

ACONTECIMIENTOS DE PODER, DISCURSO Y VERDAD ONTOLOGÍA DEL
PRESENTE DESDE FOUCAULT

CARLOS GEOVANNY CAMPIÑO ROJAS

UNIVERSIDAD DE NARIÑO
CIENCIAS HUMANAS
FILOSOFÍA Y LETRAS
SAN JUAN DE PASTO
2008

ACONTECIMIENTOS DE PODER, DISCURSO Y VERDAD ONTOLOGÍA DEL
PRESENTE DESDE FOUCAULT

CARLOS GEOVANNY CAMPIÑO ROJAS

Trabajo de Grado presentado como requisito para obtener
El título de Licenciado en Filosofía y Letras

Asesor:
M.G. MARIO MADROÑERO MORILLO

UNIVERSIDAD DE NARIÑO
CIENCIAS HUMANAS
FILOSOFÍA Y LETRAS
SAN JUAN DE PASTO
2008

“las ideas y conclusiones aportadas en la tesis de grado, son responsabilidad exclusiva de su autor”

Artículo 1 del acuerdo No. 324 de octubre 11 de 1966, emanada del honorable Concejo Directivo de la Universidad de Nariño

Nota de aceptación

Asesor

Firma del Jurado

Firma del Jurado

San Juan de Pasto, Septiembre de 2008

AGRADECIMIENTOS

Considero pertinente emitir mi agradecimiento inicial a los agenciamientos que produjo en mi la filosofía de Michel Foucault, es decir a la capacidad de afectar o ser afectado por ella, pues su pensamiento y obra trastocó mi existencia otorgándole sentido y rumbo al devenir sujeto, provocación sin la cual no habría podido llevarse a cabo este ensayo, además deseo expresar un agradecimiento especial, al M.G Mario Madroño Morrillo, quien se ha socializado con mi propuesta y ha jalonado el acontecer del texto, desde la perturbación subjetiva, radicando en mi la preocupación de inscribir memoria en la cultura y buscar alternativas de despliegue del acontecimiento de la vida desde la producción estética, ética y hermenéutica, superando la angustia de ser efímeros y pasar desapercibidos ante el ocurrir de las páginas de la historia.

Su asesoría más allá de aspectos meramente académicos se convirtió en una práctica dialogante de catarsis y de afección tanto del cuerpo como del espíritu, que me permitió dudar, pensar y re-significar, las ideas relativas a la asimilación del pensamiento y obra de Michel Foucault, en los temas de ontología presente como el poder, discurso y verdad.

Del mismo modo deseo extender un grato agradecimiento, al Doctor Silvio Sánchez, quien cultivó en mi, las maquinaciones tempranas por la pasión del conocimiento la que el denominó "Paideia" compleja, y me sugirió conocer a Foucault, a develarlo y reinterpretarlo desde una lectura actual de la realidad, instaurándome los referentes para poner el acontecimiento de la vida en el discurso, y desplegarlo en la afirmación, despojando al sujeto de estereotipos y alienaciones.

También al cuerpo de docentes pertenecientes a la Facultad de Humanidades Y Filosofía, especialmente a Jairo Rodríguez, a Ferney Mora, que me iniciaron en las primeras lecturas de Foucault, y compaginaron con mi conocimiento exhortándome a la investigación y la crítica a favor de la episteme, desintoxicando la pandemia de los lenguajes mediante la postura de la comunicación, como variación y metamorfosis.

En general a todos los docentes de la Facultad de Filosofía y Letras, a los que aun perduran y a los que se han marchado, que de alguna u otra manera aportaron en mí un enriquecimiento conceptual y humano que requería para llevar a cabo mi investigación, decodificación textual y producción.

Finalmente a mis Padres, hermano y difunta tía Isabel a quien le dedico esta tesis en homenaje a su post mortem, por su insaciable deseo de libertad y flujo sobre la

pregunta y demás familiares por su apoyo incondicional, económico y emocional, a mis amigos por confrontar y converger sus conocimientos nómadas, enemigos y detractores por su crítica, humor negro y afán de superación, a mi compañera por su paciencia para aceptar mi tensionado y rugoso pensamiento.

A ellos mil y mil gracias.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	17
1. ARQUEOLOGÍA DE LAS LEJANÍAS: MAQUINACIONES DE LA PALABRA	23
1.1 ENTRE EL BORDE DE ALETHEIA Y PARHESIA	23
2. LEGADOS DE LA TRADICIÓN CLÁSICA: DE LAS TECNOLOGÍAS DE PODER A LAS FORMAS DE SABER	49
2.1 ENTRE CONTUIDAD, DISCONTINUIDD Y EXCLUSION	49
2.2 LA EXPERIENCIA DEL LÍMITE: SECUESTRO Y MECANISMOS DE TORTURA, DE LA ANIMALITAS AL SABER RESISTENCIAL.	66
3. ANOREXIA Y BULIMIA DISCURSIVA	79
3.1 ENTRE EL CIERRE DEL UNIVERSO DEL DISCURSO Y EL ORDEN DEL DISCURSO, UNA LECTURA EN CONTRA DE LA VELOCIDAD LA INMEDIATEZ Y LA MINITUARIZACION	79
3.2 PANÓPTICOS POSMODERNOS	112
3.2.1EL BIO- PODER, LA ESQUIZOFRENIA DE LA TECNOFASCINACIÓN, LOS CICLOPES UNIDIMENSIONALES Y LA VIDA CIBERNÉTICA.	112
4. DISCONTINUIDAD DEL LENGUAJE	131
4.1 TRANSGRESIÓN DE LOGOS	131
4.2EL CIERRE DEL UNIVERSO DEL DISCURSO, UN ACERCAMIENTO CON EXTRAÑEZA HACIA LA EXEGESIS DEL HOMBRE MÁQUINA DE LA METTRIE	141
5. LA HISTORIA ANOMALA: UN UMBRAL DE MUNDOS POSIBLES	150
5.1 ENTRE EL BORDE DE LA INGENIERÍA A LA INVERSA Y LA	

GENEALOGÍA	150
5.2 EL FILÓSOFO ENMASCARADO EN EL TALLER DE LA HISTORIA	163
5.3 MICHEL FOUCAULT Y EL GIRO EPISTÉMICO HACIA EL PENSAMIENTO DE LA SOSPECHA	169
6. AGENCIAMIENTOS DEL PLIEGUE, SOBREPLIEGUE Y EL PENSAMIENTO DEL AFUERA	180
6.1 DE LA AUTORIDAD DE LAS DISCIPLINAS AL REPLIEGUE DEL PENSER AUTREMENT	180
6.2 EXPERIENCIAS DE RESISTENCIA Y LIBERTAD: ENTRE LAS CONFESIONES DE CARNE LA APHRODISIA Y LAS TECNOLOGÍAS DEL YO, ARTE DE EXISTENCIA	194
6.3 LA EPISTEME: ARTE DE ENCUENTRO HACIA EL DISPOSITIVO	201
7. MICHEL FOUCAULT: EDUCADOR	206
7.1 LA PERREHESIA COMO SABER PEDAGÓGICO: UN ENFOQUE ÉTICO AL CUIDADO DE SI.	212
8. CONCLUSIONES	218
9. BIBLIOGRAFÍA	222

GLOSARIO

ALÉTHEÍA: Verdad, palabra de la musa y del poeta que se expresa en el canto y la rima, es traducida frecuentemente como luz, destello que despeja literalmente el ensombrecimiento de la mentira.

AUFKLARUNG: Ilustración, es decir capacidad de servirse de su propio entendimiento.

APATE: Trampa

ARETE: Virtud

APHRODISIA: Placer Corporal

ANÒMALO: Acontecimiento desigual o rugoso

ADEQUATIO: Adecuado

ANIMALITAS: Estado Animal

ARQUETIPO: Inconciente colectivo

ARCHÉ: Elemento primigenio de Constitución

AFORISMO: sentencia breve de carácter enigmático

AGENCIAMIENTO: Capacidad de afectar o ser afectado por un encuentro

AGENCY: Agenciamiento

ASSUJETISSEMENT: Subjetivación en Occidente

ATTACHMENT: Relación afectiva y Pasional

BILDUNG: Practica filosófica de Formación pedagógica y a la vez de resistencia.

BIOS: Vida

BIO-PODER: Poder sobre la vida

DA-SEIN: El entre: El Ser, y el Ente, el Ahí

DIAGRAMME: Diagrama

EPISTEMÉ: Conocimiento

ENTBERGUNG: Desocultamiento

ERGON: Riesgo o Consecuencia sobre la Vida

EUDAIMONIA: Felicidad

ETHOS: Morada o Instancia del Ser

ENTROPÍA: Medida del desorden y de la incertidumbre

EXÉGESIS: Grado Máximo de la interpretación

EMET: Verdad

ENTSEHUNG: Emergencia

ESPECTRARE: Espectro

ÉPIMELEIA HEAUTOU, CURASUI, SOUCI DE SOI, SORGE UM SICHE:
En los griegos construir, formar y perfeccionar, su mismidad

ETHOPOIÉTICO: transformación de la manera de ser del individuo

ELOHIM MET: Dios esta muerto

FRONESIS: Prudencia de la Conciencia

FRANC PARLER: Hablar Franco

GAYA CIENCIA: Ciencia alegre

HOHLE MITTE: Centro hueco

HOSPITALIS: Hospitales

HOMO- MACHINE: Hombre máquina

HISTOIRE DE LA FOLIE: Historia de la locura

HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ: Historia de la sexualidad

HÉGÉLISME AFFOLÉ: Hegelianismo Enloquecido

HERKUNFT: Proveniencia

IMAGO: Busto, rostro, imagen espectral

INNIGKEIT: Intimidad

JOCH: Yugo

KRISIS: Alteración o complicación de actitudes que agudizan un problema

KAIRÓS: Inédito y provocador de nuevas posibilidades

LETHÉ: Sombra, Olvido o silencio

LICHTUNG: Lo claro

LICHTUNG FUR DIE VERBERGUNG: El giro, el Claro, para el ocultamiento

LICHTUNG FUR DAS SICHVERBERGEN: Claro para el ocultarse

LIHKEIA, VERBORGENHEIT: Alétheia, Verdad

LÓGOS: Palabra o Razón

LES MOTS ET LES CHOSES: Las palabras y las Cosas

L'ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR: La Arqueología del saber

MOÚSA: Musa

MNEME: Memoria

MOMOS: Cuerpos

MASS-MEDIA: Medios Masivos de Comunicación

MET: Muerte

MATHESÍS: Ciencia universal del orden y la medida

NIETZSCHE, LA GÉNÉALOGIE ET L'HISTOIRE: Nietzsche, la genealogía y la Historia

ORGANUN: orden, medida

PANÓPTICO: Ojo de poder, mirada para todos

PENSER AUTREMENT: Pensar diferente

PARRHESÍA: Decir verdadero

PRAGMA: Conjunto de situaciones reales que afectan el valor de los enunciados

PATHOS: Fuerza vital de la que es capaz el filósofo

PANGLOSS: personaje psicológicamente llano, lengua universal

PENSÉE DU DEHORS: Pensamiento del afuera o de lo impensado

PARLETRE: Hablante ser

PAIDEIA: Educación

PALIMPSESTO: Manuscrito antiguo que refiere su escritura a un texto antepasado, resonancia o polifonía de voces

SEVERUS: Serio, estricto, severo

STRITTIGKEIT: Intimidad de aquello conflictivo

SURVEILLER ET PUNIR: Vigilar y castigar

SOFÏN: El entendido en algo

SLUTTÏA: Dependencia, servidumbre

SIGNATURA: Marca o nota puesta en una cosa para distinguirla de otras

TECNOFASCINACIÓN: Época post-moderna cuyo sustento se basa en el imperio efímero de sus modas, es decir, por la fascinación de sus técnicas

TECHNÉ: Técnica artesanal de un quehacer

UNVERBORGENHEIT: No verdad

URSPRUNG: Origen

VERUS: Verdadero

VERBEGUN: Ocultamiento

WESENSGRUNDUNG: Un proyecto

WESEN: Esencia

WESUNG: Despliegue

¿WAS IST AUFKLARUNG? : ¿Qué es la ilustración?

ZEIT-RAUM: Espacio-tiempo

RESUMEN

El acontecer filosófico del pensamiento y obra de Michel Foucault, convoca como se sabe al sincretismo epistemológico, por sus diversas fisuras o sesgos arqueológicos y genealógicos que ha introducido a las maquinaciones de tiempo y de la historia, planteamiento que en el presente trabajo se intenta perturbar, pensar e interpretar específicamente algunas de ellas : Poder, discurso y verdad desde un estudio ontológico del presente, que devela las perplejidades e incertidumbres inmersas en el ocurrir humano en relación con sus formas de saber y tecnologías de poder, elementos trascendentes y inexorables del complejo devenir humano.

El horizonte humano y sensible fue uno de los aspectos relevantes de la filosofía de Foucault, desde su prematuro conocimiento maquinaba la palabra con continuas confrontaciones, radicando el afán de superar la angustia de ser efímeros mediante la característica artística de la filosofía , la creación esa esbelta Poiesis, que problematizando y conceptualizando el acontecimiento, para develar, reinterpretar y posteriormente re-significar la maquinaria de poder-saber, así como el discurso, la ley , la verdad y el lenguaje, ingredientes de toda filosofía liberal.

Foucault es gran crítico de la cultura y de su malestar, su preocupación radica en pretender denunciar los aparatos que vigilan y castigan y proponer una desideologización de estos mediante, una práctica introspectiva de cuidarse así mismo, configurando la vida en una obra de arte, y sujeriendo que es posible engendrar poder y saber al servicio de la nueva ilustración y no solo al designio del discurso del amo. La reflexión de Foucault va encaminada a una recolección de la polifonía de voces, de sus resonancias en devenir y sobre todo de los umbrales de tiempo que ha creado la historia re-haciéndolos ocurrir en una ontología del presente apoyada en un palimpsesto decodificado ; Pero también en una arqueología del pasado y en genealogía del futuro ; esta circunstancia lo convierte en un pensador del afuera preocupado por el ocurrir humano, en un verdadero educador del cuerpo y del espíritu un *Bildungnista* que posibilitó la apertura de una episteme de la sospecha en renuncia a la objetividad tradicionalista y al estructuralismo cuestionando la idea de verdad esa aletheia y Parrhesia tan perturbadora de decir verdad franco y referido que emitía sus llamados desde sus lejanías, por ello Foucault también retoma la significación etimológica de algunas palabras griegas constituyéndose prácticamente en sus referentes epistémico, que a lo largo de sus obras poco a poco lo llevo a su independencia.

La lectura de Foucault y la expectativa de sus agenciamientos es algo que hoy en día es indispensable prescindirla para pensar, es decir dejar de venerar y llevar a cabo una crítica es decir perder la fé, para con lo que ocurre en nuestra ahora llamada época posmoderna o modernidad tardía, gobernada por el imperio efímero de la moda y su tecnofascinación.

ABSTRAC

Philosophical occurring of the thought and work of Michel Foucault, summons as it is known to the epistemologic sincretismo, by his diverse fissures or archaeological and genealogical slants that have introduced to the time machinations. And in the present work it is tried to disturb, to think and to interpret of them, To be able, speech and truth from an anthological study of the present, that reveals the immersed perplexities and uncertainties in human happening in relation to its forms to know how and technologies to be able, important and inexorable elements of the complex to happen human. The human and sensible horizon was one of the excellent aspects of the philosophy of Foucault, from its premature knowledge maquinaba the word with continuous confrontations being the eagerness to surpass the anguish of being ephemeral by means of the artistic characteristic of the philosophy, the creation, problematizando and conceptualizando the event, to reveal, to reinterpretar and later re-to mean the machinery of power-knowing, as well as the speech, the law and the language, ingredients of all liberal philosophy.

