 1972. Allí le comentaban que cuando miembros de la *Secours rouge* –una organización internacional creada hacia el decenio de 1920 con el objetivo de brindar ayuda a los militantes de izquierda presos en diferentes Estados europeos- repartían en sus marchas los informes del *Grupo de Información sobre las Prisiones* (GIP) en los que se denunciaban las condiciones de detención en las cárceles francesas, la respuesta de los manifestantes no era muy favorable y se escuchaban frases como “¿Hay que construir hoteles cuatro estrellas para esos canallas?”. Ante esto Foucault respondió que había que tener en cuenta, por un lado, que en muchas oportunidades el proletariado mismo era víctima de delincuencia, pero por otro, que el “siglo XIX había practicado su manera específica de represión del proletariado. Diversos derechos políticos le fueron acordados, libertad de reunión, derechos sindicales, pero inversamente, la burguesía obtuvo del proletariado la promesa de una buena conducta política y la renuncia a la rebelión abierta. Las masas populares sólo podían ejercer sus magros derechos ajustándose a las reglas del juego de la clase dominante. De modo que el proletariado ha interiorizado una parte de la ideología burguesa. Esta parte que concierne el uso de la violencia, la insurrección, la delincuencia, el bajo proletariado, los marginales de la sociedad. Hoy se ve un primer recuento, una reconciliación entre una parte del proletariado y la

parte no integrada de la población marginal” (Foucault, 1972b:1170-1171). Se le respondió que muy al contrario de lo que afirmaba, el partido comunista, justamente la parte del proletariado que tiene una conciencia política más desarrollada, parecía distanciarse del bajo proletariado y de los sectores más marginales. Aquí Foucault insistió en que ello era “exacto en un cierto sentido. La ideología hace cada vez más presión sobre la clase obrera. Esta ideología del orden, de la virtud, de la aceptación de las leyes, de lo que es conveniente y de lo que no lo es. Esto es exacto, la ideología está cada vez más interiorizada.” (Foucault, 1972b:1171). Expresiones similares se leen en “A propósito de la prisión de Attica” –una entrevista que le realizaron en abril de 1972 con motivo de su visita a la cárcel neoyorquina de Attica-, cuando sostenía que en Francia, el problema de las prisiones no encuadraba dentro de las luchas proletarias, algo que obedecía a varias razones, una de las cuales era “que el proletariado está, en lo que concierne a la moralidad y a la legalidad, el robo y el crimen, totalmente impregnado por la ideología burguesa” (Foucault, 1974d:1399).

Como contrapunto a lo anterior, si bien el ámbito de análisis es diferente, algunos años más adelante Foucault se refirió a cierta impregnación de valores burgueses en el proletariado, pero aclarando que inutilidad de la noción de ideología. Es así que en “El juego de Michel Foucault”, una entrevista de 1977, Foucault daba cuenta de numerosas estrategias desarrolladas en las primeras décadas del siglo XIX para que los obreros vivieran cerca de las fábricas donde trabajaban –creación de ciudades obreras, sistemas de cajas de ahorro, escolarización de los niños-. Asimismo admitió que la moralización de la clase obrera fue un proyecto de la burguesía, pero las estrategias antes mencionadas no podían explicarse por la ideología de la clase burguesa (Foucault, 1977a:307).

Aunque por momentos parece, no es posible advertir si la noción de ideología ha sido en estos casos utilizada de modo técnico. Con seguridad es posible afirmar será empleada en este sentido técnico en *La verdad y las formas jurídicas* y en otras entrevistas, cuando Foucault brinde algunas referencias críticas sobre la noción.

IV-Los embates de Foucault hacia la noción de ideología. Verdad, Sujeto e Infraestructura.

En noviembre de 1971, Foucault mantuvo un debate televisivo con Noam Chomsky en el que se refirió brevemente a la noción de ideología. Allí planteó que la historia del conocimiento

se había esforzado en obedecer a dos exigencias: a) atribuir cada descubrimiento a alguien, lo que puede relacionarse con la idea de la soberanía de un sujeto de conocimiento; b) desprender a la verdad de la historia. Fue en este marco, todavía sin tintes críticos, que Foucault se refirió al modo en que el marxismo delimitaba, de un lado las nociones de ideología y conciencia y del otro la de ciencia (Foucault, 1974a:1349).³ Por su lado, en el resumen del curso de 1972, “Teoría e instituciones penales”, Foucault indicaba que el curso se inscribía dentro de un proyecto tendiente a analizar la formación de determinados saberes a partir de matrices jurídico-políticas, que le han dado nacimiento pero que también le sirven de soporte. Asimismo, Foucault aclaró que ese proyecto se realizaba bajo la siguiente hipótesis: “las relaciones de poder (con las luchas que las atraviesan o las instituciones que las mantienen) no solamente juegan con respecto al saber un rol de facilitación o de obstáculo; no se satisface con favorecerlo o estimularlo, falsearlo o limitarlo; poder y saber no están ligados el uno al otro por el solo juego de los intereses y las ideologías; el problema no es solamente determinar cómo el poder es subordinado al saber y le hace servir a sus fines o cómo el poder se impone al saber y me impone contenidos y limitaciones ideológicas” (Foucault, 1972f: 1257). En estas tempranas referencias a la noción de ideología, se advierten dos elementos que serán formalizados con tintes críticos en trabajos posteriores: a) la separación entre ideología y ciencia,⁴ b) el ligamen entre saber y poder no pueden explicarse por la noción de ideología.

