

Estudios Bolivianos 2



INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANO

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés • La Paz - Bolivia

FOUCAULT: PODER, DISCURSO Y SOFISTICA

Blithz Lozada P.*

PRIMERA PARTE

LA VERDAD DEL SOFISTA

*la práctica del discurso no está disociada del
ejercicio del poder*

Michel Foucault

*...la "plebe" no existe, pero "hay" plebe.
Hay plebe en los cuerpos, en las almas, la hay
en los individuos, en el proletariado, en la
burguesía*

Michel Foucault

INTRODUCCION

La voluntad de verdad manifiesta desde los albores de la filosofía está consubstanciada con una concepción simplista de la ciencia que encubre su rostro. Esta voluntad oculta algo bajo la máscara de la inocente y encantadora noción que establece que la ciencia es el conjunto acumulado de conocimientos verdaderos, sistemáticamente ordenados y jerárquicamente dispuestos, los conocimientos que explican atemporal y absolutamente, la razón de ser de las cosas en su más íntima esencia; esta voluntad, bajo la apuesta por las leyes que justifican causalmente la facticidad del mundo y establecen la idealidad transparente e inmóvil de los conceptos en el "topos ouranos", tiene un críptico secreto. Debajo de la máscara de puridad

* El Lic. Blithz Lozada P. es docente investigador titular del Instituto de Estudios Bolivianos y docente titular de las Carreras de Filosofía, Historia y Ciencias Políticas de la Universidad Mayor de San Andrés.

y candor expresada en la “búsqueda y el amor a la verdad”, habita una furia infernal que se esconde para sorprender y castigar a su presa, la furia que reestablece el orden y el “status quo” según principios de conservatismo, homogeneidad y eliminación de la espontaneidad; la furia que castiga la práctica social de cambio y que restringe el conocimiento, arrojando a las tinieblas de la locura a quien se ha atrevido a modificar su destino, a cuestionar el orden y a pensar por sí mismo.

1. Kant y Foucault

Nada más falso que la caracterización de la teoría de verdad de Foucault como una variación del apriorismo kantiano, es decir, como una variación de esta voluntad occidental de verdad que es, en definitiva, una voluntad de dominio político e ideológico. Que en *La arqueología del saber*, Foucault haya enunciado el concepto del “a priori histórico”, en nada justifica que sus nociones sobre la verdad y la ciencia haya que equipararlas con la aprioridad kantiana de las formas puras de la intuición sensible o con las categorías del entendimiento. Al contrario, él mismo reitera el peligro de emplear tan “salvajes” términos sin los recaudos conceptuales necesarios.

En **primer lugar**, el “a priori” foucaultiano no refiere condiciones estructurales de una conciencia universal, que permitirían a la intersubjetividad absoluta la búsqueda y la validación de la verdad. Al contrario, el “a priori” de Foucault refiere las condiciones históricas que posibilitan y limitan el surgimiento de una práctica discursiva, según la especificidad concreta y temporal que estructura una manera de representar los hechos y los problemas, de hablar sobre las cosas y de conocerlas, de clasificarlas y de llegar a construir una posición “verdadera” sobre ellas.

En **segundo lugar**, el “a priori” de Foucault es esencialmente histórico. Muestra las discontinuidades, las inflexiones, las rupturas y las mutaciones; es el “a priori” que pone en evidencia que, a lo largo de una formación discursiva y su quiebre, se articulan, se enlazan y se adquiere la fuerza cognoscitiva necesaria para constituir una nueva homogeneidad y un nuevo escenario del saber. Por el “a priori histórico” se llega a conformar una **episteme** específica respecto de otras sucesivas o anteriores; por él se establecen las condiciones de ver, pensar, conocer y actuar “científicamente” respecto de la realidad, sin que, desde el punto de vista formal, “epistemes” anteriores sean necesariamente inferiores, superficiales o falsas, respecto de las posteriores. En contraposición a Foucault, el “a priori” kantiano refiere una secuencia evolutiva y lineal que permite apreciar, en el plano de la política y la moral, el avance, el **procursus** y el desarrollo, de una “razón” cada vez más plena, más general, más formal y “racional”, la vacua y fría racionalidad determinante de la acción humana, la razón que muestra lo inocuo de los Estados nacionales, la necesidad de la libertad universal y la ineluctabilidad de la paz perpetua.

En tercer lugar, el "a priori histórico" de Foucault está inmerso en las condicionantes de su propia historicidad, operando como un sistema temporal disperso. Este "a priori" define los sistemas de enunciados para una época, para un contexto, un mundo y una **episteme** específicos...., es la noción que permite entender que todo discurso se da según regularidades específicas, de acuerdo con leyes concretas que lo avalan y que permiten enunciarlo como la verdad sobre los "problemas" de la realidad y de la ciencia de ese momento. El "a priori histórico" determina el archivo teórico, conceptual, procedimental, formativo y transformacional de los enunciados, permitiendo que sobre cada tema se cumplan las funciones enunciativas que se deben satisfacer de acuerdo a la formación discursiva prevaleciente y según las determinaciones del sistema global que delimita la enunciable y funcionamiento de las proposiciones. Por el contrario, el "a priori" kantiano establece su transhistoricidad, su arquitectónica estructural, idéntica y funcional para descubrir, no los saberes ni las condiciones de pensar o hablar según el contexto y la época, sino las condiciones universales, absolutas, necesarias y uniformes de la ciencia.

2. Althusser y Foucault

El eje epistemológico central enunciado por Foucault como **formación discursiva-saber-ciencia** no es una variante de la dicotomía dogmática establecida entre la ideología y la ciencia. Particularmente corresponde analizar al respecto, la noción althusseriana sobre las relaciones entre la ideología, la verdad y el conocimiento científico.

La escolaridad de la concepción estructural y unívoca de la ciencia se evidencia, por ejemplo, en el marxismo althusseriano y en el reduccionismo economicista acremente criticado por Foucault. En efecto, siendo que para Althusser y sus epígonos la ideología obnubila la verdad, encubre las relaciones materialmente existentes, socialmente dadas y económicamente prevalecientes en toda formación social; siendo que la ideología es la falsa conciencia, el conjunto de representaciones y prácticas determinadas por la manipulación del pensamiento, por las fantasías de la realidad y por la manera eficaz y permanente de emplearla multidireccional y ubicuamente por los aparatos ideológicos del Estado, para delimitar la formación de nociones e ideas y para restringir la práctica política; siendo esto así, la razón de la existencia de la ideología, su sentido de ser para Althusser, radica en que, gracias a ella, no se alteran las relaciones productivas, no se cuestiona el **establishment**, no se articulan discursos que reflejen la verdad de la explotación y el dominio; en definitiva, no se inquiere sobre el ejercicio del poder de ciertas clases sobre otras ni se invita a éstas a revolucionar el sistema en contra de aquéllas.

Nada más falso que equiparar esta noción marxista a la correlación conceptual que Foucault establecería respecto de la ciencia y el saber, tomados como un conocimiento verdadero y

necesario en relación a supuestas ciencias “prehistóricas”, en relación a los saberes teñidos de “ideología” y a las “pseudociencias” prremodernas y prerracionales.

La noción marxista reduccionista y la concepción althusseriana de la ciencia, no se homologan a la forma cómo Foucault piensa la misma. Si en Althusser la ideología se desvanece frente a la consistencia y verificabilidad del conocimiento científico, para Foucault, ambos, saber y ciencia, coexisten históricamente, se influyen yuxtaponen, son interactivos, multioperantes y complejos. Mientras que Althusser dice que la ideología es el contenido de la dominación de la conciencia para el mantenimiento de un sistema de opresión, en tanto que la ciencia –léase, “los contenidos del marxismo”–, es sinónimo excluyente de la apreciación objetiva y verdadera de la realidad y, en consecuencia, de la revolución y la liberación; Foucault establece que ni el saber ni la ciencia por sí mismos refieren términos valorativos de relación con el poder, la imbricación con éste es tal, que no es posible pensar los saberes ni las ciencias sino como prácticas sociales. Además, como la dirección de la acción se constituye en realidad efectiva, siempre nueva, siempre rehaciéndose, siempre otra... es en la discontinuidad de la historia, donde el saber y la ciencia se constituyen en las formas eficaces para realizar el poder sobre el pensar y condicionar el actuar del individuo en sociedad, tanto hoy como antes de la modernidad.

3. Platón, Foucault y la sofística

La voluntad de verdad comenzó a adquirir fisonomía y fuerza en el mundo de la filosofía griega. Al respecto, es necesario escindir el pensamiento de Foucault de la tradición platónica. El saber en Platón se realiza en dos planos antitéticos y dicotómicos, planos con contenido valorativo claramente definido:

En **primer lugar**, se da el plano de la apariencia, de la *doxa*, de la opinión. Es el saber superficial, obnubilado, indirecto y esquivo, es el saber de las sombras, de las imágenes frágiles y engañosas, o como diría la conceptualización mecanicista y dogmática del marxismo, el saber de la ideología. Pero, para Platón existe también **otra forma del saber**, correspondiente a otro nivel, ya no vulgar, sino de élite, ya no falso, sino científico, ya no periférico ni indirecto, sino substancial, central y profundo, el saber de la *episteme*, el saber de la verdad, de las formas, las substancias y las esencias... el “saber”... ¡la verdad!; sobre todo, de lo que debe hablarse y sobre lo que hay algo que decir.

Resulta palmario el nexo formal entre la noción platónica del conocimiento y la dicotomía althusseriana de la ideología y de la ciencia; nexo contra el cual, Foucault aplica sus más firmes convicciones y su más poderoso arsenal teórico.

En Foucault es necesario erradicar la voluntad de verdad ínsita en cualquier forma. Desde la voluntad de verdad de descubrir lo esencial, el fundamento de la realidad y la explicación científica de las cosas, según la teoría del mundo de las ideas de Platón, pasando por la voluntad de verdad de descubrir, en la revelación por gracia divina, lo que es el mundo, lo que espera al hombre y a su alma y lo que representa el omnímodo poder de Dios, hasta las formas más alambicadas de la misma voluntad de verdad como simple procedimiento heurístico de develamiento; es decir, la voluntad de verdad manifiesta en formas agresivas o anodinas, representa en todo caso una *catexis* que en el plano del pensamiento, forma al recortar, censura al modelar, educa al restringir. Foucault establece que cualquier *catexis* de toda teoría dogmática, de cualquier ideología holista, de cualquier visión del mundo, filosofía, religión o profesión de creencia, deja advertir la misma pulsión, la misma pretensión, el mismo supuesto de excepción: *todo, excepto lo que yo establezco y digo, no es verdadero*.

Frente a esta voluntad, Foucault expresa la actitud arqueológica como un deseo de saber, el propósito de entender, el intento de explicar, la pulsión por describir, no la verdad, no las esencias, no el fundamento, no el ser, no las leyes, no la ciencia; sino..., simplemente las formas, sus procesos fisiognómicos propios y su fuerza de compulsión a un tipo de praxis. Foucault es un cartógrafo más, entre muchos otros, de los discursos, de los saberes, de las teorías, de las ciencias...