Foucault is great I criticize of the culture and its preoccupation is in trying denunciations the apparatuses that watch and punish and to propose a desideologización of these by means of, one practices introspectiva to also take care of itself , forming the life in an art work, and sujeriendo which it is possible to generate to be able and to know to the service of the new illustration and not only to the aim of the speech of the master. the reflection of Foucault goes directed to a harvesting of polifonía of voices, of its resonances. in happening and on everything of the time thresholds that have created history having remade them to happen in a ontología of the present. But also in an archaeology of the past and genealogy of the future; this circumstance turns it a thinker of outside worried about human happening, in a true educator of the body and the spirit who I really make possible the one opening episteme of the suspicion in resignation to the traditionalistic objectivity and the estructuralismo questioning the idea that aletheia and Parrhesia or to say frank and referred truth that it emitted its calls from its distances, for that reason Foucault also I retake the etimológica meaning of some Greek words constituting itself practically in its referring epistémico, that throughout its works little to little I take it independence to its.

The reading of Foucault and the expectation of its agenciamientos are something that nowadays is indispensable will do without to think, that is to say, to let venerate and to carry out one criticizes that is to say, to lose the faith, towards which posmoderna or delayed modernity governed by the ephemeral empire of the fashion happens in our call time now and its tecnofasinación.

INTRODUCCIÓN

Los sesgos o fisuras que introdujo Foucault al acontecimiento de la existencia, algo que adviene y sobreviene al tiempo humano promovieron las maquinaciones del texto renunciando al concepto de estructuralismo y objetividad tradicionalista saturada en el concepto de verdad. Dichos pliegues del trabajo de grado consiste en realizar un estudio exhaustivo a manera de ensayo, de las relaciones de poder-saber, frente a sus medios de difusión y a sus mecanismos de práctica delimitados al contexto colombiano, entre los cuales se apelara hacia la ocurrencia de los Mass- Media y su manifestación trabajada, como lo es el discurso, concerniente a las relaciones de saber.

Del mismo modo se procederá a realizar un estudio de los procesos de docilidad y resistencia en los tejidos sociales de las víctimas y secuestrados dentro del conflicto bélico colombiano, ¹(Nuevas tecnologías Disciplinarias). Correspondiente a la relaciones de poder.

Los encuentros con los textos y la capacidad de afectar o ser afectado por ellos, será un ejercicio de investigación que acarrea el compromiso de ir tras la huella, recurriendo para ello a un proceso de archivo de memorias y acontecimientos aun en la sombra es decir a una búsqueda de epístemas y dispositivos culturales referidos específicamente a los objetivos propuestos, apoyándose para ello a las exigencias pertinentes a la búsqueda de las perplejidades, mediante la intervención de un plano filosófico, psicoanalítico y pedagógico, en la perspectiva de búsqueda de conocimientos gracias ala intervención oportuna de la *Genealogía y la Ingeniería a la Inversa*, sin pretender homogeneizar el contenido bajo una propuesta irrefutable establecida en los parámetros de la verdad, partiendo de que las relaciones de poder son móviles y polimorfos al igual que las relaciones de saber, en sus maquinaciones específicas del discurso y la verdad. Tensiones que se encuentran compuestas por diversos flujos en devenir, borrando de esta manera toda horizontalidad plana.

Se tratara entonces más que de una apología a lo irrefutable, de un encuentro nómada con el texto donde se experimente con él y con el cuerpo del lector, bajo una multiplicidad de fuerzas desprendidas de las afecciones de los textos.

Mas que una exposición de la filosofía de Foucault, el ensayo pretende vertebrar sus escritos afirmando su vida incluso mas allá de la muerte, para perturbar el acontecer de la angustia de ser efímeros, en respuesta a su materialidad, por lo que se ve forzado a proseguir desde la Arqueología del saber, por una Genealogía

¹ FOUCAULT, Michel. “vigilar y castigar” 9ª edición, nueva criminología .Colombia 1989. págs. 140-145.

del poder, a una ética y estética de la existencia, tratando de crear un ejercicio discontinuo de lectura no lineal que pueda ser abordado de manera asimétrica, justificando la diferencia en oposición al estructuralismo.

Más allá de ser un ejercicio eminentemente de liberación, se presenta como un diálogo abierto o lo que diría Deleuze *un discurso indirecto libre*. Con esto no se pretenderá reproducir mecánicamente el pensamiento del otro, como se ha propuesto en la estructura del ensayo se apelara de manera personal a comentarios como prácticas de libertad y medios de configuración de la subjetividad, frente a la coerción de las relaciones de poder-saber.

Se ha mencionado propósitos, debido ha que cada acontecimiento deriva otra ocurrencia específica, que a lo largo del ensayo se abordará con mayor profundidad; además porque se recurrirá al “método” Foucaultiano de la Arqueología o “ingeniería a la inversa”, donde se decodifica las perplejidades de la historia, en oposición al mencionado estructuralismo y virtualización que pretenden reducir lo complejo a la técnica.

Para este estudio se ha propuesto maquinar en compañía de agenciamientos que afecten el cuerpo del lector, con los textos: “Vigilar y castigar”, “el orden del discurso” entre otros, de Michael Foucault, así como de Herbert Marcuse, “El Hombre Unidimensional” y “Guerra, Tecnología y Fascismo”, al igual que autores que refieran su investigación hacia dichos terrenos a tratar y decodificar. Reforzando de esta manera el argumento de dichas relaciones propuestas.

Cada texto planteará desde su punto de vista, el ocurrir de cada acontecimiento presentando un matiz intertextual, que desde la investigación se articulara entre las relaciones de poder-saber y su maquinación específica, tanto en los controles del cuerpo (tecnología política corporal) y en la vitrina pantalla o cíclope unidimensional, (diagrama concreto o tecnología virtual), partiendo de que estas estrategias o dispositivos de poder-saber, son los medios por los cuales se pretende hacer de los sujetos, cuerpos dóciles y útiles al igual que sujetos de pensamiento unidimensional y sujetos gulas del capitalismo salvaje, alienados y estereotipados gracias a el verdugo de la moda, la tecnofascinación y la era virtual de frívola complacencia.

Se podría pensar que las intenciones de las relaciones de poder y sus micro-poderes molares y moleculares (medios de práctica y difusión), afectan el cuerpo y el alma del sujeto tanto en (tecnología política corporal) y (tecnología política – no corporal), cuya intención se sustenta en pretender regular la conducta por medio de la norma y la disciplina (anatomía política del detalle) , cuyo propósito radical es homogeneizar al sujeto a través de prácticas divizantes (control del cuerpo y corrección del alma).

Además, su microfísica de maquinación, no se limita a estos factores anteriormente mencionados, su estructura se halla también inmersa en los discursos, específicamente en su estrategia trabajada de los Mass-Media, que pueden ser Macro- Verticales (estado – pueblo) o Micro Verticales (entre relaciones familiares, escolares, Institucionales, tecnológicas, virtuales. etc.), cuyo papel es reproducir la información desde la velocidad, la inmediatez y la minituarización donde se impone los algoritmos, que no únicamente se extiende a las cosas, sino a los mundos, pues no importa que consecuencias pueda traer el acontecimiento, lo más relevante es que funcione, y esto siguiendo a Foucault vendrían a ser miradas panópticas (para todos) que en sus propias palabras, sería el paso de la “disciplina bloqueo” a la “disciplina mecanismo”, en lo que llamó la “era normativa”, conocida como la modernidad disciplinaria; aquí se interiorizan mensajes y el deseo pasa a ser voluntad de servidumbre. Surgiendo el dilema de quien controla la verdad, quien la ejerce y desde dónde se ejerce, ante ello Foucault descubre que la verdad es un producto de consumo, presente en la intención de sostener regulaciones conductuales, que se reparten y distribuyen por medios que facilitan su devoración, como la bulimia de los mass-media donde se ubica la verdad y su fascinación, seducción y demanda.

Si la verdad es un producto que se consume por medios o aparatos estatales (televisión, institución, familia, iglesia, etc.), su intención será hacer sujetos obesos, gulas comunales, nacionales y demográficas. Aquí el lenguaje abogará por la identificación y unificación del sentido, es una tarea de la inmediatez, perdiendo toda autenticidad lingüística; el lenguaje es modificado en una anatomía del detalle en la que se transfiere lo explícito, sin cabida a la interpretación (lo implícito); si a esto le sumamos la característica del detalle la disciplina se acondiciona el mensaje y el discurso pasa al servicio de la docilización de cuerpos, en este sentido adapta una comunidad y crea una tradición, permitiéndole examinar, clasificar, incluso castigar a sus creyentes, mediante el mensaje subliminal e inconsciente, tal la publicidad y el arrasador efecto del mercado, que nos reduce a la simple tarea del consumo masivo, a la determinación de un solo prototipo como la moda; a una tarea de simple recepción; los Mass-Media han re-ordenado la palabra filtrando el carácter polimorfo de su sentido, pues se depura el contenido y se lo reemplaza por la imagen y han hecho de *logos* la palabra desde la resonancia griega un aparato de prostitución y de significación, creando pandemias en los lenguajes, tal es el caso de la gran demanda de bebidas americanas en comercio popular, aquí el inconsciente colectivo obliga a Actuar, comprar y a aceptar como autómatas, gracias a la estructura de la frase que es comprimida, de tal modo, que no se deja ninguna tensión, ninguna interpretación distinta a la del mensaje o imagen, todo se reduce al acondicionamiento clásico de Pavlov: “el estímulo y la reacción”, esto es lo que llama Marcuse “El Razonamiento Tecnológico” donde se identifica de manera unívoca las cosas y su función.

Al igual que el discurso los Mass-Media organizan un plano para el no análisis o sea para la no decodificación de la información, estos han desencantado lo que por naturaleza es encantado. El significante es alejado del significado y la semiótica se construye en un código predeterminado ante el contexto, incluso ante las necesidades, gracias a esto se demandan los objetos y el ser humano se constituye en un ser compulsivo, dentro de un ritual diario de consumo.

Ante ello creemos que la gran atención que captan los Mass-media en sus diferentes manifestaciones como la T.V o la radio o la prensa, hacen que el pensamiento se individualice y puedan analizarse, describirse, de esta manera toda la maquinaria de información pretende ritualizar al igual que el discurso, las palabras en el medio, creando un código semántico, inmune a la oposición, por ende antidialectico, los opuestos se reconcilian y adquieren una firme base para la unificación negando la inserción de las diferencias, este tipo de pensamiento unidimensional puede ser visto en las encuestas, o los famosos “reality shows” o en general en el amarillismo noticioso donde la realidad es recreada como novela, y la publicidad del sufrimiento desborda demandas de atención. En palabras de Marcuse “el universo del discurso se cierra a cualquier otro discurso”. Tal es el caso de los productos de necesidades básicas, donde las funciones son súper impuestas no importa de qué son o qué desempeñan; lo que importa es que satisfagan, y así son presentados como “especialmente para ti”; este tipo de pensamiento unidimensional se articula gracias al lenguaje cerrado que no demuestra o explica, solo comunica, es un lenguaje que se impone como verdad, donde toda dialéctica es bloqueada. Será en este sentido que el discurso se configure en un instrumento de control cuando gracias al lenguaje individualiza al sujeto con la disciplina de persona –función, este actuará sobre el inconsciente, y siguiendo a Foucault, es un poder que mantiene en sombra a los que captura. Ellos no reciben luz sino de la parte de poder que les concede. Es un acontecimiento eminentemente visible en los Mass- Media o las torturas, e invisible en secuestros. Pues el hecho de ser visto y de no mirar es lo que tiene sometido a los individuos, estos actúan gracias a una percepción prefijada de sentido.

Es decir, la preocupación ya no solo radicará en los suplicios, el secuestro donde las estructuras de poder tiene como finalidad transformar el tiempo de la vida en fuerza de trabajo impidiendo ser lo que se es, bajo un efecto de invisibilidad, o la docilización de cuerpos y su castigo como la tortura (prolongación del silencio) y práctica ascética, donde se cambia la significación de la humanitas por un significado prefijado de sentido, (animalitas). Sino que se introducirá la Sociedad examinadora o lo que foucault llama “sociedad de examen infinito”⁶ que vigila, anula rehabilita y utiliza mediante sistemas de exclusión inmersos en lugares de concentración como Cárceles, hospitales, planteles educativos, sistemas penales, entre otros como la violencia audio-visual. Esa maquina de visión que congrega ya no solo personas sino poblaciones.

De este modo, el Trabajo de Grado pretende, por medio de una investigación y lectura de conceptos fundamentales de Michel Foucault y Herbert Marcuse, escribir un ensayo y exponer o dar a conocer las relaciones de poder- saber y nuestro comentario personal acerca de estos ,frente a su ocurrencia específica de sus medios de difusión y a sus mecanismos de práctica delimitados al contexto colombiano, entre los cuales se apela la maquinación de los discursos en su expresión de los Mass –Media, esto en lo concerniente a las relaciones de saber y a los procesos de docilidad y resistencia (prácticas de libertad) conocidas como el arte de la existencia o estéticas de vida que configura una nueva subjetividad, dentro de los tejidos sociales de las víctimas afectados por las relaciones de poder-saber. Se ha visto también necesario incursionar en el acontecimiento de verdad dicho de esta manera, ya que sobreviene y adviene al tiempo humano, debido a que una de las consignas del discurso trabajado, es proporcionar la idea de verdad enmascarada en una objetividad tradicionalista, para dicho ensayo se ha propuesto reivindicar el método Foucaultiano de la Genealogía Arqueológica, develando los umbrales de tiempo que hicieron posible la memoria de la cultura y el acontecer de la humanidad, de allí que se presencie en el transcurso del texto, una intertextualidad, que reivindica el llamado desde las lejanías con una polifonía de voces en desterritorialización o línea de fuga, como diría Deleuze.

Es necesario aclarar que cada acontecimiento desprende un micro acontecimiento molecular, de allí que se incluya temáticas alusivas a dichas maquinaciones como la arqueología, la discontinuidad, el pliegue, pensamiento unidimensional, razonamiento tecnológico entre otros aportes, propuestos por el ensayista. Así se propiciará un espacio donde converja la palabra y jalone el acontecer humano para perturbar el ocurrir de la existencia, mediante el estudio de los acontecimientos² de poder, discurso y verdad inmersos en la filosofía de Foucault así como su ocurrencia frente a la *maquinación*³ de los Mass-Media en sus

² En torno a este concepto, creemos conveniente reivindicar la definición que Francois Zaurabichvili refiere en torno a la Filosofía del acontecimiento de Deleuze, el acontecimiento se define por la coexistencia instantánea de dos dimensiones heterogéneas un tiempo vacío donde futuro y pasado no cesan de coincidir, y hasta de avanzar el uno sobre el otro, distintos pero indiscernibles. El acontecimiento propiamente dicho es lo que viene, lo que llega, dimensión emergente todavía no separada de la antigua. El acontecimiento es la intensidad, que viene y comienza a distinguirse de otra intensidad

³ Retomando algunos elementos de la teoría de las máquinas de Deleuze y Guattari se puede mostrar la definición del capitalismo contemporáneo. Sus convergencias y diferencias respecto a la teoría *posoperaísta* se harán de por sí evidentes. Interpretando el punto de vista de Deleuze y Guattari se podría afirmar que el capitalismo no es un “modo de producción”; ya no es un sistema, sino un conjunto de dispositivos de *servidumbre maquínica* [*asservissement machinique*] y a la vez un conjunto de dispositivos de *sujeción social* [*assujettissement sociale*]. Los dispositivos son máquinas, no obstante, como Gerald remarca siguiendo a Deleuze y Guattari, las máquinas ya no dependen de la *techné*. La máquina tecnológica es sólo un caso de maquinismo. Hay máquinas técnicas, estéticas, económicas, sociales, etcétera. Uno puede vivir sometido a “servidumbre” o puede estar “sujeto” a una máquina (técnica, social, comunicativa, etcétera). Estamos bajo la servidumbre a una máquina en tanto constituimos una pieza, uno de los elementos que le permiten funcionar. Estamos sujetos a la máquina en tanto que somos sus usuarios, en tanto que somos sujetos de acción de los que ella se sirve. La sujeción actúa sobre la dimensión molar del individuo (su dimensión social, sus roles, sus

expresiones de la velocidad, la inmediatez y la minituarización; Micropoderes contenidos en la época del Bio- Poder o poder sobre la vida y la era del examen infinito, cuyo principal sustento está deparado por la violencia de los lenguajes, rituales segregados en el tejido social gracias a sus acciones divizantes (control del cuerpo y corrección del alma), los cuales serán relacionadas a las prácticas del secuestro (diagrama de invisibilidad y *Erclusión*) de memorias fantasmagóricas, referidas como nuevas estrategias y tecnologías del poder, los que serán socializados específicamente dentro del territorio colombiano, recurriendo para ello, a los textos de “vigilar y castigar”, y otros textos de Michael Foucault, en contraste con textos de Herbert Marcuse, entre otros autores e interpretes que contribuyan a reforzar el tema propuesto; estudiando de esta manera el lugar actual del sujeto desde una fragmentación Arqueológica y Genealógica de la cultura, en oposición al estructuralismo, cuya finalidad ha estado marcada por el dogma y la linealidad, para proponer una desideologización de los aparatos que vigilan y castigan mediante una nueva *episteme* y subjetividad que mantenga al margen el “*pensamiento unidimensional*” y el “*Razonamiento tecnológico*”⁴, permitiendo que la vida se despliegue en la afirmación, y se descontamine de la pandemia de los lenguajes que ha contagiado el malestar cultural de la fascinación por la técnica y la compulsión virtual.

funciones, sus representaciones, sus afectos), mientras que la servidumbre maquina actúa sobre la dimensión molecular, preindividual, infrasocial (los afectos, las sensaciones, los deseos, las relaciones aún no individualizadas, no asignables a un sujeto). Intentaré ejemplificar las características de los dispositivos de servidumbre y de sujeción mediante su funcionamiento a través de la “máquina” televisión.