Ha sido en la serie de conferencias tituladas *La verdad y las formas jurídicas*, dictadas en Río del Janeiro en mayo de 1973 cuando Foucault se ha referido críticamente a la noción de ideología. Allí se proponía indagar el modo en que determinadas prácticas sociales podían hacer emerger nuevos objetos, nuevos sujetos y nuevos sujetos de conocimiento. En particular le interesaba sugerir que el saber sobre el hombre que se despliega a partir del siglo XIX, emergió de prácticas de vigilancia y de control. A partir de ello, se aventuraba en un estudio sobre el análisis de los discursos y determinada relaboración de la teoría del sujeto (Foucault, 1406-1407). De todos modos, en lo que aquí nos interesa, el punto central es que Foucault sitúa la formación de ciertos dominios de saber a partir de relaciones políticas y relaciones de fuerza que se

³ Tal vez sea por esta delimitación tajante entre ciencia e ideología que años más tarde, en “La escena de la filosofía”, una entrevista publicada en julio de 1978, Foucault sostuvo que para analizar las condiciones externas del discurso científico, la noción de ideología resultaba inapropiada (Foucault, 1978b:583).

⁴ En igual sentido. en “Preguntas a Foucault sobre geografía”, una entrevista publicada en 1976, Foucault detecta en algunas de las formas de marxismo contemporáneo el intento de separar la ciencia de la ideología (Foucault, 1976b:29).

desarrollan en la sociedad y es desde aquí que se despliega su distanciamiento con la noción de ideología. De este modo postula que en “los análisis marxistas tradicionales, la ideología es una especie de elemento negativo a través del cual se traduce el hecho que la relación del sujeto con la verdad, o simplemente la relación de conocimiento, es perturbada, oscurecida, velada por las condiciones de existencia, por las relaciones sociales o por las formas políticas que se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento. La ideología es la marca, el estigma de esas condiciones políticas o económicas de existencia sobre un sujeto de conocimiento que, por derecho, debería estar abierto a la verdad” (Foucault, 1974f:1420).⁵ Muy por el contrario a esta aproximación de las relaciones entre condiciones políticas/sujetos de conocimiento/verdad que suponen las aproximaciones que parten de la noción de ideología, Foucault, indica que uno de sus propósitos es mostrar el modo en que “las condiciones políticas, económicas de existencia, no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento, sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento, y entonces, las relaciones de verdad. Solamente puede haber determinados tipos de sujetos de conocimiento, determinados órdenes de verdad, ciertos dominios de saber, a partir de condiciones políticas que son el suelo en donde se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad” (Foucault, 1974f:1420-1421). Tal como se advierte, y como reiterará en otras oportunidades, el nexo de las relaciones de poder no se da con aquello que denominamos ideología, sino con lo que nombramos como saberes o verdades.⁶

Por su parte, fue en una entrevista mantenida en 1977 que Foucault se distanció nuevamente de la noción de ideología. Allí indicó que “[l]a noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, ella está siempre en oposición virtual con algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no es hacer la división de lo que, en un discurso, señala la cientificidad o la veracidad y luego lo que señalaría otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad al interior de discursos que no son, en sí mismos, ni verdaderos ni falsos. El segundo inconveniente es que ella se refiere,

⁵ Foucault vuelve brevemente sobre este punto en la discusión que se llevó a cabo con posterioridad a la quinta conferencia (Foucault, 1974f:1498-1499).

⁶ En una línea bastante similar a este muy citado pasaje de “La verdad y las formas jurídicas”, en “La función política del intelectual”, un breve texto publicado hacia fines de 1976, Foucault se refería a un “régimen” de verdad, según el cual “la «verdad» está ligada circularmente con los sistemas de poder que la producen y la sostienen, y con los efectos de poder que ella induce y que la reconducen” (Foucault, 1976d:114) y aclara que este régimen no debe considerarse ideológico ni superestructural. Asimismo, en el curso “*Hay que defender la sociedad*”, Foucault enumeró una serie de precauciones metodológicas a tener en cuenta para analizar las relaciones de poder, entre las cuales se afirmaba que el ejercicio del poder supone “la formación y la puesta en circulación de un saber, o más bien, de aparatos de saber que no son acompañamientos o edificios ideológicos” (Foucault, 1975-1976:30).

creo, necesariamente a algo como un sujeto. Y, en tercer lugar, la ideología está en posición secundaria en relación a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc.” (Foucault, 1977c:148).⁷

Ahora bien, ya reseñadas estás críticas, tal como lo había adelantado, uno de los elementos que me interesa destacar es aquel que indica que la noción de ideología supone la de sujeto.