Frente a la transtemporalidad de la verdad, la "arqueología del saber" establece la posible peculiaridad y valor de lo pasajero, la probable constitución de lo dado en el sínfin de rupturas y de inflexiones, en el cúmulo de las diferencias, ...es una probable sincronía de lo desarticulado, de lo inconexo y de lo original, de lo anómico del pensamiento y la acción, lo dudoso, lo sospechoso, las resistencias y el poder del otro como alteridad radical al discurso "verdadero".

En **segundo lugar**, Foucault trata de restituir la verdadera dimensión del saber, su dimensión sofística. Frente a Platón y la grotesca figura de Sócrates, hacia el siglo IV antes de nuestra era, ya se estableció el sentido de existencia del sofista con la traslucidez y cinismo que le es propia:

- a) Frente a las esencias platónicas y el moralismo de Sócrates, los sofistas no creían en la existencia de la verdad eterna, absoluta, incontrovertible y definitiva. Sabían, como Foucault lo sabe, que la verdad es una cuestión histórica, que su sentido y valor son temporales, transitorios y modificables, que como otras prácticas, su prédica da poder porque permite el placer y la creación a quienes la sustentan como tal.
- b) El placer que da la prédica de la verdad no tiene nada que ver con el moralismo de Sócrates. Su búsqueda, en realidad, no existe. Lo único que se logra tras el infinito e

inútil esfuerzo es esta fútil constatación: *No se la alcanza porque no esta en ningún recodo ni en ninguna meta.*

Predicar la verdad, enunciarla y mostrarla es sólo un ardid, es dejar que “discurran” las palabras a través de los alambiques denominados “teorías”, es aseverar un discurso prefabricado según las condiciones de demanda y según los costos permitidos que es posible satisfacer. Así, entre los beneficios que esta prédica otorga, se cuenta el placer del reconocimiento y prestigio, el placer de su empleo para poder convencer, para poder envolver con la palabra..., el placer de seducción del verbo....

- c) Lo creativo de la prédica de la verdad predefinida constituye sólo otra forma de poder. Para quien la elabora, la verdad es instrumento de dominio que puede anticipar una acción práctica específica, tanto en lo político como en lo filosófico. Así, por ejemplo, el discurso filosófico medieval, entre la multiplicidad de reacciones creativas, anticipa, tras la confesión y la culpa, la espera sustantivamente extraterrena, dócil ante lo establecido; de manera similar, la ortodoxia marxista, constriñe a un molde de pensamiento y a una praxis preconicionada estricta.

En la medida que se combinen los elementos de todo discurso y se prevean las reacciones posibles, se realiza una prédica bajo la suposición de que al enunciarla, se está mostrando la verdad, siendo que en realidad sólo se está usando el mecanismo más creativo de condicionamiento, el medio más eficaz de control y de disciplina del pensamiento, el vehículo intrínseco que lleva a los hombre a que su acción, su conducta y sus actitudes, estén previstas y sean neutralizadas, sencillamente porque la plebe del alma y la conciencia carece de liberación.

- d) Los sofistas unen la retórica a la filosofía, saben que no se trata de presentar en el purismo formal lo que alguien podría creer, saben que los recursos estilísticos, los giros del lenguaje, las sutilezas, las metáforas, la perfección de las formas, las simetrías y los adornos, hacen más convincente cualquier contenido. Saben que lo que quieren obtener no apela a la razón porque sencillamente ésta, en su pureza inmaculada, en su universalidad transparente y en su prístina belleza, no existe realmente; saben que lo que importa no es lo que se dice, sino cómo se lo dice, en qué circunstancias se lo hace, bajo qué apariencia lingüística e histriónica, se lo muestra, con qué costo y con qué beneficio esperado, bajo qué condiciones y con qué expectativas. Los sofistas saben que el convencimiento y no el conocimiento, es la finalidad del discurso, saben que lo que se aceptará, se lo hará bajo una condición previa que es necesario trabajar inicialmente: la condición de que quien escucha el discurso, quien es el destinatario del acto verbal, debe, ante todo, estar dispuesto a quedar convencido de que lo que se dice es la verdad.

Pero esta certeza sofisticada no es sólo una técnica retórica, ni siquiera sólo es una teoría de la comunicación o una noción gnoseológica, en realidad, es la convicción de la esencia de todo discurso, que queda así desnudo de toda pretensión de verdad, de todo contenido ennoblecido y substantivo. Así, el discurso encubre una razón de ser secreta que, en cuanto es descubierta, lleva a quien la ve a prevenirlo contra su eficacia de manipulación, lo inmuniza contra su dominio y contra el condicionamiento de la acción y la práctica social; es decir, lo hace un sujeto peligroso para el sistema.

- e) Los sofistas juegan con las palabras, muestran sus inconsistencias y paradojas. Se mofan de la manera cómo popularizan temas, de cómo hacen que se produzcan debates tomados en serio, se discutan problemas y se piensen conceptos. Los sofistas se congratulan sobre cómo tienen ocupados, en lo que ellos quieren, a la élite pensante y política, a lo mejor de la sociedad. Los sofistas saben lo convencional del lenguaje, perciben la arbitrariedad de los términos, la equivocidad de los conceptos, saben las relaciones contingentes que se tejen entre las palabras y las cosas y saben también del poder que se oculta en esas relaciones. Con humor y desprecio, con cinismo y crueldad, evidencian para sí mismos, el sentido de los discursos, la mentira subyacente en toda verdad, la falsedad de todo acto veraz. Conscientes de la inexistencia de la verdad, hacen que el discurso se vea como lo que es; su práctica lo muestra, su actitud lo denuncia...; sin embargo, son preferibles a la hipocresía de Sócrates, al envilecimiento de Platón, al engaño de las formas puras y a la traición de la vieja diosa Filosofía que hizo pensar y desear un objeto inexistente, una meta utópica... un logro ucrónico.
- f) Con los sofistas se descubre la materialidad del lenguaje, se encuentra que todo lenguaje no es sólo un conjunto de términos sobre clases de objetos o singularidades existentes; sino, un conjunto de símbolos, de palabras, es la magia capaz de convencer, el vehículo del poder, es la caja de herramientas para condicionar la acción, el medio para ejercer el dominio, para realizar el poder, alcanzar prestigio, riqueza y todo lo que el sofista espera lograr, todo lo que ostenta, lo que evidencia con frivolidad y elegancia, con elocuencia y vacuidad; precisamente su erudición y su carencia de mensaje, su lábil retórica y su inaprehensible y fugaz contenido, su grandiosidad y su bajeza...

Así, se hace evidente la analogía estructural entre la actitud y las teorías del sofista griego y todo lo que en realidad es Foucault: el que habla sobre discursos sin emitir el único mensaje posible, el que descubre que no existe mensaje alguno sobre el sentido, el ser, la verdad y el todo, quien sabe que todo mensaje sólo enuncia la ausencia de teleología, que todo saber consciente de sí, explicita que nada es intemporalmente verdadero sino en relación a la historia; el filósofo que hace la dura constatación de que no hay edificio de la ciencia, que no existe la ideología superada,

las teorías deleznables ni los conocimientos depurados... Tal, el “saber” de Foucault que se constituye en el único saber que se sabe a sí con veracidad y plausibilidad, el saber del sofista volcado hacia la interioridad de su conciencia y la exterioridad de la política.

4. El saber y las formas discursivas

Siendo que el saber coexiste con la ciencia y con las formaciones discursivas que lo estructuran y le dan consistencia, siendo que sobre el saber articulado en una época específica, en condiciones concretas y bajo ciertas determinaciones, se constituye la homogeneidad del pensamiento, se edifican las teorías científicas y los conocimientos más o menos articulados, es necesario establecer los niveles, los umbrales en los cuales los discursos son, como simples positivities, “saberes” o “ciencia”.

Foucault establece que en toda sociedad, en cualquier momento de su historia, prevalecerá con más o menos rupturas, con más o menos disensiones, con mayor o menor articulación, control y vigencia, una *episteme*; esto es, un conjunto de relaciones que reúne en la época, las prácticas discursivas, las relaciones que esbozan figuras epistemológicas y posibilitan que cierto quehacer se considere científico, el conjunto que valida algunos sistemas estableciendo qué constituye problemas sobre los que se deba preguntar, se deba inquirir respuestas, encontrando regularidades y soluciones. La *episteme* es el conjunto de relaciones que da regularidad a los enunciados, que evidencia en la multiplicidad de discursos, recurrencias y lugares comunes, sitúa las correlaciones, denota los supuestos, las teorías y las definiciones; en fin, es el conjunto de escansiones, desfases y coincidencias que se establecen y se deshacen, el conjunto de juegos de compulsión y de limitación que da especificidad a los umbrales del saber.

En una formación discursiva dada, esto es, en una realidad social en la que prevalecen ciertas formas de pensar y de actuar, según una trama concreta de saberes y ciencia, coexisten, sin jerarquía ni evolución, sin orden ni valor diferencial, discursos, información, teorías y saberes que implican prácticas recurrentes, actitudes sociales, acciones colectivas, reacciones previstas y modos y gestos característicos. Dicha coexistencia, sin embargo, se puede diferenciar, es posible analizarla y criticarla, es posible rastrearla en su génesis, se puede constatar el grado de su eficacia y los límites efectivos que imponen al pensamiento y la acción; en definitiva, es posible advertir sus umbrales de constitución.

En toda formación discursiva existe una multiplicidad de **umbrales de positividad**. Son varias y distintas las posiciones que se pueden adoptar, son muchos los contenidos que se puede enunciar, son distintas las tesis sobre los temas, problemas y recurrencias que se puede defender para tener algo que decir, para tomar alguna posición, para señalar una opinión, precautelar un sentido o difundir un lugar común, un saber difuso y una conciencia colectiva. Pero, si bien esto

admite disensiones, permite contraposiciones y valida oposiciones, existen condiciones de formación de los enunciados, límites de inteligibilidad, variaciones restringidas de opinión, márgenes de lo prohibido, veda de lo ininteligible, incoherente y sospechoso; existe en la multiplicidad de lo diferente, las reglas coercitivas de lo enunciable, las restricciones en relación a la formación de los enunciados tras de lo cual sólo prevalece el control externo del discurso; esto es, la coerción frente a quien no muestra, aun en la diferencia y la "originalidad", una inequívoca voluntad de someterse a las directrices de solución de sólo algunos problemas, temáticas y posiciones posibles, codificadas y establecidas como prácticas reconocidas y permitidas.

En el **umbral de la positividad**, lo que se sabe está limitado a un grupo de objetos, a un conjunto de enunciados, a ciertas actitudes enunciativas, a ciertos juegos de conceptos y a una serie acotada de elecciones teóricas. El saber de la positividad es el saber que confirma las características de la formación discursiva prevaleciente, es el saber de un conjunto de objetos, de un **corpus** de conocimiento, es un sistema que identifica sus partes y constituye una amplitud de posiciones sobre los mismos temas con restringidas variaciones enunciativas posibles; es el saber que trasciende y tiñe con el mismo color de fondo, los textos filosóficos y literarios, la creación artística y la producción intelectual, el conocimiento vulgar y las prácticas "científicas"; en fin, es el saber que la arqueología detecta y anuda en una unidad homogénea y distinta acotada por las discontinuidades y las rupturas que le ponen término.