⁴ Estos términos, son utilizado por Herbert Marcuse y Roland Barthes en “El cierre del Universo Del Discurso”, para designar El lenguaje Cerrado, que no demuestra ni explica, comunica fallos, ordenes, decisiones. este “razonamiento tecnológico” se identifica de manera unívoca entre las cosas y su función, sin dar cabida a la interpretación, es un acondicionamiento clásico establecido entre el estímulo y la reacción, bloqueando toda dialéctica para que los opuestos se reconcilien, en una identidad unidimensional.

1. ARQUEOLOGÍA DE LAS LEJANÍAS: MAQUINACIONES DE LA PALABRA

1.1 ENTRE EL BORDE DE ALÉTHEIA Y PARRHESÍA

(...) La tarea actual de un intelectual, puede ser: muy simplemente en el trabajo de la verdad. Muchos, desde hace años, se preguntan antes de hablar, o más bien pretenden demostrarle al hablar, que tienen la ideología "justa". Pero la verdad existe con poder y efectos, y con peligros también. ¿y si, en vez de dejarse atrapar todavía una vez más por los debates sobre la ideología, la teoría y la práctica, la tarea política actual no fuese producir la verdad, sino objetarla, siempre que sea posible, preparar para ella un punto de resistencia irreducible? La verdad nunca es políticamente indiferente o inútil – no diría tanto de la teoría (...)

Michel Foucault.

En una civilización dominada por la objetividad tradicionalista, y la *pulsión escópica*⁵ de la *sociedad examinadora*, se perfila la nueva era normativa de la *tecnofasinación*, cuyo principal sustento es la violencia de los lenguajes y el imperio efímero de sus modas, allí la idea de verdad convoca al punto de las saturaciones o embotellamientos teóricos que representan ante los tejidos sociales dos niveles: por una parte conformidad con unos principios lógicos; por otra conformidad con lo real justificando la *conciencia feliz* de que todo lo real es racional y todo lo racional es real, de allí que el concepto de verdad se profile, desde la óptica de demostración, verificación y experimentación, ingredientes que convoca la ciencia para llevar a cabo sus experimentaciones.

Sin embargo bajo las maquinaciones de la palabra la verdad se manifiesta más que como un concepto universal o absoluto como un *Acontecimiento*^{*} de franqueza, o decir verdad, en una Arqueología del pasado que emite un llamado

⁵ Lacan nos dice que las especies de objetos pulsionales son: la especie oral, la anal, la escópica y la invocante. Mientras los dos primeros tienen que ver más con la demanda, los dos últimos tienen que ver más con el deseo. En tanto el objeto oral aparece relacionado con la demanda al Otro, lo anal se vislumbra como la demanda del Otro al sujeto. En lo invocante vemos el deseo, como deseo del Otro y en lo escópico "la mirada" precisamente, como deseo al Otro. Hay aquí una pretensión del sujeto por el Otro, que el Otro se abra en su deseo. Lacan se une conceptualmente a Sartre. Éste nos habla de la mirada y dice que: es lo que le permite al sujeto comprender que el Otro es también un sujeto. Y esto implica la posibilidad que se tiene de ser visto por el Otro. Lacan en su seminario "El ojo y la mirada, plantea que es para nosotros la esquizia en la cual se manifiesta la pulsión a nivel del campo escópico" y más tarde agrega: "En nuestra relación con las cosas, tal como la constituye la vía de la visión y la ordena en las figuras de la representación, algo se desliza, pasa, se transmite, de peldaño en peldaño, para ser en algún grado eludido, eso se llama la mirada o pulsión escópica"

* Término asociado con respecto a lo que adviene y sobreviene al tiempo humano, permitiéndole el despliegue del mismo

desde las lejanías, será bajo esta *ingeniería a la inversa*** que se decodificara las perplejidades de la historia para re-plegar sus fisuras y restablecer su *Anómala**** estructura de carácter polimorfo e interdisciplinario que se ha perfilado como la piedra filosofal de algunas ciencias humanas desde las ocurrencias de la historia, constituyéndose en la evidencia o luminosidad "*Aletheia*" de las preguntas existenciales de la filosofía dentro de los umbrales del tiempo, que han perturbado el acontecer humano con diferentes conceptualizaciones y *Agenciamientos*****, para constituirse en un legado de su ocurrencia, que jalonará el existir de todo hombre en su singularidad a lo largo de los siglos para asegurar una memoria dentro del sospechoso archivo de la cultura.

La verdad es de esta manera un concepto denso y poliédrico, que hay que considerar en la unidad de su valor y en la pluralidad de sus dimensiones y comprensiones, las cuales necesitan ser decodificadas en sus tejidos y ser escuchadas en sus múltiples resonancias partiendo de una reflexión analítica que descomponga sus partes.

Es necesario proceder a una distinción de los diversos aspectos o dimensiones y de las posibles significaciones que se adentran en el problema filosófico, hermenéutico, lingüístico que acarrea inmerso el acontecimiento de verdad. Puesto que esta se ha codificado en el pensamiento, como primado del espíritu sobre las cosas y sobre el micro-acontecimiento del tejido social el lenguaje y su expresión trabajada, el discurso.

Es una acción simultáneamente polarizada en el *extra se* y en el *in se* del hombre: no sólo en el mundo que tiene delante, sino también en su propio mundo interior. Pues él no puede eludir la verdad de sí: la verdad no sólo de colocarse junto a otros objetos, sino ante todo de su emerger como sujeto inteligente, y por tanto como ser libre, relacionado y trascendente.

Por eso la verdad como historia es un camino integral que involucra toda la realidad en su estructuralidad física y en su naturaleza metafísica sin fugas reductivistas, en uno u otro sentido, a las que el pensamiento humano ha cedido, derivándose hacia metodologías y concepciones unilaterales y adulteradas en torno a la concepción de verdad.

Sin embargo, su trascendencia a desandado las sendas del existir para devenir a periodos modernos constituyéndose en un legado de la tradición clásica que ha

** Usualmente se utiliza este término para designar el método foucaultiano de la arqueología, en oposición a la secuencia y linealidad del estructuralismo, oponiéndole ante ello la fisura o quiebre de los acontecimientos históricos desde las maquinaciones discontinuas.

*** Sustantivo Griego, que designa lo desigual, lo rugoso, lo que es complejo, es decir con pliegues

**** Término utilizado por el Filósofo Judío Baruch Spinoza, en los estudios de Gilles Deleuze *Spinoza: filosofía práctica*, utilizado para designar, el resultado final de un encuentro, es decir su afección, o capacidad de afectar o ser afectado por dicho encuentro.

tambaleado en los pilares de la modernidad y a cautivado e interiorizado pensamientos y memorias, articulando su ejercicio en un terreno aun lleno de incertidumbres y perplejidades que fácilmente pueden cautivar a un historiador rehaciéndolo ocurrir.

En su concepción moderna, es decir en su paso adelantado se ha proyectado como un *inconciente colectivo o Arquetipo** difícil de erradicar, pues su concepción racionalista Descartiana y kantiana donde la conformidad con el sujeto y el objeto reproducía la verdad y a su vez derivaba la percepción de la imagen de la realidad sustentada en la premisa de que todo lo real es racional y todo lo racional es real constituían el tribunal de la razón, con el acontecer de los tiempos dichas concepciones han cedido su tensión para releerse en una arqueología de las lejanías.

A pesar de ello la posición moderna de la verdad persiste en su envejecimiento prorrogando su existencia para presentarse ahora como la masiva explosión de la ciencia en función de la técnica, que ha generado una concepción eficientista de la verdad, la que ha proliferado las ideologías. Todo esto afinado hacia la expresión y fruto de la cultura de la crisis: de la escisión de la verdad de su reducción positivista y de su *unidimensionalismo* ideologizante donde el hombre pierde la integralidad y la unidad de la verdad. Y a pesar de la multiplicación de las verdades pierde la verdad por eso ésta no es la totalidad de un complejo, sino la unidad y la profundidad del ser.

Por eso mismo, ha hecho que las verdades de las que el hombre dispone no le revelan a sí mismo, ni le revela al mundo, sino que lo extravían y atomizan en una pluralidad de conocimientos fragmentarios y parciales, que, totalizados o absolutizados, le esclavizan en lugar de liberarlo.

Así pues, el hombre hoy parece moverse entre delirio, angustia e indiferencia e incluso entre el *Imago* fantasmagórico de espectros de verdad aun sin memoria y rostro. Delirio por la exaltación hasta el fanatismo, provocado por la monoideización eficientista o ideologista de la verdad, la cual se atribuye un significado inútilmente revelador y salvífico, de modo que el hombre se aliena en la pseudo-verdad angustiada por el envilecimiento paralizador, debido a una confianza traicionada; es la confianza colocada en una verdad que no da sentido ni redime, por lo cual el hombre desespera de la verdad: Indiferencia por el reflujo del hombre desilusionado, desencantado por el delirio y sustraído al vértigo desesperante que vuelve sobre sí mismo; pero no a la interioridad trascendente de su espíritu, sino al pequeño mundo de vulgaridad y mezquindad de sus hobbies e

*Términos Homólogos utilizados por el Neopsicólogo, Carl Gustab Jung, para designar, la información que se halla inmersa como parámetro común de una cultura bajo el archivo del inconsciente, entendiéndose por este el segundo umbral de conciencia, que como sus estudios lo demuestran es difícil de erradicar.

intereses, sin grandes ideales ni proyectos, en una zona de apatía a la verdad y a la falsedad, por lo cual el hombre se protege de la verdad .

Y fantasmagóricas porque las perplejidades de la historia han dejado espectros deambulantes de verdades ennegrecidas por demagogias aun por decodificar. Es así que aparece su dilema de "*Krisis*" o "*kairós*".

La cultura de la crisis multiplica, alterna y complica estas actitudes, diluyéndolas o exasperándolas paroxísticamente, más por eso mismo agudizando el problema de la verdad como anhelo profundo e insuprimible del hombre. Así pues, *krisis* irreversible y fatal o *kairós* inédito y provocador de nuevas posibilidades constituyen un análisis que no consigue comprenderse a sí mismo, por estar ligado a una lectura cuantista y marginal de la conciencia actual de la verdad, donde la situación aparece irremediablemente crítica.

En cambio, para una mirada que busca captar la profundidad humana del dato cultural, esto se revela como precursor de nuevas posibilidades que reconstruyen la anatomía de todo *dispositivo* y *archivo*.

Por más que el hombre hoy se aliene, desespere y se proteja de la verdad; más, pone al desnudo una inquietud por la verdad que lo provoca profundamente.

A diferencia de épocas en las cuales el hombre tenía un sentido obvio por así decirlo de la verdad, hoy tiene un sentido agudo, penoso y problemático de ella, perfilándose en un concepto sospechoso que tambalea en la moda de la perseveración, que no es cuestión de tener, sino de ser.

A pesar de todo, no está saciado por verdades a manera de posesión, sino que se ve interiormente solicitado y atraído por un sentido menos cuantitativo y más cualitativo, menos cósico y más, personal de la verdad y de su valor irreducible e imprescindible.

Todo esto es revelador, aunque entre contradicciones y paradojas, de una nueva sensibilidad del hombre a la verdad, Una sensibilidad que a menudo no aflora a la conciencia humana de modo reflejo y explícito, pero que la provoca secreta e invenciblemente a la verdad de la vida.

En medio de estas tensiones hermenéuticas centraremos nuestro estudio acerca del acontecimiento de verdad a partir de una arqueología donde se relea y reinterprete las perplejidades de la historia y sus maquinaciones, estudio referido entre la tensión de *Aletheia* y *Parresia* que albergan las concepciones mas importantes de la verdad, mediante la *Ingeniería a la inversa* , método utilizado por Foucault, en el transcurso de sus obras, herencia que fue dejada por el rigor de la filosofía del martillo de Friederich Nietzsche en *La Genealogía de la Moral*, el cual servirá de herramienta necesaria para proceder a decodificar este acontecimiento desde un pasado griego de resonancia que habla desde las lejanías.

La Alétheia, o la verdad entendida como el despliegue del Ser; algo que hoy, en la época de la Modernidad Tardía, no despierta ni mucho menos guarda ya misterio alguno, fue entendida al inicio del pensamiento griego como Alétheia, la que se contrapone radicalmente con su acepción moderna, que la concibe en cuanto que rectitud de la representación como *Adequatio*; Una mirada a fondo en ambas concepciones debería remitir cada vez a la verdad en cuanto que apertura originaria de lo abierto condición previa de lo que se presenta y su representación, *Perceptio* de la esencia de la verdad.

En la verdad como representación de lo Adequatio, se manifiesta como aquello a la que pueden reducirse a todas las demás o de la que las demás acentúan un aspecto o con la que todas las demás se miden, es la clásica e irrenunciable afirmación de "*adaequatio rei et intellectus*": donde la verdad es la conformidad de la inteligencia con el ser de la cosa.

Esta definición pone en relación los dos polos del proceso de la verdad: el ser objetivo de una cosa con la acción de la inteligencia humana.

La verdad es la resultante de un encuentro entre ser y pensamiento, entre la realidad tal como es y la mente humana que la comprende. Por tanto, se distingue una verdad ontológica, originaria y objetiva, y una verdad lógica, formal y derivada.

La verdad ontológica es la verdad del ser en cuanto es. Por el hecho de ser y existir, un ente tiene, o mejor es, su verdad, ser y verdad son convertibles *ens et verum convertuntur*. Por eso la primera verdad es la verdad de lo que es: "verdad es lo que es" "*verum est id quod est*"*: Es la verdad originaria y fundamental: verdad trascendental.

Es la determinación de todo ente simplemente en cuanto es y existe. Lo que es y existe se manifiesta y es perceptible. La percepción es la inteligencia inmediata del ser manifiesto de una realidad, de su esencia. Como tal, es siempre verdadera.

La verdad del ser no es una verdad fragmentaria o monádica, expuesta a una indeterminación mutable y engañosa. Esta en relación a un pensamiento que la ha concebido y del cual refleja su idea, su proyecto creador, de la manera como toda cosa refleja la idea originante de su artífice. Este pensamiento último y absoluto es Dios, pensamiento subsistente y verdad perfecta, fundamento y fuente de toda verdad particular, de la cual por eso mismo toda verdad es revelación. Así, todo ser es verdadero en sí porque en su esencia o forma íntima coincide con la idea que Dios tiene de él. Ignorar esta relación inmanente y constitutiva de la verdad ontológica con la verdad perfecta significa abrir las puertas al relativismo: la verdad no es ya función del ser, sino de la subjetividad; que pierde por ende valor objetivo, reduciéndose a opinión.

* San Agustín, cit. por santo Tomás en De veril. I, 1.