Dominique Lecourt ha entendido que al menos en la obra de Louis Althusser, la noción de ideología no supone una categoría de *sujeto* tal como Foucault asevera. Para Lecourt, ideología, en tanto práctica ideológica, es una práctica sin sujeto. Es una práctica que constituye a los individuos como sujetos (Lecourt, 1978: 76). Según entiendo, esto se corresponde perfectamente con aquella que tal vez sea la tesis central de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, según la cual “*toda ideología tiene por función (que la define) «constituir» individuos concretos en sujetos*” (Althusser, 1970: 110).⁸ Entendida de este modo, la ideología no parece suponer una idea moderna de sujeto y la crítica desarrollada por Foucault no sería ajustada. Por su lado, para Warren Montag, el problema central que Foucault detecta en la noción de ideología es la alusión inevitable un sujeto dotado de una conciencia. Warren cita una entrevista de septiembre de 1975 en la cual se le preguntó si se apartaba de las aproximaciones contemporáneas a las cuestiones del cuerpo, y Foucault respondió que se apartaba de la perspectiva marxista y la paramarxista. Se desprendía del marxismo porque, tal como indicaba, no “era de aquellos que intentan acotar los efectos de poder a nivel de la ideología. En efecto me pregunto si, antes de plantear la cuestión de la ideología, no sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos de poder sobre él. Porque lo que me molesta en esos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto cuyo modelo ha sido brindado por la filosofía clásica y que sería dotado de una conciencia de la cual el poder vendría a apoderarse” (Foucault, 1975a:1624). Del mismo modo – aunque en este caso no se trata de una referencia que aporte Montag-, un año antes, en una entrevista titulada “Prisiones y asilos en el mecanismo de poder” y publicada en marzo de 1974, Foucault indicaba que “el poder político no se ejerce exclusivamente por la ideología, como se

⁷ Un año más tarde, En “Precisiones sobre el poder”, una entrevista de 1978 en la cual Foucault respondía (no exclusivamente) a algunas acusaciones vertidas por Massimo Cacciari, recordaba que se lo criticaba por no utilizar la noción de ideología, pero no se lee un nuevo embate a la categoría (Foucault, 1978d:632)

⁸ Bajo otra formulación, páginas más adelante Althusser vuelve sobre la idea según la cual “*toda ideología interpela los individuos concretos en sujetos concretos*, por el funcionamiento de la categoría de sujeto” (Althusser, 1970:113).

tiene el hábito de afirmar en un marxismo un poco simple. El poder político, incluso antes que actuar sobre la ideología, sobre la conciencia de las personas, se ejerce de modo mucho más físico sobre los cuerpos” (Foucault, 1974c:1391).⁹

Sin embargo, parra Montag, estas referencias de Foucault parecen desconocer que, tal como se la presenta en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, la ideología tiene una dimensión material. De algún modo, presentar como correctas estas líneas trazadas por Foucault, sería mantenerse en la lectura habitual que se ha realizado de la obra del autor argelino, que enfatiza sobre la dimensión imaginaria de la ideología, pero al costo de olvidar su plano eminentemente material, siendo, justamente, que esto implica una de los grandes aportes del autor (Montag, 1995:59-60). De acuerdo con la lectura que propone Montag, es importante tener en cuenta que la ideología no es presentada como algo anterior al aparato que éste luego realizaría, sino que la ideología existe *en* el aparato. De este modo se diluye la primacía temporal y causal de la ideología respecto del aparato, lo que indica que también se “elimina cualquier noción de la ideología que suponga que pueda existir por fuera de su forma material” (Montag, 1995:62). En el mismo orden de ideas, así como las ideologías no existen de modo separado a los aparatos, las ideas tampoco preexisten a las acciones sino que existen *en* las acciones. Es teniendo esto en cuenta, y siendo muy cuidadoso en la lectura de Althusser, es que el autor inglés entiende que es válido sostener que cuando aparece la referencia a la conciencia, ella aparece como un sinónimo de comportamiento.¹⁰ En algún sentido, la apuesta teórica del Althusser no fue otra que “demostrar la existencia material de las ideas, las creencias y las conciencias” (Montag, 1995:67).