En el **umbral de la positividad** es posible que se articulen otros umbrales, otros niveles del saber y de la formación discursiva opaca y omnisciente en cualquier sociedad históricamente existente.

En **primer lugar**, es posible que se construya un **umbral de epistemologización**, un umbral en el que el saber no es ubicuo, elástico ni libre; el umbral en el que no sólo se tiene opinión por tener algo que decir, puesto que lo único que se puede decir es repetir lo que ya está predicho; sino, un umbral en el que se puede construir, sometándose a las limitaciones específicas sobre los objetos de los que se permite hablar y asumiéndose las condiciones de verificación de nuevas proposiciones, según las exigencias de normatividad gnoseológica. Es el saber que dice algo nuevo sobre lo que se puede hablar, el saber acotado históricamente en tendencias, corrientes y escuelas en las que puede insertarse y desarrollarse las proposiciones posibles, que, por esto, tienen sentido y valor, se constituyen en nuevos "descubrimientos", en nuevas "hipótesis"; en fin, es el saber de un "nuevo" discurso afincado en lo más viejo de los ruidos cimientos de la formación discursiva que prevalece en esa sociedad.

En el plano de los textos filosóficos y "científicos", este saber adquiere fuerza y reconocimiento, en tanto sea correspondiente al proceso de acumulación y consolidación de la homogeneidad de la **episteme** dada, en tanto el conocimiento que constituye no encuentre las resistencias de la disensión, las rupturas ni las anomalías con la fuerza suficiente para precipitar su propia muerte.

En **segundo lugar**, es posible encontrar en la red de **umbrales de epistemologización** que anuda los escenarios inéditos en los que lo nuevo tiene por alma la vieja fuerza psíquica de la normatividad discursiva y praxeológica, un nuevo umbral, el **umbral de la científicidad**. Acá, los conjuntos de los objetos se hacen más restrictivos, las prácticas más especializadas y las enunciaciones más caracterizadas, tanto por el uso de cierto vocabulario, como por el dominio previo necesario del quehacer “disciplinario”. Los discursos han asimilado de manera plena las leyes de construcción de nuevas proposiciones, han introyectado a su propio estatuto las nociones esenciales, las leyes y las regularidades que, provenientes de discursos formalizados, permiten dar solidez a la propia enunciación, permiten recurrir deductivamente a demostraciones ya efectuadas, a contextos teóricos consistentes, a maneras de comprender y resolver los problemas de la realidad, tal y como se la debe apreciar y representar.

Es recurrente la fundamentación en leyes, en principios, en supuestos, de discursos formalizados, de saberes que han alcanzado el carácter de incuestionables por ser frecuentes y validados por la **episteme** dada. La base de científicidad de un discurso se da en un conjunto de saberes que alcanzaron la formalización, como también en un conjunto de saberes apenas epistemologizados, incluso en un conjunto positivo de saberes de los más diversos órdenes; tal, la base de sustentación de las teorías científicas en el marco de la discontinuidad y la ruptura que limita a la **episteme**, tal también la manera cómo aparece la ciencia bajo el “elemento de una formación discursiva sobre el fondo del saber”.

En el **umbral de la científicidad**, se articulan y consolidan los nexos formales que permiten a la teoría científica trascender este umbral y asentarse en otro, en el **umbral de la formalización**. Si una teoría científica ha especificado el edificio formal que la justifica explicitando los supuestos, principios, postulados y axiomas, si ha delineado claramente cómo, mediante reglas de formación a partir de estos elementos, se contruyen definiciones, conceptos teóricos, nociones y articulados, de los cuales a la vez se puede explicitar la demostración de las tesis y de los enunciados vinculados con la experiencia; entonces el edificio formal se ha realizado... se ha alcanzado el **umbral de la formalización**, aunque esto no signifique que se ha alcanzado la verdad absoluta, sino sólo la verdad que, histórica y contingentemente, está vinculada al conjunto de saberes sobre los cuales se erige toda ciencia.

SEGUNDA PARTE

LA MODERNIDAD Y EL PANOPTISMO

*la prisión es la imagen de la sociedad, su
imagen invertida, una imagen transformada
en amenaza*

Michel Foucault

INTRODUCCION

Aunque no es la inmediata ni la más frecuente forma de expresión del discurso, según las condiciones históricas y epistemológicas de nuestro siglo; todavía hoy, es posible, encontrar en la positividad del saber como texto escrito, el empeño y la voluntad por realizar, en el discurrir del hombre actual, lo que sus impulsos y pulsiones de libertad le constriñen a intentar, en la maraña de exclusiones, limitaciones y control disciplinario que la sociedad moderna ejerce, sistemática y eficazmente, sobre cada una de las contingencias que en ella pueden aflorar. Tal la prevención necesaria para poder leer y apreciar este párrafo, articulado gracias a las palabras explosivas de Foucault.

1. La sociedad omnisciente de hoy

La mayor eficacia operativa alcanzada por el sistema de exclusión que la sociedad omnisciente ejerce hoy contra el individuo, se realiza en el hecho que aquélla dirige una falsa certeza que se activa en la conciencia de éste, permitiendo que crea algo en sí imposible, que pueda pensar con libertad sobre sí mismo y sobre los otros. Tal, la irremediable limitación reflexiva de todo discurso, volcado sobre sí mismo, ... inclusive del discurso de Foucault.

La falsa autoconciencia sobre la individualidad trasunta lo meramente cognoscitivo y se afina en el terreno de la praxis. Cada hombre de hoy, consecuente con su pseudoautoconciencia, desliza subrepticamente en el discurso que articula en primer lugar para sí mismo, y subsidiariamente, para los demás y para la colectividad de su entorno, evidencias claras que muestran que lo que sabe, lo que piensa, lo que hace, y también, lo que no podría saber, ni pensar ni hacer, son sólo las pálidas sombras de las más apropiadas formas de control de toda obra, de toda acción... de toda manera de ser y afirmarse ..., control de toda comprensión que instituye una sociabilización aceptada y reconocida, la comprensión que restringe lo posible a lo que en realidad, es la necesidad de la inclusión.

La idea de una sociedad omnisciente que por el hecho de saber todo lo esencial de la vida, las acciones, los proyectos, las expectativas, las decisiones y sobre todo, de los **pensamientos y los discursos** del hombre de hoy que somos cada uno de nosotros, en nuestra propia facticidad; esta idea por ser constitutiva de un saber social, se hace una entidad sustantivada, la verdadera "opinión pública", el único "sentido común", el criterio de "normalidad" y el "orden" constituido que inhibe porque anatemiza, que restringe porque posibilita, que domestica porque domina...

Tal es la idea de una sociedad que lo sabe todo porque todo lo ve, la idea de una entidad supraindividual censora porque la conciencia colectiva se articula y adquiere solidez de sí misma, sólo en tanto autoriza o reprueba, sólo en tanto permite o castiga: es el saber que en mí se ha interiorizado como una pulsión de dominio, aquella pulsión por la cual, busco que yo también sea parte, que yo también sea miembro, que yo sea incluido..., que sea uno más del conjunto, de alguna clase, de algún estrato, de algún nivel, de acuerdo a mi facticidad y mi ascenso... que yo también merezca ser **mirado** por el invisible rayo "panóptico" del saber de la sociedad que me escudriña y me disciplina, para ser aceptado y acogido.

Foucault expone, en brillantes concepciones y eruditas argumentaciones, la tesis que establece la manera cómo, a partir del siglo XIX, se esbozan los principales rasgos de una idea que obra en la conciencia individual, la idea sustantivada que coacciona, excluye y limita el discurso, la idea de una sociedad "panóptica".

2. La sociedad disciplinaria

Fueron los siglos XVIII y XIX los que, según Foucault, constituyeron la sociedad de hoy como una sociedad disciplinaria. Así, si se considera por ejemplo, el desarrollo de los sistemas penales en Inglaterra y Francia en los siglos referidos, se advierte que muestran una discontinuidad que es necesario remarcar y explicar.

Del castigo en forma tan salvaje y sangrienta, como la que se conoce en la historia de la humanidad como ley penal de Inglaterra, inclusive hasta el siglo XVIII, se siguió un proceso en la conciencia de occidente, que cristalizó, por ejemplo, en el racionalismo jurídico de Beccaria y en la plasmación de la "teoría legalista". A partir del siglo XIX se concibió que el castigo que la **sociedad** infringía a quien delinque es una deuda que la sociedad cobra, en reciprocidad por el daño causado, buscando evitar la reincidencia del reo. Esta racionalidad jurídica instituye que el castigo que la sociedad infringe se subordina a una ley explícita, la cual se aplica exclusivamente en tanto se ha comprobado y evidenciado la infracción del encausado.

La continuidad del modelo de la racionalidad jurídica, sin embargo, no se realizó plenamente y sobre él se impuso el modelo de sociedad "panóptica" de la vida contemporánea, sin que,

sin embargo, dicha imposición represente necesariamente que se haya excluido del todo al modelo anterior.

En el modelo de sociedad racionalmente organizada en su estructura jurídica pronto surgió una noción que habría de constituir el tránsito hacia la sociedad disciplinaria de hoy: la noción de “peligrosidad”, que tan pronto aparece en el siglo XIX, se constituye en el justificativo esencial de ejercicio de una forma de poder, la del siglo XX, que hace que diferentes saberes y disciplinas científicas, como la “criminología” y la “penalidad”, aparezcan sólo como “quehaceres” que pueden, eficaz e indefectiblemente, aislar la peligrosidad, reconocerla, neutralizarla y, finalmente, eliminarla.

Con el surgimiento y difusión de la noción de peligrosidad, no es que el esquema de acción individual se constriñe solamente por el hecho de saber que existe una estructura legal y una administración coercitiva que castiga, no es suficiente que racionalmente se justifique el ser de la represión; ante todo, es necesario que se vigile al sujeto de decisión, voluntad y pensamiento, que se lo vea, que quienes deban hacerlo se conviertan en una entidad supraindividual, encargada de registrar cualquier síntoma, percibir cualquier manifestación, marcar cualquier indicio que haga de las personas, sus pensamientos y sus acciones, sospechosas de gestar en sí mismos peligros sociales e incordios indeseables a la tan apreciada armonía del todo social. Frente al frío y racional legalismo de la pena, se yergue con mayor fuerza y con una omnipresencia hasta antes inédita, la sociedad que disciplina, previene, corrige y normaliza, cuando no castiga y aísla, la sociedad “panóptica” de hoy que lo sabe todo y lo ve todo de cada quien.

El control que la sociedad “panóptica” ejerce sobre las personas no se expresa solamente en una vigilancia insoportablemente evidente, no se concreta sólo en una presencia permanentemente repudiable. El panoptismo es también más sutil y más eficaz, es la autoconciencia que se limita reflejada en la prevención que la opinión de los otros me ocasiona, es el pesado conjunto de condicionamientos que debo obedecer si no quiero convulsionar la existencia y las tradiciones de mi entorno, es el atiborrado y la innumerable trama de cabos que cada institución representa y establece mediante las reglas de juego, la normatividad de asociación y las condiciones de permanencia en cualquier grupo, además de los procesos que cualquier entidad colectiva fija para otorgar lo que ofrece y de las reglas que permiten que yo sea con los otros.