La verdad lógica. Por su parte es la verdad ontológica, irradiación de la verdad creadora divina, que es todavía independiente de la acción humana de la verdad. Ella simplemente nos dice la intrínseca luminosidad e inteligibilidad del ser, por la que algo simplemente es lo que es y la inteligencia la aprende como tal. Se requiere una apertura crítica de la inteligencia humana al ser, un juicio suyo, para que algo pueda llamarse verdadero o falso: "Lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en la razón"^{**}, de la relación de la mente humana al ser procede "la noción formal de la verdad" su relevancia categorial, personal y existencial. La mente humana está en la verdad en la relación de adecuación al ser objetivo; está en la falsedad en la relación inadecuada. Esta verdad, enunciada por la razón en el concepto interior y expresado en la comunicación exterior, es la "verdad lógica". Sin adentrarnos en una teoría del conocimiento, limitémonos a observar que la verdad lógica es la verdad del juicio, con el que afirmamos o negamos mediante una síntesis lógica de sujeto y predicado un estado de cosas, estructurando y haciendo así consciente y significativo el ser percibido de modo simple y primitivo, o sea la verdad ontológica.

El juicio es así el lugar de la verdad: "Una cosa se dice verdadera por adecuación al entendimiento"⁷ En cambio, el ser es su fundamento: "El ser de la cosa causa la verdad del entendimiento"⁷ En el juicio nuestra mente es, por tanto, medida de la verdad; pero medida por la verdad ontológica de las cosas conocidas; medida a su vez por la verdad perfecta de Dios, que las ha pensado y querido en el ser. La no verdad. Se sigue entonces bajo la no verdad en el plano ontológico, que es el esconderse o cerrarse en el ser del existir; el no dejarse aprehender. Se determina para el sujeto como no saber.

En el plano lógico, en cambio, la no verdad asume la forma del error y de la mentira. Hay error por insuficiente adecuación a la verdad. Aquí la realidad se manifiesta y la verdad es sinceramente buscada, pero el juicio no la alcanza. En el que yerra no falta el sentido de la verdad, que él se esfuerza en buscar, pero que alcanza sólo parcialmente. Se da la mentira por desconocimiento de adecuación a la verdad: pues el que miente reniega de la verdad reconocida, la rechaza destruyendo la mentira, este destello de alumbramiento, desconocimiento que necesita dar apertura al conocimiento, perfila la idea inicial en torno a la significación de la *Aletheía*: acontecimiento que proclama su llamado desde un horizonte griego de resonancia.

Ante ella los griegos fueron influenciados inicialmente, por una cierta manera de verdad objetiva y racional, que más tarde constituyó una imagen de la verdad

^{**} Aristoteles, Metafísica VI, 4.

^{*} AQUINO. santo tomás, De veril. I, 2.

⁷ Ibid

desde una reflexión filosófica, cuyo objeto propio de su búsqueda fue el fondo del pensamiento mítico donde aun tiene sus raíces la cosmología de los jonios que posteriormente cambiaría su Episteme adentrándose a la maquinación de la palabra Alétheia o la verdad que desde su etimología proyectaba inicialmente un destello de luz al ser entendida como verdad.

Este tipo de verdad fue concebida como un término que procede del latín *veritas* y del griego *aletheia*. Donde Ortega en torno a Galileo menciona la palabra Apocalipsis (revelación), pero no asociado al significado de prosperidad sino más bien de desencanto.

En griego se dice a-letheia, que viene a significar el manifestar una cosa, un ente, el acto de descubrimiento de una realidad, se forma con la partícula privativa (a) y el término (letheia), que significa, velo, cubridor, también lo oculto, de ahí que signifique des-ocultamiento.

En latín se dice veritas, que procede de *verus* (verdadero); parece que en la antigüedad se relacionaba con *severus*, serio, estricto, severo, así la verdad es la propiedad de algo serio, que merece confianza y sobre todo seguridad.

La prehistoria de la Alétheia filosófica nos conduce hacia el sistema de pensamiento del adivino, del poeta y del rey de justicia, hacia los tres sectores en los que un acontecimiento que adviene y sobreviene a la historia circula como la palabra Alétheia.

La palabra del poeta tal y como se desarrolla en su actividad es solidaria de dos nociones complementarias: *la musa*^{*} (*Moúsa*) y la *Memoria* (*Mneme*).

Estas dos potencias religiosas confieren a la Alétheia su significado real y profundo, numerosos testimonios de la época clásica griega, permiten pensar que Aletheia como ejercicio del poeta quiere decir *la Palabra Cantada, la Palabra ritmada*^{**}.

Esta afirmación queda atestiguada en el poema de Hesiodo que frente a la representación mas antigua de la Alétheia refiere su contenido hacia la función

* Moúsa, potencia religiosa que sobrepasa al hombre” en el mismo momento en que este siente su presencia”. Musas, en la mitología griega, nueve diosas e hijas del dios Zeus y Mnemosine, la diosa de la memoria. Las musas presidían las Artes y las Ciencias y se creía que inspiraban a los artistas, especialmente a poetas, filósofos y músicos. Sin duda el Griego, no distingue como lo hacemos nosotros entre “acordarse” y “mencionar”, significa constantemente lo uno y lo otro, pero la relación Genealógica, es decir estructural, de la Musa y la Memoria, nos autoriza a acentuar el sentido de “acordarse”.

** *Himno hom. hermes, 447*: Palabra cantada que calma las preocupaciones ineluctables. Canto de horror, que contenía los piadosos acentos de los Aedeos.

poética y religiosa donde la verdad cobra su sentido en relación con la musa y la memoria; en efecto las musas serán las que dicen o dictaminen lo que es, lo que será y lo que fue; son las palabras de la memoria que tienen la capacidad de vaticinar es decir de preparar el delirio y la imaginación para ir de visita.

Es dentro del contexto de la teogonía que la Alétheia encuentra su figura gemela o simpatía con la memoria, incluso invita a no reconocer que en esas dos potencias solo puede fundirse una.

Así como el olvido se contrapone a la memoria, la verdad cantada o vidente, potencia de vida se contrapone a la *lethé* silencio o olvido, potencia de muerte; de allí que esta potencia de muerte se desafíe o rete siempre a la potencia de vida, articulando de esta manera la lógica de contrarios o la alteridad.

La Alétheia, luz que enfrenta a la sombra (*Lethé*) es una potencia que Píndaro llamaba *hija de Zeus* y que él invoca junto a la musa cuando se acuerda, articulando de esta manera la *Memoria*, (*Mneme*) madre de las musas.

La Alétheia se opone a *lethé* así como se opone a *momos*, esta junto a la luz, da brillo y esplendor, da lustre a todas las cosas.

Así Alétheia es la palabra cantada, consagrada a un personaje religioso, que además de producir luz, organiza el campo de la palabra dedicada a la celebración de la hazaña guerrera, se funde con la memoria y el espíritu del guerrero así como el espíritu del poeta, que son los maestros de la verdad, su verdad es una verdad asertoria, que nadie la pone en tela de juicio ni a prueba como se ha mencionado dentro de su arqueología da lustre a las cosas proyectando luz en las fisuras de la oscuridad o la sombra, así la Alétheia deserta de la concordancia de la proposición con su objeto, es decir de la conformidad con lo que sabe o frente a lo que conoce de él, tampoco emite juicios con otros juicios; no se opone a la mentira, o lo falso y no se yergue de cara a lo verdadero, de allí que aquel que se funda bajo su luminosidad y su don de videncia, con una palabra cantada basada en la memoria, tiende a identificarse con lo que nosotros entendamos por verdad o Alétheia si así deseamos llamarla.

Es desde esta aclaración que podemos entender la concepción de Heidegger acerca de la Alétheia, o la verdad expresada como *el despliegue del Ser*; algo que hoy, en la época Posmoderna no despierta ni mucho menos guarda ya enigma alguno. Heidegger lee literalmente la Alétheia griega desde la alfa privativa, esto es, como *a-létheia*, *no-ocultamiento u des-ocultación* producida tras eliminar el ocultamiento. Pero ambos, tanto ocultamiento *Verbergung* como develamiento u desocultamiento *Entbergung* permanecen aún sin ser pensados.

Con lo cual se ofrece allí ya una mínima indicación acerca del despliegue o de la esencia misma de la verdad, que queda determinada propiamente como el claro para el ocultarse. Y, sin embargo, lo enigmático, sigue siendo la abertura misma.

Esta es concebida casi como lo más vacío de lo vacío. Sólo que, lo abierto es algo, donde el ente -que simultáneamente se oculta- se halla ya siempre instalado *hereinsteht*, más no tan sólo en relación con cosas más bien manejables, sino que lo abierto se asemeja bastante a algo así como un “centro hueco” *hohle Mitte*, el medio que Heidegger busca aclarar en las “Contribuciones” mediante el símil de un jarrón; porque allí ya no se trata de un centro o un vacío antojadizo, “el que es encerrado por unas paredes y es dejado sin llenar de cosas; más bien, parece suceder al revés, que este mismo “centro hueco” es lo acuñador y determinante, lo portante en el revestimiento de las paredes y los bordes del jarrón.

Ellos son únicamente la emanación de aquello abierto originario, que permite desplegar su apertura, en la medida que precisa en torno suyo y sobre sí un revestimiento semejante (la forma de la vasija). De esa forma, es en aquello que encierra donde se refleja de vuelta el despliegue de lo abierto.

Heidegger concluye, asimismo, a comienzos de los treinta, y ocupado con la interpretación de la alegoría platónica de la caverna, que la a-létheia griega se ha convertido ya desde Platón, en luminosidad y claridad *phôs*, quedando cautiva del yugo *Joch* que surge inevitable entre los entes y el conocimiento de ellos. Pues, alétheia es, para Platón, el desocultamiento del ente y no el ser mismo. Con lo que la verdad, a-létheia, pierde así su carácter privativo.

Con Platón se prepara, efectivamente, la transformación de la alétheia hacia la concepción más tardía que la concibe como rectitud del enunciado. Dentro de este recorrido arqueológico que desentraña la evolución del acontecimiento de verdad podemos percatarnos de que este aparece con un carácter polimorfo pero que asemeja de alguna manera su significación pues es a su vez en la concepción griega: la palabra cantada, luz, lustre, memoria, desocultar, enemiga del momos y la lethé, y en Heidegger desocultamiento.

Por su parte Heidegger ha tildado a su propia concepción de la verdad, la fundación esencial de ésta, su *Wesensgründung: un proyecto*. A través de ella ha querido precisar que, esta investigación no se halla orientada por ningún parámetro que provenga del exterior. De esa forma evita el regreso al infinito de un preguntar por la verdad de esta investigación (de la verdad), por la verdad de aquella verdad, etc.

El proyecto tiene que abrir, en primer término, la verdad. Se ha llegado a creer, incluso (puesto que la concepción moderna dirige ya todo preguntar por la verdad), que se podría interrogar al proyecto de verdad por su exactitud, la misma que, como sabemos ya, es una figura tardía de la verdad originaria. Finalmente,

no se podría llegar a hablar, ni siquiera de la ‘rectitud’ de un proyecto⁸. Pues el proyecto es aquello que funda recién el claro, Piensa Heidegger, también, que su proyecto de verdad ha de aparecer una cosa antojadiza para el pensar común. Sin embargo, este proyecto tiene su propia necesidad, por cuanto crece desde el apremio del ‘abandono del ser’ y no de la falta de necesidad de lo auto evidente de la inteligibilidad cotidiana de las cosas⁹. El proyecto es él mismo ‘vectado’; no crea la verdad como apertura del ente, sino que más bien se encuentra previamente ‘en’ ella, la abre y retoma. Pero ¿cómo se proyecta esta verdad, para el pensador? Ella es, paradójicamente, y en su esencia, ‘despejante ocultamiento’ [lichtende Verbergung] ¹⁰ La verdad es como “apertura originaria” el claro del ente, que posibilita que el ente como tal pueda ser comprendido.

Hasta aquí coincide el proyecto de Heidegger con la determinación de la *alétheia* de Platón como claridad y luz. Solo que el claro del ente es para Heidegger, simultáneamente, ocultación del ser mismo (del Ser). El ente puede ser entendido en su ser-ente gracias al claro, y aún así, el ser como tal permanece impensado, yace oculto. Este estar oculto del ser mismo lo capta el pensador como “no-verdad”, la que no significa falsedad, sino lo no-clareado o despejado, lo cerrado del ser. La esencia plena de la verdad es, para Heidegger, ya distinto que en Platón, la simultaneidad *Zugleich* de claro (del ente) y ocultamiento (del Ser). Heidegger habla, de esa forma, también de la “intimidad” *Innigkeit* (préstamo de la poesía de Hölderlin, pero que se entiende como intensificación de lo que se encuentra “unido”) en lo “litigioso” *Strittigkeit* o intimidad de aquello conflictivo (de la distinción de claro y ocultamiento) ¹¹

La expresión “despejante ocultamiento” (lichtende Verbergung), con la que Heidegger describe la esencia de la verdad, en la cuarta juntura de sus “Contribuciones”, indica que la verdad no es ninguna cosa ni ningún estado, sino un acontecimiento. El giro, el “claro para el ocultamiento” *Lichtung für die Verbergung*.

⁸ Martin Heidegger, Die Geschichte des Seyns [1938/40]. GA 69, Frankfurt/a.M. 1998;73.

⁹ Sobre el lenguaje formal de la hermenéutica de la vida fáctica y su tránsito hacia el lenguaje indicador-formal de las señas o guiños de las “Contribuciones”, cf. Paola-Ludovica Coriando, Die “formale Anzeige” und das Ereignis. Vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied con Denken und Dichten. En: Heidegger-Studien, vol. 14, 1998, 27-43.

¹⁰ cfr. Martin Heidegger, Heraklit. GA 55, 2.Aufl. Frankfurt/a.M. 1987 y Holger Holting, *A-létheia*-Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der *a-létheia*-Auslegung bei Heidegger. En: Heidegger-Studien, vol. 13, 1997, 93-107; 102.

¹¹ La otra cara de la alétheia, la no-verdad, el ocultamiento del ser, es algo que ha quedado aquí fuera de la recepción primera de este pensamiento; cambio que se da aquí de la noción de *a-létheia* presente en los Beiträge y que éstos exponen en silencio. Véase p.ej., lo que dice su discípulo francés: “¿Qué mienta *alétheia*?”

Sugiere que el claro del ente favorece justamente el ocultamiento y, no obstante, al mismo tiempo, hace posible una experiencia del ocultamiento en cuanto tal. Lo que nos distancia ya del proyecto habitual de la *a-létheia*, que apunta más bien a lo desocultado sin más, antes que atender al modo del ocultamiento. Heidegger habla también del “claro para el ocultarse” *Lichtung für das Sichverbergen* * para indicar que el Ser no es llevado a ocultarse por algo diferente de él, sino que: él mismo es el que se retira. El Ser es, por tanto, para Heidegger, lo que es ocultado, es eso que oculta y, al mismo tiempo, el proceso del ocultamiento mismo.

Al completo despliegue de la verdad, a su esencia plena le pertenece, sin duda, el “Da-sein”. Este es concebido como “el Entre: el Ser y el ente” El “Ahí” (Da) es el claro, la apertura originaria del ente; el *Da-sein* consiste en: ser el Ahí, es la realización de la existencia del claro, “el despejado En medio del ente”.¹² En términos de “Ser y tiempo” el “ser-en”. Si para Aristóteles y -siguiendo a éste- para Tomás de Aquino, el entendimiento era el lugar de la verdad, en Heidegger es un *Da-sein* pre-cognitivo el lugar de la verdad originaria (claro). Como lugar del claro del ente, el *Da-sein* es, al mismo tiempo, el lugar del ocultamiento del ser, como asimismo el lugar para un posible pensar-en (recordar) el Ser. De allí, entonces la estrecha sino idéntica relación de Ser y verdad.