De lo que se desprende de las lecturas de Lecourt y de Montag, la noción de ideología, al menos tal como se la tematiza en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, no supone una idea de sujeto. Sin embargo, el momento –por decirlo de algún modo- en el cual se presupone algo así como un sujeto no es el momento de la ideología, sino en el de la Verdad. Parece correcto afirmar que si la práctica ideológica constituye a los individuos como sujetos, efectivamente, el sujeto no

⁹ En mucho menor medida esta idea parece estar presente en “Mesa redonda sobre el peritaje psiquiátrico”, donde Foucault ubica a las nociones de peligrosidad y tratamiento dentro del marco de prácticas disciplinarias, y ante la pregunta por qué no inscribirlas dentro de la ideología, Foucault indicó que las disciplinas son un tipo de poder, mientras, creo, sugiere que la ideología no lo es (Foucault, 1974: 1540)

¹⁰ Para postular esta sinonimia entre conciencia y comportamiento, Montag se vale de un pasaje que sin tomar el agregado de 1970, constituye el último párrafo de la obra “pour que la reproduction des rapports de production soit, jusque dans les procès de production et de circulation, assurée, chaque jour, dans la « conscience », c'est-à-dire dans le comportement des individus-sujets" [“para que la reproducción de las relaciones de producción sea, hasta en los procesos de producción y de circulación, asegurada, cada día, en la «conciencia», es decir e el comportamiento de los individuos-sujetos”] (Althusser, 1970:121)

se erige fundante. Sin embargo, en el plano de la verdad, en aquello que sería la contracara de la ideología, sí se supone un sujeto, un sujeto que no se encuentra constituido, justamente a partir de prácticas ideológicas. De algún modo, el núcleo problemático no es otro que la suposición de un tipo de sujeto que haga posible el contacto objetivo de la verdad. De algún modo, el problema es que “La verdad requiere de *el* Sujeto, la verdad requiere del sujeto que se define como *el* garante de la verdad” (Karczmarczyk-Rodríguez, 2011:8).

V- El sujeto como efecto de las relaciones de poder. El cuerpo dócil

Por aquellos años en los cuales Foucault indicaba que uno de los problemas de la noción de ideología radicaba en el presupuesto de un sujeto, es posible afirmar que concebía al sujeto como un efecto de las relaciones de poder. Frente a la soberanía del sujeto, éste es presentado como un resultado de las relaciones de poder disciplinarias que comienzan a configurarse durante los siglos XVIII y XIX. Asimismo, Foucault no planteaba un sujeto a secas como producto de estas relaciones, sino un tipo especial de subjetividad: el cuerpo dócil. En este orden de ideas en *El Poder Psiquiátrico*, el curso dictado entre el 7 de noviembre de 1973 y el 6 de febrero de 1974, indica la emergencia de un poder disciplinario “cuyo efecto no consiste en absoluto en consagrar el poder de alguien, concentrar el poder en un individuo visible y nominado, sino únicamente de producir efecto sobre su blanco, sobre el cuerpo y la persona misma del rey descoronado, que debe ser por ese nuevo poder tornado «dócil y sumiso» [...] el poder disciplinario es un poder discreto, repartido; es un poder que funciona en red y cuya visibilidad no radica más que en la docilidad y la sumisión de aquellos sobre quienes se ejerce en silencio” (Foucault, 1973-1974:23-24). En la misma línea, en el *Vigilar y castigar*, se lee que “[e]stos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que aseguran la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede denominar las «disciplinas»” (Foucault, 1975b:139). Estas técnicas disciplinarias difieren de: a- la esclavitud, ya que no se fundan en una apropiación del cuerpo; b- de la domesticidad, que implica una relación de dominación global y constante establecida bajo la voluntad arbitraria del amo; c- del vasallaje, que atañe más a los productos del trabajo que al cuerpo; d- del ascetismo y la disciplina monástica, que tienden más a asegurar la renuncia que a garantizar la utilidad. El funcionamiento de las disciplina aspira a crear un círculo –vicioso o virtuoso dependiendo desde dónde se lo observe- entre obediencia y utilidad del cuerpo. Aquello que se

constituye no es otra cosa que un trabajo sobre el cuerpo, sus movimientos, sus gestos. “La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos «dóciles». La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye sus mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). (Foucault, 1975b:140). Como afirma Lisa Downing al referirse a uno de los pasajes de *Vigilar y castigar*, “[l]a tesis del capítulo «Cuerpos Dóciles» es que el siglo dieciocho vio el amanecer de la conceptualización del cuerpo como una materia prima capaz de ser esculpida por y para la operación de poder” (Downing, 2008:78)