El control que el individuo de la sociedad disciplinaria internaliza, es el control que asume desde la corrección institucional que ensambla su propio ser. El panoptismo se consubstancializa en la formación de nuevos sujetos sociales mediante la estandarización del pensamiento, la recurrencia de valores, la prevalencia de estereotipos, la normalización de patologías, la adecuación de desvaríos y, sólo en último término, mediante la validación de una mirada unidireccional y unidimensional que sólo ella pueda constatar la falta y autorizar la pena.

El individuo de la sociedad disciplinaria de hoy es excluido de posibles "malas e indeseables" conductas desde niño, en la escuela, la familia y la iglesia. En la escuela se le prohíbe hablar y pensar sobre ciertas temáticas, se le homogeneiza con actitudes recurrentes e impersonales, se lo disciplina a fuerza de evaluarlo, se lo motiva a condición de premiarlo y de garantizarle un reconocimiento y un *status* futuro consolidado. En fin, toda virtualidad de los individuos es tratada con el mayor y más eficaz despliegue de poder que excluye y anatemiza lo anómico, del poder que modela, un poder no judicial que reprime y, sin embargo, coacciona tan sutilmente como plausibles y necesarios son sus mejores resultados.

En la familia se disciplina el cuerpo, se establece el principio de realidad y se explicita el significado de autoridad para toda conducta observada y observable. En ella se fijan las formas "standard" de expresión de la individualidad y las maneras de exteriorizar los sentimientos y la afectividad, dicha fijación, sin embargo, sólo puede darse al precio de establecerse una cadena de limitaciones, precisamente, de aquellas maneras no reconocidas ni valoradas que expresan a cada uno, a su individualidad y a su espontaneidad..., que le dan solidez a su mismidad.

Mis propios límites me hacen un individuo más, un anillo encadenado a los suyos que son ustedes, un grillete más entre tantos, los vuestros y los míos, un eslabón que sin embargo, no es, ni debe serlo al menos, dejado, desconocido, criticado, vilipendiado ni repudiado por el "nosotros" que representa la familia, el grupo, la escuela, la secta, la escuela y como imagen figurativa, la sociedad y la cultura. Porque somos parte de la cadena, cada uno de nosotros sabe en qué consiste una conducta reprochable, una escansión de la libertad y lo peligroso de la autenticidad; somos los eslabones que sabemos cómo corregir las desviaciones cuando se presentan, cómo normalizar las patologías, como "educar" las inclinaciones y desviaciones, nosotros somos los dueños de la verdadera ortopedia que encadena para enrectar.

La Iglesia y, en general, toda institución de confesión, de penitencia y esperanza, representa la manera cómo se logra la trascendencia, cómo se educa el instinto, cómo se cohiben los propios impulsos, cómo se reprime la individualidad y se realiza lo "bueno" imperecedero, lo "justo" intemporal, lo "bello" incontrovertible, lo "verdadero" teórica, doctrinal o ideológicamente. Las instituciones de saber trascendente, mientras "ven" al individuo que se confiesa culpable y pecador, lo forman y, mientras lo forman, logran, en la medida que su conducta así lo evidencia, lo que de él se espera. Así se realiza doblemente el "panoptismo".

Los mecanismos de duda, los síntomas de escepticismo, las conductas observables, el incumplimiento ritual o, peor aún, el saber que asalta la incommovible firmeza del dogma, los argumentos que son contraejemplo de la casuística doctrinaria, las herejías y la heterodoxia, pronto se ponen al descubierto, se los minimiza con el saber que mata y se los codifica en la experiencia histórica del grupo, la experiencia para dominar mejor la conciencia irreverente

de los hombres. Ante estas evidencias, ante estas pulsiones obsecadas de la conciencia, se reactivan los mecanismos de escolarización de la teoría, que fácilmente son reajustables y verificables. Aunque sean lo más elástico posible, en las más disímiles condiciones, se consolidan como sustantivos; en tanto se ha reafirmado el hecho de verlo todo y saberlo todo, precisamente por la eficacia de tal saber, la eficacia del saber que se perpetúa en el todo social, al tiempo que se reajusta y se acomoda.

3. El panoptismo

El panoptismo adquiere fisonomía menos sutil cuando los mecanismos de control de la sociedad deben ver ya no para formar, sino para *re-formar*, cuando los intentos de disciplinar el cuerpo, la conciencia y la voluntad han mostrado su debilidad y deficiencia; cuando todo intento de ajustar a los individuos a los moldes ha fallado y se ha precipitado el delito, la locura, la falta, la transgresión y la crisis, otra institucionalidad entra en escena...

En este caso son las instituciones psicológicas, médicas, psiquiátricas y criminológicas las que adquieren relevancia mediante la concentración de los mil ojos que me ven cuando me forman, en los dos que obligan al reformarme. En estas instituciones se acumula la fuerza de los cientos de "hombres libres" que me enseñaron "con su vida y ejemplo", casi desaprehensivamente, en sólo cuatro o diez funcionarios que me obligan a beber, a comer, a estar, a pensar, a decir, a ser... lo que según ellos **debo hacer**. Que se constriña la conducta, sin embargo, es necesario porque representa lo que se supone es condición de mi "curación", de mi "normalización", de mi "mantenimiento"-psíquico, mental o corporal-, como hombre-máquina que soy ante ellos, para seguir siendo lo que los demás esperan que sea porque saben lo que no puedo ser, para seguir "funcionando" según lo que se espera de mí y según lo que saben que no puedo "hacer" estando fuera de los límites que el propio recinto marca, los límites de la exclusión que cada institucionalidad erige.

Foucault entiende que la reclusión es común a todas las instituciones de control de la sociedad de hoy, variando sólo en relación al tiempo y la calidad de los internos. Es formalmente lo mismo que sean cientos de adolescentes en un reformatorio o algunas docenas de niñas en una escuela privada exclusiva, algunos criminales en un recinto de alta seguridad, o ciertos locos peligrosos en un hospital psiquiátrico público, inclusive, es lo mismo si se trata de miles de mujeres trabajando durante ocho horas en una fábrica; todos cumplen, todos se someten, todos quedan restringidos, en un tiempo claramente discreto, a las reglas de la institución, a la norma y al control del tiempo de la individualidad.

Al margen de las prerrogativas, derechos y posibilidades, en toda institución de control y disciplina, en las condiciones que sea, permanecen sus "huéspedes", por la razón que sea, el tiempo que fuera y en las condiciones más disímiles, sujetos a la normatividad interna, según

el panoptismo que es propio de la institución de la que se trate. De manera general, es posible describir el panoptismo de la sociedad disciplinaria de hoy día, en distintos niveles:

4. Vigilancia y panoptismo personalizado

No es sino un “yo” el que es objeto singular de control. Los recintos correspondientes a tales instituciones realizan una “arquitectura de vigilancia”.

- 1º **En las instituciones de re-formación:** Se halla un sujeto específico y personalizado que me ve, es el vigilante de la prisión o el personal médico autorizado de la institución psiquiátrica. Saben todo sobre mí, saben lo que puedo y no puedo hacer, infieren lo que debo sentir, experimentan sobre mis reacciones y me disciplinan a fuerza de evidenciarme su poder de coacción o mediante la curiosa complicidad que surge como ridícula paradoja de ejercicio elástico de una relación de poder que no se puede cuestionar y de un dominio tanto más inveterado cuanto mayor es el tiempo del encierro.
- 2º **En las instituciones de formación:** Se halla como un sujeto funcional, alguien que ejerce sobre mí y sobre mis iguales un asedio que rebosa el tiempo real de vigilancia. Puede escudriñar en mi interior, puede convencerme para que confiese, arrebatarme mi privacidad, hiere mi personalidad, trasunta mi vida y conquista mi alma. En su forma más patética, estas acciones las realizan los maestros y los padres -la casa y la familia son también instituciones de reclusión-. De manera más sutil, lo que se denomina instituciones “educativas” y “civiles”, como el matrimonio, la universidad, el partido político, el psicoanalista, el amigo, el club y el consejero, me forman, me normalizan, me condicionan, me hacen “apto” para vivir en sociedad.
- 3º **En las instituciones de trabajo:** También acá existe alguien que mantiene el orden y el equilibrio social porque vigila, porque me ve personalmente insidiosamente, persistente e ininterrumpidamente, alguien que registra mi puntualidad y mi productividad, alguien que verifica mi vestimenta, que constata mis distracciones y sanciona mis incumplimientos, alguien que me gratifica semanal o mensualmente, ante quien sólo en ese momento reconozco que debe estar ahí; alguien que evita que esté en algo distinto que mi trabajo, que tenga contacto con lo que es extraño a mi ocupación, alguien que gobierna mi vida porque sabe lo que hago: es él, el celador, el capataz, el director, el jefe... otro como yo...

La arquitectura de la vigilancia es la arquitectura de la ausencia de sombras para un foco. Esté donde esté, vaya a donde vaya, tan hondo debe calar la conciencia de sentirme vigilado, que alguien, concretamente tú, el maestro, el cónyuge, el confidente, el director o el enfermero, saben lo que hago, infieren lo que siento, deducen lo que quiero.

Ni de mí ante mí mismo, ni de mí ante los demás, existe un resquicio ensombrecido, existe un acontecimiento de mi vida que no pueda explicarse, someterse a la sonda inquisitorial del especialista y de ella obtener la explicación, natural, "normal" y "corriente" que necesito. Soy de principio a fin y de una sola pieza, toda transparencia, toda honestidad, absoluta sinceridad. Me he convertido en el foco de una distribución espacial que me ha sustentado, en especial en aquellos momentos en los cuales mi saber sobre mí mismo inquiera más de lo debido y quiere más de lo posible.

5. Espectáculo y panoptismo impersonal

El objeto de control es una contingencia particular, alguien que puede mostrarse siendo lo que no debe. La arquitectura de las instituciones respectivas es una arquitectura de espectáculo.

- 1º **En los espacios de cuidado.** Se trata de proteger contra un posible desadaptado, contra un delincuente o un malentendido aquello que es lo que se sabe que vale, lo que se sabe que importa, lo que no puede ser transgredido, lo no puede ser ollado, lo no puede ser tocado, disfrutado, ni sentido, lo que es privado porque es "de otro".
- 2º **En los espacios habituales.** Se vigila contra lo que puede ser anormal, contra lo que es anómico y patológico; se trata de registrar una conducta indecorosa, de señalar faltas a la moral pública, de caracterizar conductas obscenas, exhibicionismo, travestismo, homosexualidad, locura, manías, fobias, neurosis, etc... etc...
- 3º **En los sucesos compensatorios.** Se establecen eventos, acontecimientos, circunstancias y hechos en los cuales se preve conductas que compensen el sentimiento que abruma por la conciencia de que el control existe y pesa. Se vigila en estos casos, no los excesos, no las ocurrencias, lo atípico y curioso, que se preve y estimula -y que termina haciéndose estereotípico-, sino las ausencias, las conductas que evidencian desprecio, minusvalía, las decisiones que aislan a los individuos, los hacen "extraños", los convierte en "antisociales" y "casos patológicos". Tampoco acá se inquiera en la vigilancia, sólo se espera a constatar ausencias.
- 4º **En el tiempo libre.** Una característica esencial del siglo XX es la forma cómo se controla, por la oferta indiscriminada y amplia de servicios, opciones, ventajas, consumo, ocupación, diversión, estímulos, ventas, viajes, ahorro, crédito, etc., el uso del tiempo libre. Si algo caracteriza este siglo es la forma cómo desde el obrero industrial hasta el más notable yuppi, tienen infinidad de opciones para ocupar su tiempo no productivo, es decir, para hacer que su tiempo libre sirva a la producción. Tales las instituciones de secuestro que hurtan la libertad inclusive fuera del personal y atenazado control en el puesto de trabajo, las instituciones que son otro dispositivo

más de vigilar para producir, impersonal, silenciosa y eficazmente, en la penumbra de las sombras de un anonimato que sólo existe a precio de ser igual: otra alma más secuestrada y perdida.