El nuevo decir, que intentan estas “Contribuciones”, piensa la “esencia de la verdad” como la “verdad del Ser”. Lo que no significa ni la verdad “sobre” el Ser, a la manera de una doctrina, ni se trata menos de contra-poner un Ser “verdadero” genuino, frente a lo meramente aparente. Ambos ejemplos implican que el ser, para ser determinado, ha sido ponderado con un parámetro externo a él mismo. “Verdad del Ser” no alude tampoco a un concepto general del Ser como condición de la representabilidad del ente, con lo cual la verdad sería nuevamente reducida a la rectitud. En Heidegger, la palabra “Ser” nombra más bien la verdad misma. “Esta verdad del Ser no es nada distinto del Ser, sino su propia esencia...”¹³

* Dice muy claramente que es la presencia al descubierto de una cosa./ ...ser al descubierto/ Abierto sin ocultamiento, plenamente abierto. De ello nada se oculta, nada se vuelve *ádelôn*, dice Aristóteles, nada se vuelve ‘inaparente’. La cosa se presenta de modo tal que de ella nada es inaparente. /...la aparición de la cosa en la demasía de su presencia, es decir, en la plenitud de lo que los griegos llamaban *alétheia*.” Cfr. Jean Beaufret. Al Encuentro de Heidegger. Conversaciones con Frederic de Towarnicki. Traducción de Juan Luis Delmont, 2ª edición, Monte Ávila Editores, Caracas 1993; 29-30-31. El original, en francés, es de 1984.

¹² M.H., Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis). Gesamtausgabe [GA] vol 65, Frankfurt/a.M.1989. En adelante citaré de la GA, en la primera cifra el número del tomo y en la segunda el número de página. “Ser y tiempo” será citado del original como “SZ”, por la edición número dieciséis, de Niemeyer-Tübingen 1986, misma que sigue la versión revisada de la GA y que utiliza el ‘Handexemplar’ o ‘Hüttenexemplar’ de Heidegger, con las anotaciones al margen hechas por el propio autor. Cuando cite traducción se trata de la versión castellana hecha por Jorge Edo. Rivera, en Editorial Universitaria, Santiago 1997.

¹³ cfr. La superación del sujeto fenomenológico por el Dasein heideggeriano, en el fino trabajo de Jean-Luc Marion, titulado: El interpelado; en: Taula, quaderns de pensament, 13-14, Revista del Departament de

“Verdad del Ser” ha de ser leído, por tanto, como un genetivo a positivo. Toda determinación de la verdad presupone la apertura del ente. La expresión sirve para designar el modo especial, en que se presenta la verdad. Luego, si el ente ‘es’; la verdad no ‘es’ un ente así como tampoco el Ser, sino que ‘se despliega’ o acontece. *Das Wesen*, la esencia, no hay que entenderla tampoco en forma nominal, como un conjunto fijo de propiedades de un ente *essentia*, *el Quid*, sino en forma verbal, como un estar-presentándose. Para expresar esta movilidad en el hacerse presente de la verdad, Heidegger ha reemplazado *Wesen* por *Wesung*. T, entonces, *Wesen* por esencia y *Wesung* por despliegue. Este último ha sido definido como: “acontecimiento de la verdad del Ser”, y con ello se ha dado también la indicación de la historicidad de la verdad. La “verdad del Ser” es por esencia histórica; ella determina o define a la historia occidental, por cuanto que ella, por modos que son siempre distintos, entrega la apertura del ente [esto es, su dimensión esencial de espacio-tiempo, el *Zeit-Raum* originario desde donde asoma el Ser, y la refleja en las interpretaciones filosóficas del ser.

Sin embargo, para que la verdad sea posible y el despliegue del ser se cumpla, se precisa de la templada y “portante recepción” *Ertragsamkeit* del Da-sein; únicamente, así, es o se presenta ella la verdad como fundación del Ahí Da-Gründung; para el Ser como *Ereignis* y el Da-sein. Pero, la metafísica tradicional entendió por Dasein (existencia siempre): aquel ser del hombre que como las demás cosas existentes, efectivas y ahí delante [dadas], tenían una consistencia siempre presente al modo de la *existentia* frente a la *essentia* [ser]. Incluso si en “Ser y tiempo” Dasein aparece sin el guión, esto indica que él no siempre es mentado en su posibilidad más propia o auténtica de ser su ahí, sino que, algunas veces remite únicamente a un modo especial, casi genérico, de ser de un ente determinado, cual es el del hombre. El Da-sein escrito, así, tras una década después de su primera obra, se anota en estos apuntes siempre con guión, es el fundamento del ser del hombre, el aprontarse o el dispuesto para “ser el Ahí”; la “consistencia del Ahí”, *Beständnis des Da*, “consistencia de la verdad del Ser”; aquello por lo que se debe preguntar una vez más: por quién sea este hombre, cual sea el fundamento y cuál la verdad de ambos.

Al respecto de la conceptualización de Aletheia el psicoanálisis lacaniano ha elaborado su discurso contestatario para releer la postura Heideggeriana de desocultamiento. En *L'Étourdit* Lacan remite a Heidegger cuando expresa: "Y vuelvo al sentido para recordar el esfuerzo que es necesario a la filosofía -la última que salvó el honor de estar al día y en la que el analista hace la ausencia- para

Filosofía de la Universitat de les Iles Balears (UIB), Palma, 1990: “El Dasein no está en el mundo como un espectador, // sino como parte involucrada que es eventualmente determinada por lo que encuentra. El mundo no se resume jamás en la suma de objetos constituidos, ya que en realidad no consiste sino que se abre haciendo (de ellos) un mundo (ibíd.)” Cfr. A. Schwan, op. cit., 595.

apercibir aquello que es su recurso, su recurso propio, de todos los días: que nada esconde tanto como lo que devela, como la verdad, *Lhqeia, Verborgenheit*".

Lacan traduce la palabra griega aletheia (*Lhqeia*) como *Verborgenheit* (ocultamiento), aunque la traducción aparentemente más correcta sería *Unverborgenheit* (desocultamiento). Pero, de todas maneras, no se trata de un error de traducción sino de la lectura de Lacan sobre la obra de Heidegger, que resalta la articulación existente entre verdad y no-verdad o, para decirlo de otra manera, entre ocultamiento y desocultamiento.

Ahora bien, lacan responde al concepto heideggeriano de Dasein es un concepto estructural, articulado con lo que él llama la apertura. La verdad sólo puede pertenecer a un ente, el Dasein, ente que somos cada uno de nosotros, abierto a todos los entes. El Dasein cumple un acto originario en el cual y por el cual al ente se lo saca de su primario "estado de oculto" y se lo lleva a la luz de la desocultación (Aletheia).

Aletheia, significante utilizado por Lacan en el párrafo de *L'Étourdit* citado al comienzo, es un término griego presente en especial en el clásico poema de Parménides. Su letra inicial es una alfa (a) privativa; se corresponde, aproximadamente con el "des" castellano que encontramos, por ejemplo, en desocultamiento. Esta verdad (aletheia) le pertenece al hombre por esencia. Aquí nos vamos acercando a una concepción que incidirá en el pensamiento de Lacan. Si la verdad es constitutiva del Dasein pero, por otro lado, no está en la esencia del comportamiento humano, ni siquiera es lo más frecuente, entonces resulta claro que la verdad, en tanto estado de no ocultamiento, está lejos de limitarse a la esfera del conocimiento.

Según el enfoque aristotélico tradicional la verdad está subordinada al fenómeno del conocimiento. Clásicamente se plantea que es necesario saber qué es la verdad para poder despejar qué es el conocimiento y cómo es posible conocer.

A la inversa, para Heidegger, el fenómeno de la verdad hace posible el conocimiento, pues la verdad sería dejar al ente ser tal como es; pero, si esto es así, es precisamente porque el hombre puede no dejarlo ser como es. La expresión "ser como es" no remite a una esencia, porque Heidegger se refiere al ser como devenir, al "siendo" y a la verdad como pertenencia del Dasein. La verdad como pertenencia implica siempre un corrimiento, articulado con el concepto de posibilidad existencial. La tesis principal de *Ser y tiempo* es que el ser no es esencia sino tiempo, y por eso el Dasein es en la verdad y en la no-verdad de un modo igualmente originario.

Ahora bien, si el desarrollo del concepto de verdad en la filosofía es imprescindible para hacer una lectura del mismo concepto en el campo del psicoanálisis, es

necesario tener presente que de modo alguno el psicoanálisis sería una filosofía o una concepción del mundo.

Freud no cesaba de repetir una famosa frase de Heine, que cita en Inhibición, síntoma y angustia, donde dice que el filósofo es aquél que, con su bata de dormir y su gorro hecho jirones, trata de tapar los agujeros del edificio universal.

Hagamos ahora algunas consideraciones sobre el concepto de verdad en el psicoanálisis.

En la obra freudiana se encuentran múltiples referencias al problema de la verdad. Uno de los ejemplos más interesantes aparece en el trabajo sobre el chiste, donde Freud introduce una categoría que llama "chiste escéptico", y para ejemplificarlo cuenta el famoso chiste acerca de dos judíos que se encuentran en la estación de Galitzia: "-¿Adónde viajas?", -"A Cracovia." -"Pero mira qué mentiroso eres" -se encoleriza el otro-, "cuando dices que viajas a Cracovia me quieres hacer creer que viajas a *Lemberg*, pero en realidad viajas a Cracovia; ¿por qué me mientes?".

En relación a este chiste, dice Freud: "Este poderoso medio técnico, el contrasentido, se aparea aquí con otra técnica, la figuración por lo contrario, pues según la aseveración del primero, no contradicha, el otro miente cuando dice la verdad, y dice la verdad con una mentira. Sin embargo, la sustancia más seria de este chiste es el problema de las condiciones de la verdad. El chiste vuelve a indicar un problema y saca partido de la incertidumbre de muchos de nuestros más usuales conceptos."

Conviene señalar aquí que uno de "nuestros más usuales conceptos" es la concepción tradicional de la verdad en términos aristotélicos, es decir, la concepción corriente, la del sentido común.

Continúa Freud: "¿Consiste la verdad en descubrir las cosas tal como son, sin preocuparse del modo en que las entenderá el oyente, esta verdad es sólo jesuitismo, y la verdad genuina debe más bien tomar en cuenta al oyente, y transmitirle una copia fiel de lo que nosotros sabemos? Considero a los chistes de esta clase lo bastante diversos de los otros para indicarles un lugar particular. No atacan a una persona o a una institución, sino a la certeza misma de nuestro conocimiento, de uno de nuestros bienes especulativos".

Uno de los recursos más poderosos del lenguaje es la posibilidad de mentir diciendo la verdad. El personaje del chiste, que se lamenta porque el otro le miente diciendo la verdad, es como si dijera: ¿por qué me dices la verdad para que yo me engañe?

Si decir la verdad fuera simple, no habría ningún problema ni reclamo posible, del tipo del que aparece en este chiste. Lo verdadero está sujeto a un Otro simbólico,

un tesoro de significantes, de acuerdo con lo cual lo verdadero puede hacerse mentira y diciendo la verdad se puede intentar el engaño.

El psicoanálisis pone en evidencia la triple relación entre el yo, el otro yo y el Otro. Tanto el "me dices" como el "¿por qué me mientes?", dirigidos a un otro, están subordinados a un Otro simbólico del cual dependen tanto la verdad como la mentira. Es así que hay tres "personajes" en el chiste, a diferencia de lo cómico, donde existen sólo dos.

La dimensión de la reciprocidad especular está subordinada a la función del Otro, con lo cual se restituye el plano imaginario de la relación del yo con el otro y el Otro simbólico. El discurso mentiroso se efectúa siempre en relación al Otro simbólico, a tal punto que, en la prosecución de la mentira se termina diciendo siempre la verdad, ya que así se recorta su perímetro, verdad que se dice a medias.

Pero la Alétheia o verdad no únicamente tubo su campo de práctica y difusión en la cultura griega, el pensamiento moderno o en el Psicoanálisis lacaniano; pues su acontecer devenía hacia terrenos casi inesperados constituyéndose en sus *palimpsesto* o referentes de creación. Así encontramos inmersa la noción de Alétheia en el (el shivaísmo dravidiano, el bön del Zhang-zhung, el zurvanismo persa preario, el dionisismo griego arcaico y, según Alain Daniélou, también el culto egipcio a Osiris) donde se transmitían métodos espirituales cuyo objeto era hacer posible la *aletheia* y, con ella, la *Eudaimonia* en el individuo que se dedicase a la práctica de los mismos.

Para las tradiciones en cuestión la Verdad era la *aletheia* en el sentido que Heráclito dio al término el del *desocultamiento* de la condición primordial que tiene lugar cuando la conciencia ha desaparecido junto con los herméticos límites de su foco de atención consciente, y lo verdadero era lo que dicha *aletheia* hacía patente. La "Verdad" no era para ellas, pues, la *adæquatio* entre el intelecto y la cosa, ni tampoco el heideggeriano "develarse del ente", Para dichas tradiciones el Bien no sería lo que logra por medio de la acción auto consciente quien, sobreponiéndose al impulso a obrar mal, realiza lo que Kant consideró como la verdadera acción moral, sino el carecer de egoísmo y vivir en la espontaneidad del *tao* que hace cuidar de cada ser viviente y de la totalidad del universo como de nuestro propio cuerpo ya que no sufrimos la ilusión de que nuestro propio cuerpo es sólo el que indica nuestro nombre propio, y el no estar sujeto a la ley del efecto invertido que nos hace hacer el mal intentando hacer el bien. En este sentido el Bien es el hecho de que no se necesite tener la intención de hacer el bien, ni sobreponerse a ningún impulso contrario a dicha intención, a fin de hacer lo que es beneficioso para todos los seres.

En la Alta Edad Media de la India, por ejemplo se recurría a la relación erótica y a las bacanales como una de las vías que permitían acceder a la comunión en la

vivencia de la naturaleza común de todos los seres humanos y de todo el universo: el cuerpo humano y sus impulsos naturales eran el vehículo que permitía vivenciar, en la condición de *aletheia*, la indivisibilidad de Verdad, Bien y Belleza, así como la más absoluta plenitud lo cual no podría lograrse por medio de una tradición que despreciara el cuerpo y sus impulsos, ya que sentirse separado de éstos y rechazarlos implicaría sentirse separado de la plenitud constituida por el universo corpóreo y por ende resultaría en una vivencia de carencia de plenitud.”

Por eso la tarea de interpretar el mundo de la vida, recorre grandes complejidades como enseña Edgar Morin ¹⁴ y la insistencia en la memoria que se empeña no en delatar, actitud que des-cubre las ilicitudes y uno que otro acto bello a pesar de lo prohibido, se ocupa en develar, la Aletheia es des-ocultamiento y trabajo que provoca el placer de la averiguación, los encantos de la curiosidad, el desciframiento constante caminando futuros y dando confianza suficiente para jugarse una apuesta a favor de la vida”¹⁵ .

En Foucault aparecerá un nuevo concepto que configurara una nueva subjetividad o episteme, manifestándose como una práctica de sí y una estética de la existencia llamada *Parreshía* o *decir verdad*. Si bien Foucault no refirió su estudio directamente a la Alétheia ubica su posición mediante la arqueología para referirse a ella con un nuevo significado que alude directamente al carácter de la Alétheia en una evolución semántica conocida como *Parreshía* decir verdad que al igual que la Alétheia circulo por las ágoras y la polis griega sirviendo de método para expresar la polimorfa verdad.

Es necesario además aclarar que foucault refirió su estudio de la verdad desde una óptica más moderna tomando sus referentes de estudios anteriores realizados bajo el nombre de la Parreshía. En su agenciamiento dedicó su estudio posterior a la maquinación del trabajo de la verdad como estilo de vida filosófico, como compromiso político a los combates por la verdad a lo que el posteriormente se referiría en su texto como “*la verdad y sus formas jurídicas*”.

Foucault desde su posición atribuida como nihilista, con respecto a lo que el llama voluntad de verdad o voluntad de saber esencial , en rechazo a la sospechosa idea de razón, remite su investigación para ir tras la huella acudiendo a su arqueología o *discontinuidad hermenéutica* para referirse a la verdad quien la asocia con la autoridad del discurso que presenta una ilusión capaz de fascinar la literatura y el arte ; a su vez foucault asocia la verdad bajo las relaciones de poder-saber, legados de la tradición clásica que aun persisten en las maquinaciones de la historia con regazos de racionalidad, pues el mismo foucault lo anunciaba al referirse:

¹⁴ MORIN, Edgar. Introducción al Pensamiento Complejo. Barcelona: Gedisa, p. 86, 1996.

¹⁵ ZANCHES, Silvio. Diálogos Imperfectos, Ediciones universidad de Nariño, p 66, 2004.

“La racionalidad de lo abominable es un hecho de la historia contemporánea. Pero la irracionalidad no adquiere por eso derechos imprescindibles”.