En algún sentido puede decirse que uno de los efectos de este poder disciplinario es la constitución de una subjetividad dócil y sumisa. En el *Poder Psiquiátrico*, Foucault dice explícitamente que aquello “que podemos llamar individuo no es aquello a lo cual se aferra el poder político; lo que se debe llamar individuo es el efecto producido, el resultado de esa fijación, por las técnicas que les he indicado, del poder político a la singularidad somática” (Foucault, 1973-1974:57). También de modo explícito, en *Vigilar y castigar*, afirma que “[l]a disciplina «fabrica» individuos: es la técnica específica de un poder que se da los individuos a la vez por objetos y por instrumentos de su ejercicio” (Foucault, 1975b:172). De algún modo suele presentarse la emergencia del individuo en el pensamiento y la realidad política europea como el efecto del desarrollo del capitalismo y la reivindicación política de la burguesía, habiendo nacido en este contexto la filosofía jurídica que va desde Thomas Hobbes hasta la Revolución Francesa. No obstante “si bien es verdad que se puede ver efectivamente cierta idea del individuo en el nivel del que que les hablo, también hay que observar la constitución efectiva del individuo a partir de determinada tecnología de poder; y me parece que la disciplina es esa tecnología; propia del poder que nace y se desarrolla a partir de la edad clásica, que aísla y recorta, a partir del juego de los cuerpos, ese elemento, yo creo, históricamente nuevo que se denomina individuo” (Foucault, 1973-1974:59). Algo similar a esto último es posible leer en *Vigilar y castigar*. Allí se recuerda que en general se afirma que la idea de una sociedad conformada por individuos está tomada de la forma jurídica del contrato y del intercambio, algo que parece estar reflejado en gran parte de la teoría política de los siglos XVII y XVIII. “Pero no hay que olvidar que ha existido en la misma época una técnica para construir efectivamente los individuos como elementos correlativos de un poder y de un saber. El individuo, es sin dudas el átomo ficticio de una representación «ideológica» de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esta tecnología específica de poder que se denomina la «disciplina». Hay que cesar de describir

siempre los efectos de poder en términos negativos: él «excluye», él «reprime», él «rechaza», él «censura», él «abstrae», él «enmascara», él «oculta». De hecho el poder produce; produce lo real; produce dominios de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que se puede obtener de él revelan esta producción.” (Foucault, 1975b:195-196).

Si bien es en *El poder psiquiátrico* y en *Vigilar y castigar* donde se insiste de modo más incisivo en pensar al sujeto como un producto de las relaciones de poder disciplinario, en el curso “*Hay que defender la sociedad*”, dictado entre el 7 de enero y el 17 de marzo de 1976, Foucault brindó numerosas precauciones metodológicas para analizar las relaciones de poder, una de las cuales indicaba que no hay que suponer al individuo como un átomo primitivo al que se le aplica el poder ya que “el individuo no es quien está enfrente del poder; él es del poder, creo, uno de sus efectos primeros” (Foucault, 1975-1976:27).¹¹

Tal como se advierte, en paralelo a que Foucault se distanciaba de la noción de ideología por que ella suponía la de sujeto, mostraba que uno de los efectos del poder disciplinario era la subjetividad. A un sujeto fundante oponía un sujeto efecto. Ahora, bien uno de los posibles problemas que traía consigo el desprenderse de la noción de ideología era el de la imposibilidad de la realización de una crítica. Si Foucault no proponía una teoría normativa, si rehusaba de la noción de ideología, ¿cómo realizar un ejercicio crítico? Sin embargo, y quizás de modo algo sorpresivo, en mayo de 1978 Foucault pronunció una conferencia en la *Sociedad Francesa de Filosofía* titulada, justamente, “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)”. De esta conferencia me interesará indagar qué noción de sujeto subyace a lo que allí se postulará como actitud crítica.

VI-¿Quién es el sujeto con actitud crítica?

En las primeras líneas de su presentación, Foucault parece brindar una versión de la crítica como un elemento subordinado a aquello que se dirige, pero luego avanza hacia una concepción más general de la crítica y es así que presentará a “la actitud crítica como virtud en general” (Foucault, 1978g:36). A la par que a partir de los siglos XV y XVI se ha planteado la cuestión crucial de “¿cómo gobernar?” también se ha esbozado la problemática de “¿cómo no ser gobernado?” Sin embargo, no se trata de no ser gobernados en absoluto, sino que se la cuestión apuntaría a “cómo no ser gobernado *de este modo*, por eso, en nombre de esos principios, en vista

¹¹ Como explica Julián Sauquillo, no hay que “analizar el poder en términos de apropiación y de sujeto. Establecer, por el contrario, una visión circular del poder que haga de su detentación una situación provisional. El poder no es una propiedad de los individuos, sino el elemento irreductible que atraviesa los cuerpos” (Sauquillo, 2001:141).

de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de este modo, no para eso, no por ellos” (Foucault, 1978g:38). Es a este arte de no ser gobernado de determinado modo y a determinado precio que Foucault denomina actitud crítica.