La arquitectura del espectáculo es la disposición para la espera. Se espera la transgresión para denunciarla, el delito para reprimirlo, se ve antes de que suceda lo que se espera que suceda para que no vuelva a suceder -al menos con los mismos actores-. Lo que hace que todo sea visible ya no es la ausencia de sombras, sino la ausencia de luz. Inclusive en el recodo más encubierto, en la lejanía más insondable, en el lugar hasta donde la luz se resiste a llegar, accede el rayo de la vigilancia impersonal, aquél que con presteza y de manera inequívoca denunciará al culpable, develará la identidad, mostrará al hombre, el rayo de la inquisición que desnuda.

Mi ser ante los otros, con los otros, igual a los otros, se limita a la homogeneidad, a lo esperado, a lo normal. Ni en el lugar más cercano e iluminado, ni en el más lejano y oscuro puede encontrar un remanso de privacidad. Las formas de acceder a todo, de saberlo todo, de descubrirlo todo, han hecho que pierda la ingenuidad de que mi propia conciencia me pertenece. Sencillamente es ya de otro y, por tanto, mi acción es también la que otro piensa y decide... por mí y para mí.

6. El poder del panoptismo

Si el control ofrece una plus-ganancia, entonces existe un sub-poder, el poder que surge de lo que se sabe, del panoptismo al cual está sometida toda persona de esta sociedad disciplinaria, el panoptismo personalizado o impersonal, por presencia o por ausencia, el panoptismo que interactúa con la formación y que coacciona por reacción, respecto de la reforma necesaria de los individuos mediante el castigo; el panoptismo que refiere exactamente lo que su nombre indica...

La curiosa referencia de *Pan* no se simplifica señalando que significa "todo". Pese a que el término adquiere el sentido que Foucault remarca a partir de la obra de Jeremy Bentham (*Panóptico*), en la que Bentham habría programado, definido y descrito, de forma precisa, los modos de poder en que vivimos, presentándolos en un maravilloso modelo arquitectónico que permite el poder del espíritu sobre el espíritu, el modelo que hace posible que la mirada del vigilante lo atravesase todo, porque sencillamente no existen puntos de sombra, el vigilante que observa sin servisto... Pese a que este significado es, sin duda, sustantivo en la conceptualización de Foucault, resulta interesante y curioso hacer otro tipo de consideraciones en torno al concepto "sociedad panóptica".

Si consideramos que el dios Pan representa la infidelidad, representa la caída de Penélope ante todos sus pretendientes con quienes habría tenido amoríos en contra de las esperanzas de

Odiseo, entonces el saber que resulta de la visión de cuanto ocurrió, el saber que inquiere por cada uno de los detalles, el saber de esta sociedad que disciplina y controla, se constituye en dos sentidos, en un saber globalizador y agobiante.

Pan representa la infidelidad, representa cada uno de los amoríos de Penélope con sus pretendientes, es la prueba inequívoca, es la confirmación sólida, la evidencia inobjetable, de que Penélope decidió y obró en contra de Odiseo. Porque en Pan se concentra cada uno de los rasgos de sus múltiples padres, es la prueba, la evidencia apofántica de la magnitud de la infidelidad. En él está todo, cada uno de los amoríos, cada falta, cada locura, cada desliz, cada aventura, cada descarrío...

Así también, en esta sociedad se concentra, como entidad divina, el conjunto de conocimiento, el saber sobre nosotros, sobre nuestras vidas, nuestras acciones, nuestros deseos, nuestras locuras y descarríos... Hoy más que nunca ante un individuo de la sociedad actual, se pueden trazar, por parte del psicoanalista y el pedagogo, por parte de los organismos de vigilancia y control, por parte de padres y maestros, de colegas y vecinos, de familiares y extraños, por parte de quien sea solicitado, de quien deba testimoniar, de quien pueda ofrecer algo de luz sobre la vida de los individuos, lo que fueron, lo que vivieron, lo que hicieron, lo que pensaron y lograron. En cada manifestación del ser de un individuo, en cada expresión de su vida, en su nivel socio económico, en su cultura, su lenguaje, sus ademanes, sus bienes, en la forma como los usa y los disfruta, en sus conocimientos y su conversación, en sus ideas y propósitos, en sus reacciones y trato, en su vestimenta y sus máscaras, en sus ocupaciones y diversiones, en fin, en todo lo que ahora es posible registrar, contabilizar, correlacionar y bosquejar, inclusive en sus rasgos faciales, sus relaciones familiares y lo que le corresponde como herencia y nombre, existen los rasgos que remiten su culpabilidad o su inocencia.

Si viendo a Pan era posible descubrir a sus padres y evidenciar la infidelidad de su madre, en cualquier dimensión de la vida hoy día, de cualquier hombre de sí mismo, en todo registro de mis acciones y decisiones, la sociedad **me observa**, la comunidad evalúa, los otros ven en la parte, el todo de mi alma y me absuelven, es decir me consideran clasificable, similar, homogéneo y tratable o me condenan, me anatemizan, me excluyen, me separan y me eliminan de su propio entorno, de su propio grupo, de lo que les sirve de criterio de unidad y de articulación de colectividad.

El sentido más pesado del saber constatado, de la evidencia que remite más allá de lo cercano y muestra mucho más, se constituye al pensar que Pan es la "sociedad".

Resulta que el saber fragmentario de las personas, de los contextos y de las circunstancias que se pueden relacionar y anexar en una totalidad articulada y unitaria que me corresponde, que soy yo en definitiva, es un saber sobre mí que los otros disponen, que la sociedad ofrece, que las instituciones construyen, que la represión de lo anómico e inédito se interesa por inquirir.

Si no muestro síntomas de anomia, si no expreso características de descontento ni de peligrosidad, si me limito a lo que se espera que sea, normalizada y homogéneamente, el saber global e integrado sobre mí es un saber anodino que se archiva y se olvida. Pero si en los síntomas de mi ser, si en las maneras de realizar mi mismidad y de obrar por libertad, se infiere que lo que pienso, que lo que digo, que lo que sé es tan insidiosamente indeseable, entonces el valor del conocimiento que se tenga sobre mí, me convierte en un incordio que afinar, en un elemento que recluir, en un loco que sanar, soy el reo que debe purgar, que debe pagar porque sencillamente se sabe todo sobre mí.

Así, la sociedad panóptica muestra el sentido de su sinrazón, lo sabe todo para anularlo todo, lo sabe integral y unitariamente, para desintegrar a los sujetos peligrosos, de su propio sistema, para aislarlos, normalizarlos y castigarlos.

Sin embargo, como el fin de Pan fue tan curioso, es posible también pensar que el fin de la sociedad panóptica, lo sea asimismo. Según se cuenta, desde Egipto se propagó la noticia de la muerte de Pan por indicación directa de un dios, lo cual le habría ocasionado la muerte. Si el saber está harto de sí mismo, si es un saber de represión y castigo, un saber para vigilar y prever, para anticipar y dañar, un saber para dominar, un saber para mantener el orden de lo establecido, permitiendo lo permisible e impidiendo lo prohibido, un saber que restringe la libertad cuando no puede ya condicionarla; entonces si este saber es tan valioso por cuanto es confidencial, posiblemente, al hacerse colectivo, al hacerse el conocimiento sobre lo anómico y extraordinario, sobre lo anormal y excéntrico, lo que se difunde y se repite, lo que se dice y se propaga, lo que indistintamente se reitera y se deforma, entonces probablemente en la difusión y la distorsión del saber que es un no saber, de un signo que no remite a una serie efectivamente existente sino a una serie tan solo imaginada, en la dispersión del saber en mil voces que repiten sin entender y distorsionan los hechos al difundirlos y enfocarlos, radique la muerte de esta "sociedad panóptica", como aconteció la muerte de su dios que la instituye: Pan, el todo.

7. El sistema de exclusión del discurso

Foucault dice que el sistema de exclusión de la sociedad contemporánea se realiza mediante ciertos mecanismos que permiten tipificar lo que no es asimilable. Particularmente menciona tres formas de excluir de todo discurso lo que la observación y permisividad no avala ni acepta:

- PRIMERO: La palabra prohibida
- SEGUNDO: La separación de la locura
- TERCERO: La voluntad de verdad

En primer lugar, la sociedad condiciona y niega la posibilidad de hablar de ciertos conceptos. Quien se hace usuario de algunos términos, se convierte, por este solo hecho, en sospechoso y en el objeto que hay que anatemizar, quien habla de ciertos temas, quien usa las palabras prohibidas, quien enuncia los conceptos vedados, se convierte en sujeto que hay que denunciar, se hace el individuo al que hay que poner en evidencia... Así es "a través de sus palabras cómo se reconoce la locura del loco"; pero además, es la palabra prohibida la que descubre a los grupos doctrinales, señala lo anómico y sus variaciones, muestra dónde reside el peligro, denota a los individuos de alto riesgo para el sistema y disciplina el pensar. Es mediante las palabras aceptadas y prohibidas que se fijan los límites del discurso, se pone en juego la identidad, y se hacen los estereotipos del pensamiento y la acción, limitando los objetos de los cuales no es posible hablar, condicionando los métodos de tratamiento de los temas, restringiéndose otros procedimientos y poniéndose en juego un sistema cerrado de definiciones, técnicas e instrumentos que caracterizan los errores y las verdades, borrándose los horizontes teóricos y dibujándose lo permisible y lo plausible; en una palabra, se realiza la síntesis del control interno de las disciplinas y los quehaceres intelectuales sobre el pensamiento, con las coacciones externas del estigma y el anatema.

En segundo lugar, la caracterización de la locura es el mecanismo de exclusión de lo indeseable, de lo anómico, de las pulsiones de alteridad y libertad, en sí mismas peligrosas para la sociedad disciplinaria de hoy. Se condiciona internamente lo que el individuo debe pensar, cómo debe hacerlo, sobre qué temáticas y con qué enunciados; los controles disciplinarios del pensamiento se dan sobre el autor, sobre la agrupación temática de su discurso, sobre el sentido y la unidad de sus significaciones, sobre su coherencia. Es la limitación del azar, el condicionamiento de la individualidad, la muerte del yo soberano y libre, es la constitución de identidades estereotípicas y de conductas preseñaladas.