En su intento por concebir la verdad como objeto privilegiado de apropiación política, sometido a reglas y juegos de producción, condujeron a Foucault a invertir la tradición de la acción política. Donde señala explícitamente que es necesario desenmascarar la verdad, devolverla a su origen, subrayar los mecanismos que atienden a su producción y establecer el estatuto político de los rituales a través de los cuales ciertos valores preponderantes se imponen a determinados saberes sometidos., estas tensiones inciden directamente ante la configuración de una nueva episteme, la de una política de la verdad, es en esta trayectoria que Foucault, en sucesivos escritos fechados entre el momento de la publicación de *la Arqueología del saber* y la aparición de *Surveiller et Punir*, Foucault analiza los juegos de verdad en la práctica judicial, los procedimientos documentales, y mecanismos extrajudiciales utilizados por la institución, los cuales señalan, confiscan, incautan y producen, en definitiva, la verdad procesal; esto explícitamente en sus escritos de la *Verdad y sus Formas Jurídicas* donde se trata de una serie de análisis que inciden en el régimen de producción de la verdad tomando en consideración la red institucional en la que discurre el saber, producido en la cárcel, el psiquiátrico, el asilo, la clínica o el mismo procedimiento penal, cada uno de estos mecanismos institucionales configuran un dispositivo, de producción cuya economía asegura un diferente acceso de los individuos al saber y la verdad. El dispositivo moderno de la verdad regula la experiencia que se materializa en el conjunto del diverso tejido social, pero las estirpes mantienen una posición desigual, es decir Jerarquizada, en el circuito de información encarnado en cada institución. Es entonces que el régimen de producción de la verdad es ciego, no puede ser reconducible a algún sentido, ni a la dialéctica ni a las leyes de las estructuras lingüísticas. Solamente es comprensible en la opinión de Foucault de acuerdo con un modelo conflictual, que ponga de manifiesto como la “verdad” es el producto de un combate cuyo eje fundamental son las relaciones de poder encarnadas en la ideología del saber, de cuyos efectos no hay individuo o singularidad que escape.

Ahora bien, Foucault ha evitado que estos presupuestos desemboquen en la pasividad política ofreciendo ante ello una concepción distinta entre la relación de teoría y práctica, donde la acción política es fragmentaria y permanece alejada de cualquier concepción universal. Desde estas perspectivas, pensamos que Foucault ubica la verdad como un agregado del poder y del saber quizás por esta reflexión deseo elaborar una arqueología de la verdad refiriéndose a ella desde la postura griega pues su mismo método así lo exigía, oponiendo el acontecimiento a la creación, la serie a la unidad, la regularidad a la originalidad y la condición de posibilidad a la significación, esto es lo que se conocerá posteriormente como requisitos de la discontinuidad, o moradas del pliegue, Permitiéndolo hablar de Parresia desde una genealogía arqueológica de la cultura donde el análisis

vacilaba bajo el borde de la descripción y la filosofía del martillo socavaba lo más recóndito de los espectros históricos.

Foucault en sus *cursos en el colegio de Francia* alude a la Parreshía partiendo de la afirmación “*que no encuentra a esos griegos a los que estudia admirables y perfectos sino llenos de errores*”¹⁶. Su análisis subjetivo desde la óptica del presente lo hizo comprender que era necesario realizar una arqueología del sujeto desde la antigüedad hasta nuestros días conviniendo buscar las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se reconoce y se constituye como sujeto, esto tiende a identificarse más con la catarsis y la lucha por la verdad que implica finalmente un estilo de vida, es decir, el modo de vida contrareestado a través de varias pruebas.

La Parreshía, ese decir verdad tan sincero y arriesgado que tan larga vida tuvo en la antigüedad como forma de relación con si mismo y con los otros a manera de la filosofía kantiana de la ilustración donde se piensa por si mismo y en el lugar del otro, se consolido en un modo de vida más que en una doctrina teórica, en una historia de la verdad que Foucault no llego a concluir, sin embargo la llevo a su investigación como se ha indicado a lo largo de sus cursos en el colegio de Francia. La Parreshía aparece por primera vez, en la literatura griega de Eurípides pero también recorren el mundo literario de la antigüedad desde finales del siglo V A.C, donde se describen tres formas de la palabra:

La forma nominal Parresia la forma verbal *parresiazomai* y existe también la palabra *parresiaistes*, la parresia es traducida normalmente al castellano por Franqueza, *parresiazomai* es hacer uso de la parresia, y el *parresiaistes* es alguien que utiliza la Parreshía es decir alguien que dice la verdad.

Parreshía etimológicamente proviene del termino *Parresiaisthai* que significa decir todo, de pan (todo) y rema (lo que se dice). Quien usa la Parreshía es el parresiaitez es alguien que dice todo cuando tiene en mente, no oculta nada, sino que abre su corazón y su alma por completo a todas las personas a través de un discurso. En la Parreshía se presupone que el hablante proporciona un relato completo y exacto de lo que tiene en su mente, de manera de que quienes escuchen sean capaces de comprender exactamente lo que piensa el hablante. La palabra Parreshía por ende hace referencia a una forma de relación entre el hablante y lo que se dice, pues en la parresia el hablante hace manifiesto lo que considera claro y obvio justificando que lo que dice es su propia opinión. Y hace esto evitando cualquier clase de forma retórica que pudiera velar lo que piensa.

Existen dos tipos de Parreshía *el de parloteo* consistente en decir algo de lo que uno tiene en mente o todo sin restricción, y la *Parreshía mala* contrapuesta al

¹⁶ FOUCAULT, Michel. Discurso y verdad en la antigua Grecia. España. Ediciones Paidós, I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona. P.35. 2004.

silencio como disciplina o como condición necesaria para la contemplación de dios.

Además la *Parreshía*¹⁷ desde sus orígenes aparece por primera vez en el año 450 A.C en algunos textos de Eurípides, quien explica que es el derecho que tiene el ciudadano de hablar sobre asuntos referentes a la organización de la ciudad. Se trata de un derecho reglamentado: no tienen derecho a la Parreshía ni los esclavos ni los exiliados, por habitar fuera de su ciudad, ni los deshonrados quienes transmiten a sus descendientes la huella de su deshonra y de su silencio. En esta especificación la Parreshía aparece como el derecho que tienen los ciudadanos libres de acceder a la vida política. De allí que la Parreshía sea durante mucho tiempo *el nexo de unión entre el cuidado de si y el cuidado de los otros*, entre el gobierno de si y el gobierno de los otros, la frontera en la que viene a coincidir ética y política en el ámbito de su ciudad. Pero progresivamente se introduce una acepción mas amplia aunque mas comprometida. La noción de la Parreshía rompe los límites de los asuntos de la ciudad y se consolida como "*la practica perturbadora de decir la verdad*"¹⁸.

Este decir, la verdad tiene características especiales que difieren de la Alétheia, en primer lugar no se trata de un todo decir sin discriminación sino por el contrario de cierta manera de decir verdad que tiene como finalidad provocar efectos capaces de afectara la existencia o de ser afectados a manera de Agenciamiento tanto de quien dice la verdad como de quien la escucha. En segundo termino no debe confundirse con una pedagogía, en este sentido no es un decir verdad a manera de saberlo todo mediante una retórica de la teoría aparentemente indiscutible y cerrada, a alguien que desconoce la verdad ni su dirección desea informar a un alumno ignorante de la verdad. Por el contrario, en la practica de la Parreshía la verdad es conocida tanto por el que la enuncia como por el que la escucha, pero lo que se teme son las consecuencias incontrolables que tal practica conlleva. En tercer lugar la Parreshía no se reviste de ninguna estrategia de persuasión común al ejercicio de la retórica. Mas bien se trata de un decir literal que excluye las figuras de estilo. En cuarto lugar la parresia no es una discusión ni un dialogo con lo que se busque llegar a una verdad oculta para los dialogantes a o vencer a un adversario por medio del juego de la argumentación y de la síntesis. Se trata más bien de un análisis mas que de una descripción discontinua como diría Foucault además se refiere a la precipitación de un enunciado literal y demoledor cargado

¹⁷ En la Grecia antigua, el término *parrhesiastes*, no solo en el campo gramático, sino en todo momento, era masculino. Hoy, por supuesto, no es el caso: casi lo contrario, noción y fenómeno son cada vez más asumidos en discursos feministas (cf. Entre otros "Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik", in Hito Steyerl et Encarnación Gutiérrez Rodríguez, Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik, Münster 2003, pp. 270-290).

¹⁸ GARABITO, Edgar. "De la Parreshía o el Decir Verdad". Artículo acerca de Michel Foucault

de *Ergón** de allí su otra característica la de ser un peligro para el *patos* es decir la potencia de vida, de esta manera la práctica de la Parreshía conlleva a pensarla como un acontecimiento puro que adviene y sobreviene al tiempo humano, por último la Parreshía no es *decir verdad* que se mantenga en el interior de un discurso ni tampoco una estrategia de discurso dirigida a la exterioridad. Su lugar es el borde del discurso no tan interior al lenguaje como para ser integrada en una sistematización y no tan exterior al lenguaje como para corresponder a una estrategia política, al contrario esta donde el lenguaje toca la existencia “*un borde en el que decir verdad implica ante todo un riesgo, una muerte, el peligro de perder la vida es decir un Ergón*”¹⁹. Por ende el carácter fundamental de la parresia es el de tocar un umbral de riesgo que entraña condiciones de peligro para quienes quedan involucrados por esta práctica.

Frente a ello la Parreshía en oposición a la profecía, no da lugar a ninguna interpretación pues su objetivo no es el de vaticinar un momento incierto, ubica su decir verdad desde una perspectiva presente previa de conocimiento, mas bien corresponde a un decir verdad absolutamente literal y referido siempre a la manera de la arqueología, es decir, al acontecimiento del presente. La sabiduría que se diferencia de la profecía consiste en que el sabio ya no es portador de la palabra de otro sino que formula su propio saber. Sin embargo, en circunstancias comunes, nadie obliga al sabio a hablar, no se encuentra en la posición de ser exigido por otros ni por si mismo pues su mismo saber le confiere discreción y en cierta manera orgullo, para enunciar su saber. Por eso el sabio se puede cubrir de secreto o de silencio.

El Parresiasta en cambio está obligado por las circunstancias o por si mismo a decir verdad. El conocimiento técnico o especializado (tecné) al igual que en la sabiduría, el técnico no corre por lo general ningún riesgo al transmitir la especificidad de su saber o al no divulgarlo. En tales condiciones, esta modalidad de veridicción es también ajena a la práctica de la Parreshía. El decir verdad del parresiasta como curta modalidad de veridicción no crea un sistema como sucede con la sabiduría o con la técnica, no se reviste de enigmas como la profecía, abre la guerra frente al otro diciendo la verdad implicándole ello el riesgo de perder hasta la vida.

Como se puede percibir las implicaciones sociales e individuales que acarrea la práctica de la parresia son varias: una escogencia de vida o una estética de la existencia que configura una nueva subjetividad al hacer ocurrir un *cara a cara* con la verdad, puesto que no se trata de enunciar unos simples contenidos verbales, tampoco se trata de creer en una verdad dada por fuera y con anterioridad al

* Consecuencia o efecto sobre la vida humana

¹⁹ GARABITO, Edgar, “La Parreshía o decir verdad”. Artículo acerca del último curso de Michel Foucault en el Collage de Francia, durante 1983 y 1984.

enunciado donde prevalezca el Discurso del amo o la conciencia impersonal , a la manera de un referente que habría de decodificarse, . la Parresía es una practica, una función y además un acontecimiento que adviene y sobreviene al tiempo humano, donde la morada es la verdad como exigencia de sus maquinaciones ; esta escogencia abarca diferentes contextos de practica como el político, este espacio en relación con un poder o con otro; es en esta aclaración que podríamos afirmar las relaciones de poder-saber inmersas en el acontecer de la Parresía, quien desde el escenario político de la antigua Grecia dio cabida a la democracia haciendo circular la verdad en la polis. Puesto que el ciudadano griego era el individuo encargado de decir la verdad frente al poderoso justificando la otra característica de la Parresía la de conseguir la libertad, con tal ejercicio se hizo posible instaurar la democracia política.

Con ello no se pretende decir que la Parresía aconteció en la esfera de la democracia porque su historial se halla también contenido en las esferas políticas de la monarquía, oligarquía y tiranía, cuando por ejemplo el consejero del tirano corre el riesgo de decir la verdad frente al gobernante en asuntos referentes al ejercicio del poder., esto permite pensar que el uso de la Parresía puede engendrarse en cualquier esfera de gobierno bajo condiciones específicas de aplicación. Esto se ve corroborado bajo la frase de Platón al referirse a la filosofía cuando dice que *“la filosofía no hace la política sino que dice verdad con relación a la política”*.

Además de la escogencia de la Parresía implica otra determinación, la individual que acarrea un pacto y requisito consigo mismo por el cual se propone enfrentar los efectos determinados y no determinados, el decir verdad implica una auto dirección y una *fronesis* o prudencia de la conciencia que Foucault la llamo un *“práctica de sí”* donde este presente una conciencia no fatalmente geometrizada sino discontinua en afección a los sujetos que no pueda estar controlado bajo los dispositivos de poder , proponiendo en vez de ello una conciencia capaz de asumir la libertad por medio de prácticas como la de la Parresía donde se traduce a la vida en un arte frente al proceso de la existencia, es decir en un ejercicio de liberad que configura un nueva episteme o un nuevo modo de pensar diferente (*penser autrement*).

Foucault sigue el rastro de la historia a través de su ingeniería a la inversa este acto de sabuesos que capturan las perplejidades de los documentos lo hace encontrar que en el accionar de la Parresia desde la arqueología griega, los ciudadanos podrían obtener una vida que emerja de la autenticidad, expresada en la frase Foucaultiana de *“se cada vez más el dueño de ti mismo, crea una relación de poder que vaya de ti mismo a ti mismo”* tal proposición constituye desde sus fisuras un acto de subjetivacion , un acto que hace devenir de simple individuo a sujeto que ejerce el poder de ser independiente.

Este proceso de metamorfosis equivale a una ilustración donde se despoja de la dependencia del otro para pensar por si mismo, en lugar del otro y a si ser consecuente., cuando Sócrates pregunta en el “Laques o del valor” si los concurrentes son o no valerosos, aclara que el valor de que habla no es simplemente el de enfrentar a al enemigo en el combate o en la dialéctica sino del coraje de articular en armonía las palabras y los actos como estética de la existencia autentica. Por tal armonía la practica de la Parreshía se traduce en una estética, una vida de buen gusto y franqueza que produce “*eudaimonia*” es decir felicidad, mediante la Conjugación de los momentos de alma y psique, donde el “*Bios*” armoniza como objeto estético. De allí que Diógenes el cínico responda a la pregunta “*que es lo mas bello que puede haber en el hombre?*” diciendo la “*Parreshía*”.

La Parreshía es también portadora de un “*pragma*” conjunto de situaciones reales que afectan el valor de los enunciados; la cual discrepa del drama del discurso que es la fuerza del enunciado capaz de afectar las situaciones reales y la vida del sujeto. En consecuencia la dramática del discurso propia de la Parreshía es la portadora de un “*Ergon*” de una consecuencia sobre la vida autentica en el momento del acontecer.

Los antiguos como lo muestra Foucault hacían de la filosofía un arte de la existencia, comprometida en un umbral de riesgo dispuesto a afectar o ser afectado, así este autor, pone de manifiesto que es casi imprescindible decir lo indecible, puesto que la tarea del filosofo se despliega en el borde o discontinuidad del lenguaje donde se enfrenta a sus propios limites, donde lo nuevo no siempre aluda a la verdad.

Si tal fuese la tarea de la filosofía se estaría suprimiendo la dimensión principal de la fuerza del pensamiento dirigida a la deformación y transformación de los discursos.

La filosofía como disciplina del *logós* hace parte de la práctica de la Parreshía puesto que su maquinación esta ligada al lenguaje por ello, produce una dimensión la del *Pathos* que impulsa la creación de conceptos y que implica la puesta en juego de todas las fuerzas vitales que es capaz el filosofo. Exige además la apertura gracias al nuevo concepto de una perspectiva hecha posible por la fuerza en el nivel de la mirada.