Si bien Foucault asume que esta aproximación a la crítica es demasiado genérica, luego sitúa esta generalidad en espacios temporales más precisos: a- al momento en que el gobierno de los hombres transitaba por la autoridad de la Iglesia, no querer ser gobernado de determinado modo implicaba una cierta manera de rechazar la autoridad del magisterio; b- otra forma que adquiere la crítica es no querer ser gobernado porque no se aceptan leyes que se consideran injustas. La forma jurídica de la crítica apuntaría a marcar los límites del arte de gobernar; c- no querer ser gobernado implica también no aceptar como verdadero aquello que la autoridad predica como verdad. De este modo, Foucault indica que “se observa que el foco de la crítica es el conjunto de relaciones que anuda uno a otro, o uno a los otros dos: el poder, la verdad, el sujeto. Y si la gubernamentalización es ese movimiento por el cual se trataba en la realidad misma de una práctica social de sujetar a los individuos a través de esos mecanismos de poder que apelan a una verdad, pues bien, yo diría que la crítica, es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar la verdad por sus efectos de poder y al poder por sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, en una palabra, la política de la verdad” (Foucault, 1978g:39). Sobre esto volveré, pero ante el diagnóstico de un cuerpo dócil como resultado de prácticas disciplinarias, ahora Foucault nos habla de algo así como una “indocilidad reflexiva”.

Es interesante destacar que Foucault compara esta actitud crítica con aquello que Kant entiende como *Aufklärung*, como este coraje para salir de la minoría de edad. En primer lugar es interesante porque, como creo que bien indica Judith Butler, la resistencia a la autoridad es el elemento clave de la concepción que tiene Foucault sobre la Ilustración, aunque ningún autor de lo que clásicamente se los considera “ilustrados” estaría dispuesto a admitir algo así (Butler, 2002:217). De hecho uno podría pensar que en el mismísimo *¿Qué es la Ilustración?*, el propio Kant recomienda la obediencia en plano del uso privado de la razón (Kant, 1979:28-31) y, por otra parte, en “De la relación entre teoría y práctica en el Derecho político (Contra Hobbes)”

niega rotundamente la posibilidad de resistencia a la autoridad política.¹² En segundo lugar esta comparación entre crítica y *Aufklärung* puede revestir interés porque en Kant es posible hallar una idea fuerte de sujeto. Aquél que tiene el coraje para salir de la minoría de edad, es un sujeto dotado de razón, un sujeto fundante del conocimiento, un sujeto que se piensa libre. En la obra de Kant, según entiendo, hay una idea de sujeto bien dibujada. En libros como *Vigilar y castigar*, en *Historia de la sexualidad I* y en cursos como *El poder psiquiátrico* y “*Hay que defender la sociedad*”, Foucault presenta un sujeto como efecto de relaciones de poder de carácter disciplinario. La pregunta es si ese sujeto es capaz de tener una actitud crítica.

Para Butler, uno de los aportes más interesantes de Foucault sobre la *crítica* radica en presentarla como una práctica, con una práctica de la virtud que, tomando la introducción a *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, debe entenderse como transformación de sí mismo que no se realice por o a partir de una obediencia a un mandato externo (Butler, 2002: 215-216). Siempre de acuerdo con la interpretación que propone la autora, de lo que se trata no es de acatar las normas, sino constituir una relación con ellas, de producir una transformación de sí mismo a partir de una relación con las reglas de conducta (Butler, 2002:217-218). La práctica de la crítica implica una no aceptación a determinadas normas, un rechazo a ser gobernado de determinado modo. Ahora bien, “[l]a práctica crítica no emana de la innata libertad del alma, sino que entonces se forma en el crisol de un intercambio particular entre una serie de reglas o preceptos (que ya están ahí) y una estilización de actos (que extiende y reformula esa serie de reglas y preceptos previos). Esta estilización de sí en relación con las reglas es concebida como una “práctica” (Butler, 2002:219). Si bien Butler indica que no es desde la libertad del alma desde donde emana la estilización de la acción, todavía no queda del todo claro cual es esa subjetividad capaz de estilizarse en el marco de ese intercambio de reglas y preceptos dados y actos que uno desarrolla. Aquello que no queda claro, es si esa subjetividad es el cuerpo dócil efecto del poder disciplinario.