Así, se define el sentido y el modo de exclusión del loco como una estrategia social de conservación y normalidad de la comunidad toda, se establecen las condiciones de su inserción y tratamiento en los hospitales y sanatorios, porque sencillamente no se puede tolerar la individualidad que se anatemiza como enfermedad, enajenación, anomalía, demencia, neurosis, psicosis o degeneración. Así se disciplina a los sujetos sociales para que se sientan partícipes y sustentadores de la estrategia de "normalización" y "vivencia racional" de la comunidad. Así, "el loco", el desadaptado, el enfermo es denunciado y reprimido desde el escenario de la familia hasta el del grupo social, desde el medio de trabajo hasta la comunidad religiosa, siempre con el mismo fin: anular su individualidad y libertad dispersa.

En tercer lugar, se establecen las condiciones de lo que se debe buscar saber. Es en la perspectiva de los discursos consolidados, de los textos jurídicos, literarios, religiosos y científicos, de las limitaciones doctrinales y teóricas aceptadas y asimiladas por el sistema de poder, por el diagrama de fuerzas vigente, que se reconoce e impulsa la voluntad de verdad. Curiosamente, la verdad es única, eterna, absoluta, potente y fundamental, al tiempo que manifiesta la diversidad y heterogeneidad.

Para cada miembro de la sociedad disciplinaria, existe una diversidad de verdades, cada una pretendidamente única, todas excepcionalmente infalibles, sobre éstas, lo único que corresponde al pensar, es repetirlas y reproducirlas, es hacerlas presentes y eficaces en la dirección de las conductas y las prácticas sociales. Existe un haz de verdades para las pulsiones religiosas, para las más excéntricas demandas y las más sutiles exigencias, existe una diversidad de doctrinas, actividades, clubs, asociaciones y grupos para encauzar la vida de acuerdo a lo que trivial o profundamente, esencial o accidentalmente, recreativa o seriamente, como mecanismo de reactivación y reacondicionamiento productivo o como verdad revelada del mundo y del ser, se presenta ante el individuo para que lo tome y lo use, para que piense según las previsiones, para que actúe según la permisividad, para que no sea sino lo que la disciplina social construye a ser. En fin, existe, en el dominio de las llamadas ciencias, el conjunto de teorías que las exigencias teológicas, los supuestos metafísicos y hasta los condicionantes estéticos, exigen. Se hace de la profesión y el conocimiento, según la pretensión de verdad que se implica implícitamente, una teoría elástica, unos contenidos dúctiles, un escenario más de complacencia y satisfacción en el que, si se cumplen las exigencias laborales con eficacia y continuidad, es posible tolerar cualquier idea, cualquier posición, cualquier modo de ser, siempre que se crea que esa ideología, esa asunción y esas actitudes sean tomadas como la verdad única y absoluta por quien la exprese.

8. La pulsión de libertad y resistencia

Frente a las exclusiones del discurso, frente a los condicionantes del pensar, frente a las estructuras restrictivas de la práctica, es necesario, como pulsión de libertad esencialmente antiautoritaria, como demanda humana de ser yo mismo frente a los moldes y estereotipos predefinidos, como necesidad de afirmación individual en un contexto de disciplina, indiferenciación y manipulación, en primer lugar, erradicar toda voluntad de verdad de mi conciencia, en segundo lugar, es necesario restituir a mi discurso el carácter de acontecimiento y, finalmente, debo eliminar la soberanía de todo significativo.

Sabiendo que todo discurso es la forma mediante la cual las instituciones dicen: "el discurso está en el orden de las leyes", consciente que mi discurso va a ser controlado, seleccionado y redistribuido por procedimientos que deben conjurar los poderes y los peligros, sabiendo que mis resultados intelectuales están restringidos interna y externamente por un sistema de **exclusión**, sabiendo, en definitiva, que la forma más entramada de mi control radica en la manera cómo se dispone una apretada malla que unifica y confunde, que restringe y limita, que anula y condiciona mi acción sexual y política, enterado en fin, que las prohibiciones, los mecanismos y las limitaciones de lo que pueda pensar está vinculado con el deseo y con el poder, por lo cual se vigila lo que digo y se prohíbe la alternatividad, lo que se tiene por peligroso y diferente, no me queda, sino, en el impulso mayor de mi pulsión por ser libre, que intente *decir palabras mientras las haya... decir las hasta que me encuentren.*

Hablar sobre lo prohibido con la terminología censurada, mostrarme anómico, diferente, otro, tal vez irracional, tal vez neurótico, seguramente extraño, hablar sin pretender que lo que digo sea verdadero, pensar sabiendo que trato sólo de ser yo en oposición a lo que se condiciona lo que sea, hablar consciente de que lo que digo es sólo un acontecimiento más, una manera más de pensar, de tratar y de actuar, sabiendo que no estoy develando ninguna verdad, que no he trascendido ningún umbral, que no he llegado a ninguna verdad definitiva y fundamental, que no he encontrado ninguna razón que explique el ser de las cosas, ni científica ni ideológicamente, ni filosófica ni vivencialmente; en fin, hablar como un simple acto de mi libertad e individualidad en un contexto adverso y restrictivo, sólo puede reivindicar la actitud sofística de mí mismo en relación a mi saber y mi discurso.

Hablar así, dejándome alcanzar por las palabras, restituye el sentido de poder de mi saber, evidencia el contexto compulsivo de mis ideas frente a la autoridad y el sistema, en fin, lo desnuda en un acontecimiento íntegro y despiadado gracias a la crítica y a la genealogía que de él establezco. Tal, el sentido de placer que me produce mi saber, no de la verdad, no de lo fundamental, tan sólo de lo que vivo, de lo que es aquello contra lo que me enfrento, contra lo que me afirmo, contra lo que murmuro un sentido de resistencia y de libertad que mi discurso hace brotar.

En el panoptismo de la sociedad que me vigila, que echa sobre mí su omnipresencia convertida en omnisciencia de mí mismo, levanto mi actitud crítica y genealógica como el intento de descubrir su sinsentido y de encontrar mi propia individualidad. Tan es así, que en el análisis de los procesos de enrarecimiento, reagrupamiento y unificación de los discursos de mi sociedad, en el estudio de los sistemas de desarrollo de los discursos vigentes, validados y repetidos, es que realizo la explicitación del control interno y externo de mi pensamiento y mi acción, mostrándome a mí mismo las posibilidades de afirmar la rareza de mí ser e imponiendo, en el contexto de mi mundo social, el poder de mi afirmación, de mi alteridad y de mi libertad; en definitiva, en una palabra, soy en cuanto los critico. Pero asimismo, en cuanto estudio la formación dispersa, discontinua y regular de los saberes y los discursos, en cuanto trato sobre las series de formación efectiva de lo que se habla, en cuanto explico para mí mismo y para los demás por qué piensan así, por qué obran así, por qué su formación discursiva presenta tales y cuales rasgos, es que subvierto las relaciones de manipulación y dominio ideológico, explícito hechos discursivos, acontecimientos del pensamiento que tienen la posibilidad de alterar la conducta, de cambiarla, de provocar resistencias y desengaños; en una palabra, genealogizo nuestro saber para que seamos cada uno de nosotros, él mismo. Tal el sentido sofístico de mi saber que no muestra la verdad sino la fuerza política de mi discurso...; tal también el saber sofístico de Foucault.

TERCERA PARTE

FILOSOFIA Y VIOLENCIA

La humanidad no progresa gradualmente de combate en combate hasta que llega a una reciprocidad universal... La humanidad establece cada una de sus violencias dentro de un sistema de normas, y así va de dominación en dominación.

Michel Foucault

... al menos hasta el fin del medioevo hubo una historia ... que representaba uno de los grandes rituales discursivos de una soberanía que emergía y se constituía, precisamente a través de ella, como una soberanía unitaria, legítima, ininterrumpida y fulgurante; a esta historia... comenzó a contraponerse otra: una contrahistoria de la servidumbre oscura, de la decadencia, de la profecía y de la promesa, del saber secreto que hay que reencontrar y descifrar, de la declaración conjunta y simultánea de los derechos y de la guerra...

Michel Foucault

INTRODUCCION

La genealogía del pensamiento y de las nociones sobre la guerra y la violencia, no es una alternativa teórica más entre otras, es algo más que esto... es una posición política. Gracias a tal genealogía es posible comprender cómo el sujeto que piensa es también el sujeto que lucha y cómo los grupos que se movilizan y se enfrentan, son la expresión temporal y anudada del movimiento de la historia; en fin, por esta genealogía es posible comprender cómo el hombre, individual y grupalmente se atreve, en una facticidad dada, *hic et nunc*, a enfrentar la muerte, a pretender revolucionar la faz del mundo y a alterar irremediamente el "status quo" que desprecia.

La genealogía que Michel Foucault realiza es la práctica teórico política que invita al cambio, que da fertilidad a una matriz binaria para que el enfrentamiento se reconozca y se cristalice histórica y combativamente, en contra de los crípticos propósitos políticos de aquellos discursos contruidos siguiendo el paradigma del monismo moralizador y del imperativo universal de la paz, el amor y el orden.

En el vórtice del pensamiento moderno, la sofística foucaultiana construye un discurso contrahistórico porque desenmascara las leyes, a los reyes y a los historiadores. Es el discurso

que ataca el poder que ilusiona y miente, el discurso que reivindica los derechos desconocidos de los sin gloria, de aquellos que se hallan en la obscuridad y el silencio... es un discurso que hoy día subvierte el orden e impulsa el cambio.

Existen, en general, dos perspectivas desde las cuales es posible concebir la temática de la violencia: La que corresponde a un punto de vista "filosófico-jurídico" y la que, sin dejar de ser una perspectiva teórico filosófica, es claramente "histórica" y consistentemente "sofística". Hannah Arendt por una parte y Michel Foucault por otra, ejemplifican ambas perspectivas.

1. La violencia en el discurso filosófico político de Arendt

La posición de Hannah Arendt sobre la violencia está explícita en un texto del mismo título, publicado en Nueva York en 1969 (*On violence*); posición que es posible resumir en los siguientes puntos:

En **primer lugar**, para definir la violencia es necesario referirse a una manera singular de actuar del hombre, no en el contexto de los procesos vitales naturales, sino en el reino político de los asuntos humanos. Actuar violentamente no es actuar bestial ni irracionalmente, sino de manera que se alcance con eficacia, el fin predefinido. La violencia se justifica, aunque nunca sea **legítima**, por el fin conseguido; su carácter es claramente instrumental, con restricciones claramente denotadas: sólo se puede justificar la acción violenta en la medida que los resultados a corto plazo sean, respecto de los intereses que los han motivado, suficientes y expectables. La violencia está, por definición, ontológicamente imposibilitada de constituir un medio de transformación revolucionaria, de cambio estructural, siendo, según lo muestran los hechos históricos, sólo un medio de reforma. Más aún, actualmente el cambio seguro que trae la violencia es hacer del mundo... sólo... un "*mundo más violento*".

En **segundo lugar**, quienes glorifican la violencia lo hacen por alguna de las siguientes tres razones:

O lo hacen por sí, ensalzándola por la violencia misma; o lo hacen por la frustración de ver que la acción humana no se puede realizar de manera individual y libre, ante lo cual buscan afirmar la propia miseria como respuesta al *fatum et factum* de haber nacido aquí, ahora y así; o, finalmente, porque no son capaces de distinguir la violencia del poder, de aquí que la piensen sólo como la extrema y más flagrante manifestación de éste.