Por ello Foucault diferencia dos perfiles de la práctica filosófica, el primero trata de ver la filosofía como conocimiento lógico capaz de crear un sistema de verdad, y de desconocer hasta cierto punto el fundamento vital de la formación del discurso.

El segundo perfil en cambio optaría por la dramática del discurso. Comprendiendo en el mejor sentido “posmoderno” que la realidad es “una construcción significativa hecha por el discurso” donde se ejerce violencia sobre las cosas, debe entenderse

entonces que el intento de Foucault no es hacer de la filosofía una política o una moral, no busca reproducir efectivamente la práctica de la Parrhesía ni la señala como horizonte al que debería tender la filosofía; lo que Foucault propone tiene que ver más con la preservación desde la mirada de la arqueología del saber, recuperando el umbral en donde los discursos aparecen haciendo positivos y con independencia de su grado de organización lógica; además desea encontrar por ese medio unos discursos que correspondan a una dimensión de la filosofía, de allí que Foucault exprese "que lo nuevo no está en lo que se dice sino en el éxtasis del retorno". Por ello la Parrhesía no es en este sentido y desde los pliegues de Foucault un modo de existencia, entre otros que puede restituirse haciendo la arqueología del discurso filosófico.

Además para Foucault el acontecer de la Parrhesía constituía una conexión indisoluble entre las técnicas de poder y las técnicas aplicadas a uno mismo lo que comporta justamente una oportunidad: en los cursos que dio en Berkeley en año 1983.

Esta alternativa es estudiada en el marco de una genealogía de la actitud crítica en la filosofía antigua: parrhesia, que significa en griego la actividad de un ser humano (del parrhesiastes), "de decirlo todo", o sea, de hablar libremente sobre la verdad sin juegos retóricos y sin ambigüedades y sobre todo cuando es arriesgado. El parrhesiastes dice la verdad, no solamente porque poseyéndola la revela en una cierta situación, sino más bien porque toma un riesgo. El índice más preciso de la verdad de la parrhesia consiste en "el hecho de que el orador dice algo peligroso, algo diferente de lo que cree la mayoría"²⁰. Según la interpretación de Foucault, sin embargo, no se trata nunca de develar un secreto que deba ser arrancado de lo más profundo del alma. La verdad consiste aquí menos en la oposición a la mentira o a lo "falso" que a la actividad de decir la verdad: "...la función de la parrhesia no es la de demostrarle al otro la verdad sino de cumplir una crítica, de crítica al interlocutor o al propio orador."²¹

Foucault describe la práctica de la parrhesia a través de numerosos ejemplos tomados de la literatura antigua griega como el paso de una técnica política hacia una técnica personal.

La forma más anciana de la parrhesia corresponde a la práctica de decir públicamente la-verdad como un derecho institucional. El tema abordado por los parrhesiastes es diferente según la forma de Estado, puede ser la asamblea en el ágora democrática o el tirano en la corte monárquica. La Parrhesia se entiende en todos los casos como una expresión que viene de abajo y se orienta hacia arriba,

²⁰ FOUCAULT, Michel. Discurso en Wahrheit. Pp. 125-139

²¹ Ibid

sea ésta la crítica filosófica del tirano o la del ciudadano sobre la mayoría de la asamblea: "la parrhesia es una forma de crítica, [...] siempre en una situación en la que el orador ocupa una posición subordinada a la del interlocutor"²².

Es en la distancia manifiesta que existe entre el que toma el riesgo de decir todo y el soberano criticado que es atacado por esta verdad que reside la potencialidad específica de la parrhesia. Por su crítica, el parrhesiastes se pone en situaciones expuestas en las que es amenazado con la sanción de ser excluido. El ejemplo más conocido que Foucault analiza con gran detalle, reside en la figura de Diógenes, que desde la precariedad del barril donde se encuentra, ordena a Alejandro de no obstruirle la luz²³.

La descripción de esta situación con Dio Crisóstomo es seguida por un largo diálogo parrhesiástico en el que Diógenes traza los límites del tratado parrhesiástico entre soberano y filósofo y trata continuamente de rechazar estos límites con un juego de provocación y de retiro. Como el ciudadano que expresa la opinión de la minoría en la estructura democrática del ágora, el filósofo cínico practica también una forma de parrhesia contra el monarca en público.

Con el transcurso del tiempo, se opera un cambio en el juego de la verdad "que fue constituida, en la concepción griega clásica de la parrhesia, por el hecho de que alguien era lo suficientemente valiente como para decir a los otros la verdad.[...] hay un cambio de esta forma de juego parrhesiástico hacia otro juego de la verdad que consiste esta vez en ser lo suficientemente valiente como para desvelar la verdad sobre sí mismo" este proceso que va desde la crítica pública hacia la (auto-)crítica evoluciona en paralelo con la pérdida de importancia de la esfera pública democrática del ágora.

Al mismo tiempo, la parrhesia aparece cada vez más relacionada con la educación y con la formación. Uno de los ejemplos de Foucault sobre este tema es el diálogo de Platón "Los Cobardes" en que la cuestión de encontrar el mejor maestro para los hijos de los interlocutores constituye un punto de partida y de interés. La respuesta a la pregunta es naturalmente la de Sócrates como mejor maestro. Lo que interesa aquí es más bien la evolución de la argumentación. Sócrates asume la función del parrhesiastes no en el sentido de la práctica de la contra-palabra arriesgada políticamente hablando, sino por el hecho de que lleva a su público a decir la verdad sobre sí mismo y a un autocuestionamiento que se interroga sobre la relación entre sus afirmaciones (logos) y su modo de vida (bios).

²² *Ibíd.*

²³ FOUCAULT, Michel. Discurso y verdad en la antigua Grecia. España. Ediciones Paidós, I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona. P.35. 2004.

Esta técnica no sirve, sin embargo, cómo confesión autobiográfica ni como examen de consciencia sino que pretende establecer un lazo entre el discurso racional y el estilo de vida de las personas interrogadas o de las personas que se auto cuestionan. De manera análoga a la transición de la parrhesia política hacia la parrhesia personal, la función del parrhesiastes experimenta un cambio similar. De acuerdo con la primera significación, una condición presupuesta consiste en el hecho de que el parrhesiastes es la persona subordinada que dice "todo" a su superior.

En el segundo caso, es sólo aparente que "el que dice la verdad" es la única autoridad, el que lleva el otro a criticarse a sí mismo y a modificar su práctica. La parrhesia se opera más bien según esta segunda significación en la transición de una posición a la otra y en el intercambio entre ambas. Aquí la parrhesia no es una característica, competencia-estrategia de una sola persona sino que una cadena de posiciones en el marco de una relación entre la crítica del parrhesiastes y de la autocrítica que él engendra. En "Los Cobardes" Foucault ve "un movimiento visible a través de todo este diálogo, desde la figura parrhesiastica de Sócrates hasta el problema sobre el cuidado de sí mismo."²⁴ Contra toda interpretación individualista, sobre todo de los textos tardíos de Foucault, la parrhesia aparece aquí no como competencia de un sujeto, sino como movimiento entre la posición que cuestiona la correlación entre logos y bios y la posición que, frente a este cuestionamiento, práctica la autocrítica.

Creemos que se trata de establecer un lazo entre las dos nociones de parrhesia descritas por Foucault como evolución genealógica, y de comprender la contrapalabra arriesgada en su relación con la auto-revelación.²⁵

La Parreshía como ejercicio de decir verdad y arte de la existencia afecta a la Polis el espacio social y a su vez la psique o el alma individual en ambos casos la Parreshía es una práctica dirigida a la formación ética un *Ethos* que afecta tanto a la vida social como a la vida individual, en tanto que se articula el deseo y la razón, así la Parreshía Será entonces la función que como militancia filosófica haría inútil replantar el inconsciente separado de la conciencia, ello contribuiría a explicar por otra parte las múltiples dificultades que la filosofía contemporánea quizás impulsada por la huella del decir-verdad una u otra forma a podido imprimir sobre ella un efecto de filosofía libre. Esto se ve manifiesto bajo las palabras de

²⁴ Esto también demuestra que la *parrhesia* no puede aquí ser entendida como prerrogativa aristocrática-filosófica y de ninguna manera como relación de representación, como por ejemplo con la comunicación a través de los medios de prensa. La *parrhesia* necesita una comunicación directa y un intercambio mutuo: "En oposición al *parrhesiastes*, que, en la asamblea se dirige al *demos*, tenemos aquí un juego *parrhesiástico* que necesita una relación personal cara a cara.", Michel Foucault, *Diskurs und Wahrheit*, pp. 96 y siguientes.

²⁵ Ver también el análisis de Foucault sobre los discursos *parrhesiásticos* de Ion y Creusa en la tragedia de Eurípide "Ion": Foucault, *Diskurs und Wahrheit*, pp. 34-58, sobretodo pp. 57 y siguientes.

Foucault, al referirse a la tarea moderna de los intelectuales que se han propuesto la consigna de decir verdad, de esa Parresía tan necesaria en la época de la *injusticia globalizada Y la tecnofascinación* como diría zaramago “ ¿ en que puede consistir la ética de un intelectual- reivindico este termino de intelectual que, en el momento actual parece dar nauseas a algunos – sino en esto : volverse capaz de desprenderse permanentemente de si mismo (lo que es contrario a una actitud de conversión)? (...) ser a la vez un universitario y un intelectual es intentar poner en juego un tipo de saber y de análisis enseñado y recibido en la universidad de forma que modifique no solamente el pensamiento de los otros, sino también el de uno mismo. Este trabajo de modificación del propio pensamiento y del de los otros me parece la razón de ser de los intelectuales”.²⁶

²⁶ FOUCAULT, Michel, “Le souci de la Vérité, Barcelona, Anagrama. 1989

2. LEGADOS DE LA TRADICIÓN CLÁSICA: DE LAS TECNOLOGÍAS DE PODER A LAS FORMAS DE SABER.

“El poder no es un medio, sino un fin en sí mismo. No se establece una dictadura para salvaguardar una revolución; se hace la revolución para establecer una dictadura. El objeto de la persecución no es mas que la persecución misma”

Michel Foucault.

2.1 ENTRE CONTINUIDAD, DISCONTINUIDAD Y EXCLUSIÓN

La idea central que logra Foucault con su noción de poder, es desplazar las preguntas clásicas acerca del sujeto: ¿quién detenta el poder? ¿Quién lo soporta?; el lugar de ejercicio ¿en dónde está ubicado?; y la esencia del poder ¿qué es el poder?), con la pregunta por el modo de funcionamiento específico (cómo funciona) y la de sus efectos, (qué produce el poder).

Para el análisis de las relaciones de poder Foucault apunta que. “Apenas si disponemos por el momento más que de dos modelos: el que nos propone el derecho (el poder como ley, prohibición, institución) y el modelo guerrero o estratégico en términos de relación de fuerzas”.²⁷ Vale decir que para este autor, el cuerpo social es un espeso tejido de relaciones de fuerza, de poder y de relaciones de dominación que se diferencian entre si, este tejido de relaciones se ha llamado según su efecto de visibilidad como diagrama concreto (visible) o abstracto (imperceptible) entrelazando al sujeto mediante una intención de regulación conductual.

Foucault en torno a la concepción lineal y consecutiva de poder fragmenta su estructura y renuncia al estructuralismo por su secuencia y su linealidad oponiéndole a ello la genealogía y la arqueología (ingeniería a la inversa), discrepando de la concepción de poder-saber desde la postura histórica monológica, ante ello manifiesta que las relaciones de poder y saber son maleables, están en continuo devenir acarreamiento de agenciamientos que afectan o pueden ser afectados, la lucha o dialéctica de relaciones es lo que hace posible que se lleve a cabo los momentos de poder y saber, que pueden ser a su vez moleculares y que de acuerdo a su devenir e inversión forman relaciones de

²⁷ Michel Foucault. Un diálogo sobre el poder, Madrid, Alianza, p.36-38, 1981

dominación en una *anatomía política del detalle*, expresión máxima de la disciplina”²⁸.

El perfil propio de Foucault es la preocupación de la relación genealógica del poder con el saber como fenómeno que produce verdad, Su búsqueda va por el lado del análisis de la maquinaria de poder, entendiéndola como tecnología específica con tácticas y estrategias, las que generan discursos que se imponen como verdades, más concretamente persigue definir como el poder se convierte en un saber que se instala como verdad, y como este poder-saber a través de esta verdad se legitima y excluye, domina, vigila, serializa, regula y castiga el cuerpo social. Foucault critica, por tanto, principalmente los postulados que se refieren al poder como propiedad, como localización, como subordinación, como modo de acción y como legalidad.

En el primer caso se postula tradicionalmente que el poder es algo que posee la clase dominante ante ello Foucault dice que el poder no se posee, se ejerce, no es una propiedad sino una estrategia, algo que está en juego.

El segundo postulado ubica al poder en el Estado. Frente a esto sostiene que el poder no tiene un lugar privilegiado, su poder es un efecto de conjunto, el hecho de pensar que es en el Estado desde donde se ejerce el poder ha llevado al error de pensar en la toma del poder como toma del Estado, y la intención de crear un contra-Estado, como la forma de ejercer el poder.

Luego la visión de la subordinación apunta a que el poder estaría supeditado a un modo de producción que sería su infraestructura. Foucault resalta que el poder no es una superestructura, un epifenómeno de lo económico.

El cuarto postulado sostiene que el poder actúa a través de mecanismos represivos e ideológicos. Foucault insiste, por el contrario, por una imagen positiva del poder: Este produce lo real, transformando técnicamente a los individuos, los normaliza.

El último postulado dice que la Ley es la expresión del poder del Estado, a la ley Foucault la concibe como el ejercicio actual con estrategias, que entre otras cosas, gestionan diferentes órdenes de ilegalismos; el filósofo enmascarado encuentra algunos lugares donde el poder se muestra descaradamente. Estos son las prisiones, las escuelas, los hospitales, los sanatorios para enfermos mentales y las fábricas.

En la prisión, por ejemplo, el poder se muestra tan abiertamente porque tiene una justificación moral que lo legitima y justifica, dominando sobre el bien y el mal, el orden y el desorden.

²⁸ Michel Foucault, *Vigilar y Castigar, Nacimiento de la Prisión*, Barcelona, La Piqueta, pag 112-116, 1987.

En su estudio del poder Foucault descubre que existe una relación inminente con el saber y que la creación de saberes implica poderes, y que el ejercicio de poderes encubre saberes. Así, el saber ya no solo pertenece a las instituciones de los macro poderes estatales, poder macro vertical (relación estado – pueblo) sino a que la verdad y el poder se encuentran inmersos en la periferia del tejido social de allí su pensamiento del afuera donde el pliegue es la nueva forma de configuración de la subjetividad disociada en el poder Micro Vertical (relaciones familiares , escolares etc.), incluso se reparte y se distribuye por medios que facilitan su devoración como la bulimia u obesidad de los Mass- Media en su expresión de su círculo unidimensional.

El poder ya no aparecerá como una prohibición a manera del psicoanálisis freudiano o la manera del derecho occidental al contrario el poder aparecerá en Foucault como algo coextensivo al cuerpo social; así las relaciones de poder son inmanentes a todos los tipos de relación, de producción, de alianzas, familiares, sexuales, jugando roles de condicionante y condicionado; serán un proceso de sexuación de carácter multiforme, que no obedecen sólo a la forma de prohibición y castigo; sino a las estrategias en la que se dan relaciones de fuerzas históricas, que no se realizan exclusivamente entre instituciones, clases y grupos políticos, es decir entre sujetos constituidos social e institucionalmente, puesto que el poder no está nunca en la exterioridad, más bien cruza los cuerpos y los produce y reproduce desde el momento en que las relaciones de los hombres se basan sobre rituales corporales cuyo efecto es la verdad ejemplo de ello son los reglamentos.

El poder está inicialmente en las prácticas que se ejercen sobre el cuerpo, después vienen los discursos como efectos de estas prácticas donde el poder adquiere un devenir gracias a su polimorfidad, docilizando, interiorizando, e invisibilizando. Su maquinación se encuentra ligada al campo del discurso del amo quien habla en tercera persona como autoridad y a un contrapoder de resistencia articulado por las epistemes de la periferia y ejercido como práctica de libertad por el tejido social; es decir, que tanto el poder como el saber se encuentran en el centro y la periferia, sin embargo es desde la periferia que se puede acceder a la configuración de las subjetividades o la creación de nuevas Epistemes.