Continuando con la mirada que propone Butler, cuando Foucault define la crítica como la autoatribución de interrogar los efectos de poder que conlleva la verdad, y los efectos de verdad

¹² Allí explícitamente sostiene que “el poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es *irresistible*), y no hay comunidad jurídicamente constituida sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior, pues ésta acontecería conforma a una máxima que, universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general” (Kant, 1793:40).

que produce el poder, hay un giro reflexivo.¹³ Pero, justamente, para que este giro se produzca, es menester suponer que estas relaciones de poder-saber con alcanzan a subjetivar en su totalidad al individuo. Es así que, casi al pasar, la autora estadounidense indica que “[l]a crítica se inicia con la suposición de la gubernamentalización y continúa cuando ella fracasa en totalizar al sujeto que trata de conocer y subyugar” (Butler, 2002:222). El punto a resolver es complejo porque la apuesta de Foucault es apelar a una desujeción, a una resistencia, pero sin caer en que su fuente se encuentre alojada en el sujeto de modo fundacional: “¿De dónde viene la resistencia? ¿Puede decirse que es el incremento significativo de alguna libertad humana constreñida por los poderes de la racionalización? Si habla, como lo hace, de una voluntad de *no* ser gobernado, ¿cuál tenemos que entender que es el estatuto de esa voluntad?” (Butler, 2002:223). A estos interrogantes, Foucault brinda una respuesta –justamente una respuesta a propósito de una pregunta del público de la conferencia-, que la propia Butler, cita: “en efecto, yo no pienso que la voluntad de no ser gobernados sea en absoluto algo que se pueda considerar como una aspiración originaria. Pienso que de hecho, la voluntad de no ser gobernado es siempre la voluntad de no ser gobernado así, de este modo, por ellos, a este precio” (Foucault, 1978g:59). Ahora bien, Foucault continúa y afirma que cuando se refería a una voluntad decisoria no se “refería a algo que sería una anarquismo fundamental, que sería como la libertad originaria reactivada absolutamente y, a su fondo, todo gubernamentalización. No lo he dicho, pero eso no quiere decir que lo excluya absolutamente (Foucault, 1978g:59).

Pareciera que estamos en algo así como un amague de Foucault, quien muestra y oculta esta libertad originaria. Para Butler hay aquí un gesto de valentía puesto que se ofrece una pista sobre una libertad original, pero a conciencia de que no es posible dar cuenta de ella (Butler, 2002: 224). Ahora bien, si aquí hay un extraño amague, en “El sujeto y el poder”, publicado en 1982, Foucault hará referencia a individuos libres: “El poder se ejerce únicamente sobre sujetos libres, y solamente en la medida en que son libres” (Foucault, 1982:221). Del mismo modo, dos años más adelante, en “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, Foucault insistió

¹³ En “Dar cuenta de sí mismo”, trabajando sobre una entrevista titulada “Estructuralismo y posestructuralismo”, Butler tematiza nueva mente sobre la reflexividad del sujeto en la obra de Foucault. Es así que se lee que “Foucault se focaliza no solamente en formas de racionalidad sino en el modo en que el sujeto humano aplica esas formas sobre sí mismo, abriendo de este modo la cuestión de cierta reflexividad del sujeto, la forma particular que adopta la reflexividad, y cómo está habilitada gracias al funcionamiento de un modo históricamente específico de racionalidad” (Butler, 2005:119).

en que “[h]ay que remarcar con énfasis que sólo puede haber relaciones de poder en la medida en que los sujetos son libres” (Foucault, 1984:1539).

Si bien en *¿Qué es la crítica?*, Foucault no se refiere explícitamente a la noción de individuo libre, se advierte un movimiento similar al que se detectaba respecto de la noción de ideología. La ideología interpela, *siempre ya*, a los individuos como sujetos. El poder disciplinarios constituye –no *siempre ya* puesto que Foucault no pretende hacer una teoría en sentido sistemático, válida para todo tiempo y lugar- a la subjetividad. En un caso el sujeto es efecto de una práctica ideológica, en el otro el sujeto es efecto de una práctica disciplinaria. Sin embargo, dentro del esquema planteado por Althusser, parecería que el sujeto que accede a la verdad es un sujeto no constituido por prácticas ideológicas. Del mismo modo, el sujeto que ejerce la crítica, aquél que practica una “indocilidad reflexiva”, no parece ser ese cuerpo dócil que resultaba de las prácticas disciplinarias.

Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis (1970). “Idéologie et appareils idéologiques d’État (Notes pour une recherche). *Positions* (1964-1975). Paris: Les éditions sociales, 1976, pp. 67-125.
- BUTLER, Judith (2002) “What is a critique. An essay on Foucault’s virtue”. INGRAM, David (ed.) *The Political*, London: Blackwell, 2002, pp. 212-226.
- (2005) *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo (2004). *Ética para un Rostro de Arena. Michel Foucault y el cuidado de la libertad*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, 2004.
- DOWNING, Lisa (2008), *The Cambridge introduction to Michel Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- FOUCAULT, Michel, (1963). *Naissance de la clinique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.
- (1964) “Débat sur le roman”. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 22, pp. 366-418.
- (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- (1967) “«Qui êtes-vous, professeur Foucault?»”. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 50, pp. 629-648.
- (1968) “Interview avec Michel Foucault”. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 54, pp. 679-690.
- (1970a) “Préface à l’édition anglaise”. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 72, pp. 875-881.
- (1970b) “Folie, littérature, société”. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 82, pp. 972-996.
- (1971) “Par-delà le bien et le mal”. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 98, pp. 1091-1104.