En **tercer lugar**, las relaciones entre el poder y la violencia se las puede establecer en lo siguiente:

El poder es la acción no vital, es una forma de actuar *de concierto*; *el poder se constituye en un fin en sí mismo*. Por otra parte, la violencia es sólo instrumental, sirve para conseguir fines

precisos. Mientras el poder hace posible la violencia -por ser impracticable en aislamiento, ésta puede destruir a aquél, siendo incluso el preámbulo necesario de su eliminación. Pero, por otra parte, la violencia no puede crear poder.

El poder entendido como consenso requiere de “mucha gente” para darse; mientras que la violencia sólo requiere de implementos. Si la esencia de todo gobierno es el poder, el dominio que el gobierno ejerce, el poder de ciertos hombres sobre otros, sólo se da mediante la violencia. Cuando el poder se pierde, comienza el dominio de la violencia. Siendo el poder inherente a toda comunidad política, no es necesaria su justificación; mientras que por mucho que se trate de justificar la violencia, jamás será legítima.

Arendt concluye que las formas puras del poder y la violencia (*todos contra uno y uno contra todos* respectivamente), en cuanto formas extremas, no es posible que existan históricamente, al menos de manera regular o frecuente. Aunque la violencia no se deriva del poder, tiene la posibilidad de destruirlo; por esto es que Arendt lamenta que el incremento de aquélla, correlacionado con el crecimiento y complejización de su sociedad -de aquélla en la que vive, la sociedad estadounidense-, constituya en realidad, sólo una invitación a la violencia. Ante la desintegración de las estructuras de poder, éste se ha hecho inefectivo e impotente, precisamente por lo inmanejable y vulnerable de la sociedad con síntomas de enormidad.

Resulta evidente el sentido del discurso de Arendt: toda su trama teórica refleja una concepción filosófica, la concepción que se piensa a sí misma como el discurso verdadero, universal y atemporal sobre la violencia. Arendt expresa, en definitiva, sólo una valoración previa de ella misma, de sus prejuicios, de su rechazo, desvaloración y horror ante la violencia, precisamente por haberla vivido y “sentido”.

Tal, el sentido filosófico político de la teorización de Arendt; tal, su presunción de verdad, la pretensión de que es necesario un discurso universal, de que la argumentación articulada justifica sus juicios de valor previos y sus prejuicios; tal, la arrogancia de establecer que la revolución se dará gracias a una nueva clase, la de los “intelectuales”

El “discurso” de Arendt no puede dejar de compararse con recurrentes y remozadas formas de enunciar los lugares comunes contra la violencia, el discurso “inobjetable”, “racional” y moderno, que habla de manera esencialista de la paz, el amor y los horrores de la guerra, es el espíritu femenino que “filosofa” dotando a sus pulsiones personales de tramas teóricas que deslizan subrepticamente ideas como aquella que enuncia que *las revoluciones no se hacen*, que la política es la búsqueda del mundo de *las apariencias*, *el desnudo de vida en compañía de nuestros congéneres*, ideas que comprenden que el extremo de la violencia es el racismo y que la muerte es la experiencia más antipolítica y por tanto, indeseable, que pueda existir. Tal, en definitiva, el sentido moralizador, sustancialista y pacifista que, con

un dejo de pesimismo por la necesidad del gobierno y facticidad de la violencia, se advierte, en la **filosofía política** de Hannah Arendt.

2. La sofística foucaultiana sobre la violencia

Concebir la violencia, no desde esta perspectiva moralizadora ni de justificación filosófica, universal y atemporal, sino en el contexto histórico específico en el cual se da, en el contexto en el que, además comienza a reconocerse, pensarse y reivindicarse; hablar sobre la violencia en la trama teórica de “otra” filosofía política, distinta a la “actual” que se presenta con visos de cientificidad y consistencia, supone abandonar las presunciones de Arendt y comenzar a hablar hasta que las palabras nos encuentren ...

Este ha sido el empeño de Foucault al tratar el tema, el empeño por realizar una interpretación genealógica de la violencia, tanto en relación a sus formas como respecto de las teorías que la piensan, la esterilizan o la fecundan. Tal, la forma cómo Michel Foucault aborda la temática, construye su posición y encuentra una base histórica que lo respalda, tal la construcción que más que filosófica, es una herramienta que guía la acción. Antes que una disciplina científica, es la retórica sofística que rebosa los límites, las pulsiones y las pretensiones de verdad del discurso “filosófico” -a lo Arendt-.

En las conferencias del Collège de France iniciadas en enero de 1976 (publicadas en español bajo el título de **Genealogía del Racismo**), Foucault argumenta, de forma deslumbrante y vívida, la manera cómo la guerra y, por lo tanto, la violencia, son la explicación del surgimiento de los Estados; la guerra no desaparece después que ellos se instituyeron, llegando incluso a ser, en periodos de paz, la acción latente y la garantía del aparente equilibrio.

Es la violencia, según muestra Foucault con argumentos históricos, la que hace surgir las leyes en medio de conflictos y luchas reales; así, la guerra es el motor de las instituciones y del orden social. En el plano individual cada uno de nosotros, es necesariamente el adversario de alguien..., tal, la **hipótesis nietzscheana** que ha formado el discurso “político” e “histórico” sobre la guerra y la violencia.

La sociedad se descifra sólo en relación a la violencia que la instituye, sólo por las pasiones que la motivan, por el odio de las clases, la cólera de los individuos, el rencor y el resentimiento de los grupos, la amargura y el marginamiento de los muchos; la sociedad se descifra sólo al descubrir su alma en la contienda, en el desarrollo de las derrotas, en el furor que da cuenta de la calma y el orden... La **historia** es el alambique trenzado de cuerpos, de pasiones y de eventos, el drama inacabado y continuo de la conquista y de la rebelión, la cristalización de la violencia que, como relación social permanente y como substrato de toda institución, cosifica políticamente la universal voluntad de poder.

En oposición al “discurso filosófico jurídico” que supone que las leyes expresan la naturaleza humana y la esencia de la convivencia social, Foucault muestra que las normas no suavizan la violencia, que en el mejor de los casos, sólo la satisfacen. En contra de los tediosos discursos moralizantes y pacifistas, la sofística técnica de Foucault arguye en sentido de evidenciar que la paz y el orden existen sólo como cristalización temporal, contingente y lábil de un combate latente por y entre las instituciones sociales, por y contra las desigualdades económicas, para conservar o destruir el “status quo” existente inclusive en el lenguaje y en los cuerpos. En sus distintas formas, la cosificación es sólo circunstancial y contingente, debajo de la cual late un substrato sólido de **promesa de sangre**, la promesa mediante la cual se sabe que el combate es abierto e interminable...

En fin, frente al discurso de la soberanía que acepta sin más los supuestos de sometimiento del sujeto, del carácter unitario del poder, de la legitimidad que se debe “respetar” y que se autovalida a sí misma, Foucault muestra cómo la concepción binaria de la sociedad según grupos, categorías, individuos o ejércitos, ha constituido un instrumento de lucha y ha sido un catalizador que ha facilitado que se dé el conjunto de procesos inconclusos y paradójicos que es la historia.

Sobre quiénes y cuándo comenzaron a conceptualizar la historia y la sociedad según este sentido de la violencia y la guerra, la respuesta es inequívoca:

En Inglaterra hacia 1630, grupos políticos burgueses, pequeño burgueses e incluso populares, no sólo afirmaron el imperio de la ley contra el poder absoluto de los reyes (Edward Coke), esgrimiendo un discurso radicalmente igualitario (John Lilburne); sino que enfrentaron políticamente la ley común sajona al yugo normando impuesto por Guillermo el Conquistador. Por otra parte, en Francia, Henry de Boulainvilliers, casi un siglo después, criticó la monarquía absoluta de Luis XIV, expresando la posición de una aristocracia que se creía de origen germánico frente a una monarquía degenerada dispuesta a coludirse con una burguesía galo romana.

Lo notable de esta argumentación es la articulación de un conjunto de discursos de lo más disímiles. El discurso político histórico sobre las guerras y la violencia, manifiesto en Inglaterra y Francia durante los siglos XVII y XVIII, encontrará en el siglo XIX una amplia diversidad de prosecución teórica.

Por un lado, se halla la **transcripción biológica**, consistente en la cristalización de una teoría que reivindica la lucha permanente y la guerra de las razas; tal transcripción ha esbozado los trazos más gruesos que permitieron diseñar los discursos racistas sobre la degeneración de las instituciones dentro del cuerpo social, los discursos que conciben que la lucha de las razas es principio de segregación, de eliminación y de normalización; es decir, tanto el discurso del racismo de Estado como el de la biopolítica moderna.

Por otra parte, se ha dado la **transcripción social** que ha de encontrar en la lucha de clases su concepto más fértil. En este sentido, tienen la misma fuente nutricia originaria genealógicamente, tanto las vertientes liberales (Augustín Thierry en la historiografía francesa en primer lugar), como las vertientes socialistas (con Marx en el lugar del torrente de ideas más descomunal e impetuoso).

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS DE MICHEL FOUCAULT

- 1954 **Enfermedad mental y personalidad.** Trad. Emma Kestelboim. 1954 (*Maladie mentale et personnalité. P.U.F.*). Paidós Estudios. Barcelona.
- 1989 **El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica.** Trad. Francisca Perujo. 1963 (*Naissance de la clinique: Un archéologie du regard médical. P.U.F.*). Editorial Siglo XXI. 13ª edición. México, 1989.
- Raymond Roussel.** Trad. Patricio Canto. (*Gallimard*). Editorial Siglo XXI. México, 1992.
- 1964 **Historia de la locura en la época clásica.** Trad. Juan José Utrilla. (*Folie et deraison. Plon, 1961*. Reeditado por Gallimard en 1972 bajo el título *Histoire de la folie a l'age classique*). En dos volúmenes. Editorial F.C.E. 3ª reimpresión. México.
- 1966 **Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas.** Trad. Elsa Cecilia Prost. (*Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines. Gallimard*). Ed. Siglo XXI. 17ª edición. México.
- 1969 **La arqueología del saber.** Trad. Aurelio Garzón del Camino. (*L'archéologie du savoir*). Editorial Siglo XXI. 11ª edición. México.
- 1975 **Vigilar y Castigar: El nacimiento de la prisión.** Trad. Aurelio Garzón del Camino. (*Surveiller et punir: Naissance de la prison. Gallimard*). Editorial Siglo XXI. 21ª edición. México.

- 1976 **Historia de la sexualidad. (Tomo 1: La voluntad de saber).** Trad. Ulises Guñazú. (*Histoire de la sexualité. 1: La volonté de savoir. Gallimard*). Editorial Siglo XXI. 16ª edición. México.
- 1984 **Historia de la sexualidad. (Tomo 2: El uso de los placeres).** Trad. Martí Soler. (*Histoire de la sexualité. 2: L'usage des plaisirs. Gallimard*). Editorial Siglo XXI. 4ª edición. México.
- 1990 **Historia de la sexualidad. (Tomo 3: La inquietud de sí).** Trad. Tomás Segovia. (*Histoire de la sexualité. 3: Le souci de soi. Gallimard*). Editorial Siglo XXI. 3ª edición. México.