- (1972a) “Revenir à l’histoire”. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 103, pp. 1136-1149.
- (1972b) “Le grand enfermement”. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 105, pp. 1164-1174.
- (1972d) “Table ronde”. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 107, pp. 1184-1207.
- (1972e) “Sur la justice populaire. Débat avec les maos”. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n°108, pp. 1208-1237.
- (1972f) “Théories et institutions pénales”. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 115, pp. 1257-1261.
- (1973-1974) *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France*. 1973-1974, Paris: Gallimard-Seuil, 2003.
- (1974a) “De la nature humaine: justice contre pouvoir” *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 132, pp. 1339-1380.
- (1974b) “«La Seconde Révolution chinoise»”. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 134, pp. 1383-1386.
- (1974c) “Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir”. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 136, pp. 1389-1393.
- (1974d) “À propos de la prison d’Attica”. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 137, pp. 1393-1404.
- (1974e) “Table ronde sur l’expertise psychiatrique.” *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 142, 1532-1543.
- (1974f) “La vérité et les formes juridiques.” *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 139, pp. 1406-1514.
- (1974-1975) *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*. Paris: Gallimard- Le Seuil, 1999.
- (1975a) “Pouvoirs et corps”. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 157, pp. 1622-1628.
- (1975b) *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- (1975c) “La prison vue par un philosophe français”. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, n° 153, pp. 1593-1599.
- (1975-1976) «*Il faut défendre la société*». Paris: Gallimard-Seuil, 1997.
- (1976a) “Une mort innacceptable”. *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, n° 166, pp. 7-9.
- (1976b) “Questions à Michel Foucault sur la géographie”. *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, n° 169, pp. 28-40.
- (1976c) “Michel Foucault: crimes et châtements en U.R.S.S. et ailleurs...” *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, n° 172, pp. 63-74.
- (1976d) “La fonction politique de l’intellectuel”. *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, n° 184, pp. 109-114.
- (1977a) “Le jeu de Michel Foucault”. *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, n° 206, pp. 298-239.
- (1977b) “Enfermement, psychiatrie, prison”. *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, n° 209, pp. 332-360.
- (1977c) “Entretien avec Michel Foucault”. *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, n° 192, pp. 140-160.

- (1978a) "Dialogue sur le pouvoir". *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, n° 221, pp. 464-477).
- (1978b) "La scène de la philosophie". *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, n° 234, pp. 571-595.
- (1978c) "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme". *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, n° 235, pp. 595-618.
- (1978d) "Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques". *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, n° 238, pp. 625- 635.
- (1978e) "L'armée, quand la terre tremble". *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, n° 241, pp. 662-669.
- (1978f) "Téhéran: la foi contre le chah". *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, n° 244, pp. 683-688.
- (1978g) "Qu'est ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*)". *Bulletin de la Société française de Philosophie*, año 84, n°2, 1990, pp. 35-63.
- (1979a) "Le sprit d'un monde sans esprit". *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, n° 259, pp. 743-755.
- (1982) "The Subject and Power". DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.
- (1984) "L'étiologie du souci de soi comme pratique de la liberté" en *Dits et Écrits II*, Paris, Gallimard, 2001, n°356.
- KANT, Immanuel (1973), *Teoría y praxis* (trad. de M.F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo). Madrid: Tecnos, 1193.
- (1979) "¿Qué es la Ilustración?" *Filosofía de la historia*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- KARCZMARCZYK, Pedro Diego, RODRÍGUEZ, Norma Beatriz (2011). Crítica, Ideología y *Aufklärung* según Michel Foucault. *Cad. De Pesq. Interdisc. Em Ci-s. Hum-s.*, Florianópolis, v.12, n.100, jan-jul 2011, pp. 3-20.
- LECOURT, Dominique (1978) "Microfísica o metafísica del poder". TARCUS, Horacio (Comp.), *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires: El cielo por asalto, 1993.
- MONTAG, Warren (1995) "«The Soul is the Prison of the Body»: Althusser and Foucault, 1970-1975. *Yale French Studies*, No. 88, *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading*, 1995, pp. 53-77.
- PÉREZ NAVARRO, Pablo Francisco (2007) "Dos extraños compañeros de cama. La ideología y el poder en Althusser y Foucault". *Tabula rasa*, n° 7, Bogotá, julio-diciembre 2007, pp. 149-177.
- SAUQUILLO, Julián (2001) *Para leer a Foucault*. Madrid: Alianza, 2001.