ARTICULOS, CONFERENCIAS Y SEMINARIOS

- 1970 **El orden del discurso.** Trad. Alberto González Troyano. (*L'ordre du discours. Gallimard, 1971*). Lección inaugural en el *Collège de France*. Tusquets Editores. 3ª ed. Barcelona.
- 1971 "Nietzsche, la genealogía, la historia". Trad. Julia Varela & Fernando Alvarez. (*Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire. PUF*). *Hommage a Jean Hyppolite*. En: **Microfísica del Poder** (*Microphysique du pouvoir*). 2ª ed. Las ediciones La Piqueta. Pgs. 7-30. Madrid.
- 1967 "Nietzsche, Freud, Marx". Trad. Carlos Rincón. (*Nietzsche. Cahiers de Royaumont. Philosophie # VI. Minuit*). En **Nietzsche: 125 años**. Publicación de la **Revista de la Cultura de Occidente**. Edición de tres números en un solo volumen # 113-115. Septiembre a noviembre de 1969. Pgs. 634-647. Bogotá.
- 1978 **La verdad y las formas jurídicas.** Trad. Enrique Lynch. (*A verdade e as formas jurídicas*). Cinco conferencias impartidas en Brasil en mayo de 1973. GEDISA. Colección CLA-DE-MA. 3ª edición. Barcelona.

1979

"Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la razón política". Trad. Marcela Allendesalazar. (*Omnes et singulatim: Toward a Criticism of Political Reason. The University of Utah Press*). En: **Las tecnologías del Yo y otros escritos**. Editorial Paidós Ibérica S.A. Barcelona.

"El sujeto y el poder". Postfacio para Michel Foucault: **Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica** de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. Trad. Corina de Iturbe. (*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*). UNAM. México, 1988.

1983

"¿Qu'est-ce que les Lumières?". Artículo reelaborado para una conferencia para el Collège de France. Editado por Paul Rabinow. En: **The Foucault's Readers**. En Magazine Littéraire. París.

1988

"Las tecnologías del yo". Traducción de Marcela Allendesalazar. (*Technologie of the Self. The University of Massachusetts Press*). Seis seminarios impartidos en Vermont en 1982. En: **Las tecnologías del Yo y otros escritos**. Editorial Paidós Ibérica S.A. Barcelona.

ENTREVISTAS Y DIALOGOS

1971

"Más allá del bien y del mal". Trad. Julia Varela & Fernando Alvarez. (Au dela du bien et du mal). Diálogo publicado en la revista **Actuel**, # 14. En: **Microfísica del Poder** (*Microphysique du pouvoir*). 2ª ed. Ediciones La Piqueta. Colección dirigida por Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Madrid.

1972

"Un diálogo sobre el poder. Diálogo con Gilles Deleuze". Trad. Francisco Monge para **El Viejo Topo**, # 6. (Les Intellectuels et le pouvoir). En: **Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones**. Trad. e Introducción Miguel Morey. Alianza Editorial. Colección Alianza Materiales. 2ª edición. Madrid.

1973 "Sobre la justicia popular. Debate con los maos". Iniciado en 1971 con ocasión del proyecto de un Tribunal Popular para juzgar a la policía. Publicado en *Temps Moderns*, # 310. (Sur la justice populaire. Débat avec les maos. Les Temps Moderns). En: **Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones**. Traducción e Introducción de Miguel Morey. Alianza Editorial. Colección Alianza Materiales. 2ª edición. Madrid.

1975 "Entrevista sobre la prisión: El libro y su método". Entrevista de Jean Jacques Brochier publicada en la revista *Magazine Littéraire*, # 101 en junio de 1975. Traducción de Julia Varela & Fernando Alvarez. En: **Microfísica del Poder** (*Microphysique du pouvoir*). 2ª edición. Las ediciones La Piqueta. Colección dirigida por Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. Madrid.

"Poder-Cuerpo". Entrevista publicada en la revista *Quel Corps*, # 2 en septiembre de 1975. Traducción de Julia Varela & Fernando Alvarez. En: **Microfísica del Poder** (*Microphysique du pouvoir*). 2ª edición. Las ediciones La Piqueta. Colección dirigida por Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. Madrid.

1976 "Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía". Entrevista publicada en la revista *Herodote*, # 1 en el primer trimestre de 1976. Traducción de Julia Varela & Fernando Alvarez. En: **Microfísica del Poder** (*Microphysique du pouvoir*). 2ª edición. Las ediciones La Piqueta. Colección dirigida por Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. Madrid.

1977 "Las relaciones de poder penetran en los cuerpos". Entrevista realizada por L. Finas y publicada en la revista *Quinzaine Littéraire*, # 247 en enero de 1977. En: **Microfísica del Poder** (*Microphysique du pouvoir*). 2ª edición. Las ediciones La Piqueta. Colección dirigida por Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. Madrid.

"Encierro, psiquiatría, prisión". Diálogo con David Cooper, Marie Odile Fay, Jean Pierre Faye y Marine Zecca. Publicado en *Change*, # 32-33 en octubre de 1977. En: **Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones**. Traducción e Introducción Miguel Morey. Alianza Editorial. Colección Alianza Materiales. 2ª edición. Madrid.

"A propósito del encierro penitenciario". Entrevista con A. Krywin y F. Ringelheim publicada en *Pro-Justitia*, # 3-4. En: **Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones**. Traducción e Introducción de Miguel Morey. Alianza Editorial. Colección Alianza Materiales. 2ª edición. Madrid.

"Poderes y estrategias". Entrevista de Las Revoltas Logiques, # 4, primer trimestre de 1977. En: **Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones**. Traducción e Introducción de Miguel Morey. Alianza Editorial. Colección Alianza Materiales. 2ª edición. Madrid.

"Verdad y poder". Entrevista con Alessandro Fontana publicada en *L'Arc*, # 70. En: **Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones**. Traducción e Introducción de Miguel Morey. Alianza Editorial. Colección Alianza Materiales. 2ª edición. Madrid.

"No al sexo rey". Entrevista con Bernard Henry-Lévy sobre *La voluntad de saber*, publicada en *Le Nouvel Observateur*, #655. En: **Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones**. Traducción e Introducción de Miguel Morey. Alianza Editorial. Colección Alianza Materiales. 2ª edición. Madrid.

1982

"Verdad, individuo y poder". Traducción de Marcela Allendesalazar. (*Truth, Power, Self: An interview with Michel Foucault. The University of Massachussets Press*, 1988). Entrevista en Vermont en 1982. En: **Las tecnologías del Yo y otros escritos**. Editorial Paidós Ibérica S.A. Barcelona.

LECCIONES IMPARTIDAS POR MICHEL FOUCAULT

1975 - 1976

Genealogía del Racismo. (*Once lecciones magistrales en el Collège de France a fines de 1975 y principios de 1976*). Trad. Alfredo Tzveibely. (*Resumés de cours au Collège de France. 1970-1982. Juilliard, 1989*). PRIMERA LECCION: "Erudición y saberes sometidos". SEGUNDA LECCION: "Poder, derecho, verdad". TERCERA LECCION: "La guerra en la filigrana de la paz". CUARTA LECCION: "La parte de la sombra". QUINTA LECCION: "La guerra conjurada". SEXTA LECCION: "El relato de los orígenes". SEPTIMA LECCION: "La guerra infinita". OCTAVA LECCION: "La batalla de las naciones". NOVENA LECCION: "Nobleza y barbarie de la revolución". DECIMA LECCION: "Totalidad nacional y universalidad del Estado". UNDECIMA LECCION: "Del poder de soberanía al poder sobre la vida". Las ediciones La Piqueta. Colección dirigida por Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. Madrid.

1978

"La gubernamentalidad". En **Espacios de poder.** *Exposición realizada en el Collège de France en enero de 1976.* Trad. Julio Varela & Fernando Alvarez Urfa. Las ediciones La Piqueta. Colección "Genealogía del poder" dirigida por Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. Madrid.

TEXTOS SOBRE MICHEL FOUCAULT

CASTRO, Edgardo:
1995

Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber. Editorial Biblos. Buenos Aires.

COUZENS HOY, David (Comp.):

Foucault. (*Foucault: A critical reader, 1986*). Trad. Antonio Bonano. Contiene los siguientes artículos: *Introducción y Poder, represión y progreso: Foucault, Lukes y la Escuela de Frankfurt* de David Couzens. *La arqueología de Foucault y Mejora de*

uno mismo de Ian Hacking. *Foucault y la epistemología* de Richard Rorty. "La política de Michel Foucault de Michel Walzer. "Foucault sobre la libertad y la verdad de Charles Taylor. "Apuntar al corazón del presente de Jürgen Habermas. "¿Qué es la madurez? y Habermas y Foucault acerca de qué es el humanismo de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. *Foucault y la imaginación de poder* de Edward Said. *La política de verdad y el problema de la hegemonía* de Barry Smart. *En el imperio de la mirada: Foucault y la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX* de Martin Jay. *Foucault y la tiranía de Grecia* de Mark Poster. *Arqueología, genealogía y ética* de Arnold Davidson. Ediciones Nueva Visión. Colección Cultura y Sociedad. Buenos Aires.

DELEUZE, Gilles:
1967

Foucault. Trad. José Vásquez Pérez. (*Foucault*, 1986). Paidós Studio. Buenos Aires.

DIAZ, Esther:
1995

La filosofía de Michel Foucault. Editorial Biblos. Buenos Aires.

DREYFUS, Hubert
y Paul RABINOW:
1988

Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica. Trad. Corina de Iturbe. (*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*). UNAM. México.

ERIBON, Didier:
1992

Michel Foucault. Trad. Thomas Kauf. (*Foucault*, 1989). Anagrama. Barcelona.

GUEDEZ, Annie:

Lo racional y lo irracional: Introducción al pensamiento de Michel Foucault. Trad. Andrea V. Soto. (*Foucault*). Ed. Paidós. Buenos Aires.

LECOURT, Dominique:
1987

"Sobre la arqueología y el saber (respecto de Michel Foucault)". En: *Para una crítica de la epistemología*. Trad. Marta Rojzman. (*Pour une critique de l'epistemologie*, 1972). Siglo XXI. Sexta edición corregida. Pg. 89-119. México.

- MILLER, James:
1995 **La pasión de Michel Foucault.** Trad. Oscar Luis Molina. (*The Passion of Michel Foucault*, 1993). Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile, .
- MOREY, Miguel:
1990 "La cuestión del método". Introducción a **Las tecnologías del yo y otros escritos.** Escrito en París en 1989. Editorial Paidós Ibérica S.A. Barcelona.
- POSTER, Mark:
1987 **Foucault, marxismo e historia: Modo de producción versus modo de información.** Trad. Ramón Alcalde. (*Foucault, Marxism and History*, 1984). Editorial Paidós. Primera edición. Barcelona.
- VEYNE, Paul:
1984 **Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia.** Trad. Joaquina Aguilar. (*Comment on écrit l'histoire*, Seuil, 1971. *Foucault révolutionne l'histoire*. Seuil, 1979). Editorial Alianza Universidad. Madrid.
- YOUNG, Robert:
1990 "Foucault's phantasms". In: **White Mythologies: Writings History and the West.** Routledge. London and New York. First published, p. 69-90.