Cuando Foucault se refiere a su libro *vigilar y castigar* hace una arqueología del siglo XVI reconstruyendo la episteme del delito, uno de sus capítulos hace alusión a los cuerpos dóciles representada en la figura ideal del soldado tal como se describía aún a comienzos del S XVII. Alguien a quien se reconoce desde lejos por la representación de un cuerpo apto según determinadas características (vigor, valentía, buena marcha, cabeza erguida, estómago levantado, etc.) En la segunda mitad del S XVIII: el soldado se ha convertido en algo que se fabrica, en un cuerpo inepto que se ha hecho la máquina que se necesitaba. Hubo en el curso de la edad clásica un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder. Cuerpo que se manipula, que se da forma, que se educa, que obedece.

El gran libro del Hombre-máquina ha sido escrito en dos registros, esto para establecer un paralelo de comparación frente a los sistemas de exclusión y a los mecanismos de resistencia.

1. *El anatómico-metafísico*, del que Descartes había compuesto las primeras páginas, y que médicos y filósofos continuaron (óptica médica y filosófica). Se trata aquí de funcionamiento y explicación; de un cuerpo analizable.
2. *El técnico-político*, que estuvo constituido por reglamentos (militares, escolares, hospitalarios) y por procedimientos empíricos y reflexivos. Se trata aquí de sumisión y utilización; de un cuerpo manipulable. Estos dos registros se hallan unidos por la noción de docilidad. Es dócil un cuerpo que puede ser sometido, utilizado, transformado y perfeccionado. Estos esquemas de docilidad, de tanto interés para el S XVIII, no son los primeros en plantear el cuerpo como objeto de intereses, pero hay cosas nuevas en estas técnicas. En primer lugar, la escala de control: no se trata al cuerpo como unidad indisociable, sino que se lo trabaja en sus partes, se ejerce sobre él una coerción (sujeción) débil. En segundo lugar, el objeto de control: ya no los elementos significantes de la conducta o el lenguaje del cuerpo, sino la economía, la eficacia de los movimientos, su organización interna. En fin, la modalidad implica una coerción constante que vela sobre los procesos de la actividad más que sobre su resultado. Por lo tanto, llamamos disciplinas a estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad. Estas han llegado a ser, en el transcurso de los S XVII y XVIII fórmulas generales de dominación entre las cuales se encuentran:
 - *De la esclavitud* (no se fundan en una relación de apropiación de los cuerpos)
 - *De la domesticidad* (que es una relación de dominación constante, masiva, no analítica, ilimitada y establecida bajo el "capricho" del amo.
 - *De vasallaje o feudalismo* (relación de sumisión extremadamente codificada que atañe más a los productos del trabajo que a las operaciones del cuerpo),
 - *De ascetismo y de las "disciplinas"* de tipo monástico (que garantizan renunciaciones más que aumentos de utilidad y que, si bien implican la obediencia a otro, tienen por objeto principal un aumento del dominio de uno sobre su propio cuerpo).

El momento histórico de la disciplina hace su aparición cuando nace un arte del cuerpo humano pensado como sujeto obediente, y útil. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo desarticula y lo recompone. Una "anatomía política", una "mecánica del poder" que está naciendo, y definiendo la pregunta de ¿Cómo se puede hacer que los cuerpos operen como se quiere?. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos "dóciles". Este tipo de disciplina disocia el poder del cuerpo, hace de este poder una "aptitud", una "capacidad" que trata de aumentar la potencia, convirtiéndola en una relación de sujeción estricta. Esta nueva anatomía política como una multiplicidad de procesos con frecuencias menores y de localización diseminada puede ser encontrada actuando en colegios, en escuelas elementales, en hospitales, en el ejército en las fábricas y en la prisión instituciones ideológicas que fabrican la nueva era normativa mediante una sociedad examinadora, ahora de la velocidad, la inmediatez y la minituarización, expresiones máximas de la técnica que casi siempre se han impuesto para responder a exigencias de coyuntura.

Foucault no hará una historia de las instituciones disciplinarias, sino que señalará algunos ejemplos para teorizar en base a ellos. Uno de sus ejemplos será La disciplina como expresión de la anatomía política del detalle; *es decir, las técnicas de poder*. En esta tradición de la eminencia del detalle aparecerá en la educación cristiana, en la pedagogía escolar o militar, en todas las formas finalmente de encauzamiento de la conducta. Para el hombre disciplinado, como para el verdadero creyente, ningún detalle es indiferente. Una observación minuciosa del detalle, y una consideración política de estas pequeñas cosas, para el control y la utilización de los hombres, se abre paso a través de la época clásica, llevando consigo un conjunto de técnicas, un corpus de procedimientos y de saber, de descripciones y de datos. Y de estas fruslerías (cosas de poco valor) ha nacido el hombre del humanismo moderno. Pero debemos saber que la disciplina procede a la distribución de los individuos en el espacio. Para ellos emplea varias técnicas, esto es lo que se conocerá como el arte de las distribuciones donde inicia el funcionamiento del panóptico aquí el cuerpo no solo puede observarse, y vigilarse, sino analizarse y describirse es un proceso de interiorización a cargo de una superestructura que sería el poder expresado en este caso la mirada escópica del verdugo quien castiga, ahora ya no será necesario acudir al lenguaje para llamar o captar la tensión bastara con la creación de un arquetipo expresado en el inconsciente de mirar y ser mirado esto será lo que mantiene en sombra a los sujetos tanto del hospital, la cárcel y las aulas de clase, ellos no recibirán luz sino de la parte que este les conceda, esta será la expresión mas explícita del acondicionamiento clásico el estímulo y la reacción. Aquí podemos poner de manifiesto algunos medios de control como:

La clausura, la especificación de un lugar heterogéneo a todos los demás y cerrado sobre sí mismo. Lugar protegido de la monotonía disciplinaria. Ejemplos: colegios con el modelo de "convento", cuarteles, talleres manufactureros (*por ej. Touffait construye Le Creusot en el valle de la Charbonnière*) e instala en la

fábrica misma alojamientos para obreros, constituyendo un nuevo tipo de control. La fábrica así se asemeja al convento, a la fortaleza, a una ciudad cerrada: "el guardián no abrirá las puertas hasta la entrada de los obreros, y luego que la campana que anuncia la reanudación de los trabajos haya sonado"; 15min después nadie tendrá derecho a entrar; al final de la jornada, los jefes de taller tienen la obligación de entregar las llaves al portero para que abra las puertas).

La localización elemental o división en zonas, espacios. A cada individuo su lugar. Evitar las distribuciones por grupos, analizar las pluralidades confusas. Es preciso anular los efectos de las distribuciones indecisas. Se trata de saber dónde y cómo encontrar a los individuos, poder en cada instante vigilar la conducta de cada cual, apreciarla, sancionarla, medir las cualidades. Procedimiento para dominar y para utilizar. La disciplina organiza el espacio analítico, el espacio celular.

Los emplazamientos funcionales van progresivamente a codificar en las instituciones disciplinarias un espacio que la arquitectura dejaba en general disponible y dispuesto para varios usos. Se fijan lugares determinados para responder a la necesidad de vigilar, de romper las comunicaciones peligrosas y de crear un espacio útil. Ejemplos: en hospitales militares y navales (para la vigilancia médica de enfermedades y de contagios). Las disposiciones de la vigilancia fiscal y económica preceden las técnicas de la observación médica: localización de medicamentos en cofres cerrados, registro de su utilización, poco después identificación de enfermos, más tarde aislamiento de los contagiosos, las camas separadas. Poco a poco, un espacio administrativo y político se articula en espacio terapéutico. Nace de la disciplina un espacio médicamente útil.

El rango. En la disciplina los elementos son intercambiables, puesto que cada uno se define por el lugar que ocupa en una serie, y por la distancia que lo separa de los otros. La unidad en ella no es pues ni el territorio (unidad de dominación), ni el lugar (unidad de residencia), sino el rango: el lugar que se ocupa en una clasificación. La disciplina, arte del rango y técnica para la transformación de las combinaciones. Individualiza los cuerpos por una localización que no los implanta, pero los distribuye y los hace circular en un sistema de relaciones. Ejemplo: el "rango", en el S XVIII, comienza a definir la gran forma de distribución de los individuos en el orden escolar: hileras de alumnos en clase, en los pasillos y los estudios; alineamiento de los grupos de edad unos a continuación de los otros; sucesión de las materias enseñadas según un orden de dificultad creciente. Y en estos alineamientos obligatorios, cada alumno de acuerdo a su edad, a sus adelantos y a su conducta, ocupa un orden determinado, un rango. Movimiento perpetuo en el que los individuos sustituyen unos a otros en un espacio ritmado por intervalos alineados.

"La organización de un espacio serial fue una de las grandes mutaciones técnicas de la enseñanza elemental. Permitted sobrepasar el sistema tradicional (un alumno que trabaja unos minutos con el maestro, mientras el grupo permanece ocioso y

sin vigilancia). Al asignar lugares individuales ha organizado una nueva economía del tiempo de aprendizaje. El espacio escolar como una máquina de aprender, pero también de vigilar". "Al organizar las "celdas", los "lugares" y los "rangos", fabrican las disciplinas espacios complejos: arquitectónicos, funcionales y jerárquicos a la vez. Recortan segmentos individuales e instauran relaciones operatorias. Espacios mixtos: reales rigen la disposición de pabellones, salas, mobiliarios, pero ideales se proyectan sobre la ordenación de las caracterizaciones, de las jerarquías". La primera de las grandes operaciones de la disciplina es pues la constitución de "cuadros vivos" que transforman las multitudes confusas, inútiles o peligrosas, en multiplicidades ordenadas. Esta constitución ha sido uno de los grandes problemas de la tecnología científica, política y económica del S XVIII: controlar, regularizar la circulación de las mercancías y de la moneda, inspeccionar a los hombres, distribuir los enfermos y clasificar las enfermedades: operaciones en que los dos constituyentes – distribución y análisis, control e inteligibilidad son solidarios el uno con el otro. El cuadro en el S XVIII es una técnica de poder y un procedimiento de saber. Se trata de organizar lo múltiple. Pero el cuadro no desempeña la misma función en estos diferentes registros. En la economía, permite la medida de las cantidades y el análisis de los movimientos. En la taxonomía, caracteriza y constituye clases (por tanto reduce las singularidades). Pero en la distribución disciplinaria, la ordenación en cuadro tiene como función, por el contrario, distribuir la multiplicidad y obtener de ella el mayor número de efectos posibles. Mientras que la taxonomía natural se sitúa sobre el eje que va del carácter a la categoría, la táctica disciplinaria se sitúa sobre el eje que une lo singular con lo múltiple. Permite a la vez la caracterización del individuo como individuo, y la ordenación de una multiplicidad dada. Es condición primera para el control y el uso de un conjunto de elementos distintos: la base para una microfísica de un poder celular. Para que las disciplinas se lleven a cabo es necesario haber docilizado los cuerpos pero a su vez examinarlos ahora surgirá el examen que combinara las técnicas de la jerarquía que vigila y las de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar. En todos los dispositivos de disciplina el examen se halla altamente ritualizado. Manifiesta el sometimiento de aquellos que están sometidos. La superposición de las relaciones de poder y de las relaciones de saber adquiere en el examen toda su notoriedad visible. Una de las condiciones esenciales para el desbloqueo epistemológico de la medicina a fines del S XVIII fue la organización del hospital como aparato de "examinar".

El ritual de la visita médica es su forma más llamativa. Una observación regular que pone al enfermo en situación de examen. Dos consecuencias: en la jerarquía interna, el médico, elemento ahora externo, comienza a adquirir preeminencia sobre el personal religioso. Aparece la categoría del "enfermero". El hospital bien "disciplinado" constituirá el lugar adecuado de la "disciplina" médica; ésta podrá entonces perder su carácter textual, y tomar sus referencias en un dominio de objetos ofrecidos al examen. De la misma manera, la escuela pasa a ser una especie de aparato de examen ininterrumpido que acompaña en toda su longitud

la operación de enseñanza. Se tratará de una comparación perpetua que permite medir y sancionar.

El examen en la escuela crea un constante intercambio de saberes entre el maestro y el discípulo. La escuela pasa a ser el lugar de elaboración de la pedagogía.

Y así como el procedimiento del examen hospitalario ha permitido el desbloqueo epistemológico de la medicina, la época de la escuela "examinatoria" ha marcado el comienzo de una pedagogía que funciona como ciencia que con la introducción de estas insólitas manifestaciones del poder, ha marcado el paso para la época moderna llamada por Foucault "*anatomopolítica*" del cuerpo disciplinado y "*biopolítica*" de las poblaciones es decir, del gobierno donde se produce una transformación radical de la mecánica del poder en una tecnología del poder, articulada en el canon de las disciplinas y en el control biológico de las poblaciones bajo el ojo empírico de la ciencia y la técnica que apelan al tiempo de la tecnofascinación donde la razón es presa del deseo, del a libido, tal es el caso post-moderno de los transgénicos, los ciborgs y las quimeras humanas donde el poder traspasa los límites de la objetividad adentrándose en el campo de los implantes , la transmutación y sobre todo la vida artificial es un *bio poder* es decir, un poder sobre la vida.

Estos sistemas de exclusión e inclusión entre poder-saber dirigidos bajo mecanismos de control y coerción, reacción-episteme son articulados por las maquinaciones de la disciplina, los cuales frente a las relaciones de poder-saber se podrán ejercer entre individuos, en el interior de una familia, en una relación pedagógica, en un cuerpo político, incluso entre poblaciones, puesto que como se han indicado traspasan los cuerpos se contraponen y se alternan en el basto tejido social, configurando sus demandas en este mundo globalizado interconectado con el imperio efímero de la moda y la insensibilidad del mercado como de la bulimia de los Mass-Media.

De manera que se imbrican o son inmanentes²⁹ en todo tipo de relaciones humanas, pero se diferencian de los estado de dominación en el hecho de que, aquellas son móviles e inestables, estos solo se dan cuando un individuo o grupo social consigue mediante prácticas de libertad bloquear la manipulación de la voluntad de deseo o un campo de relaciones de poder, como la disciplina bloqueo (castigo), a la disciplina mecanismo (corrección) llamados posteriormente por Foucault como *nuevas tecnologías disciplinarias*, haciéndolas intrascendentales.

Si las relaciones de poder intentan dirigir la conducta del otro mediante la dominación, la explotación y la sujeción, podríamos agregar que los estados de dominación son parte de las relaciones de poder como la tortura, el efecto de

²⁹ Aquella que se desvirtúa si se separa de su efecto como el Saber

invisibilidad del secuestro y el ritual compulsivo de contemplación de los Mass-Media en su expresión ideológica del discurso ejemplares que azotan el conflicto bélico colombiano. Estas son acciones que se ejercen tanto sobre otros y sobre acciones mismas, aquellos sobre quienes se ejerce, pueden mantenerse en la sombra; pues no reciben luz sino de esa parte de poder que le es concedida tal es el caso de la interiorización de la imagen que suprime el *logós* (la palabra) o el acondicionamiento operante frente al efecto de invisibilidad en un secuestro. En cuanto el poder o el saber se ejerce de manera imperceptible somete a los que tienen que estar vistos, es un poder que mantiene en estado de vigilia inconsciente a los que captura, es un acontecimiento eminentemente visible en los Mass-Media, e invisible en torturas y secuestros, pues el hecho de ser visto y de no mirar es lo que tiene sometido a los individuos, estos actúan gracias a una percepción prefijada de sentido.

Sin embargo, toda acción implica, un espacio de libertad donde no solo se dirija la acción del otro, sino dirigir la acción de si mismo, esto permite entender las relaciones de poder como móviles, y al mismo tiempo de resistencia, de huida, de deserción, de engaño, de "*desterritorialización*" o *línea de fuga*.³⁰

Frente a ello, Foucault parte de la base de que existen dos esferas donde se consolidan las prácticas, cada una de ellas tiene sus propios mecanismos de legitimación, actúan como "centros" de poder y elaboran su discurso y su vigencia. Una de dichas esferas está constituida por la ciencia, la otra por el contrario está conformada por todos los demás elementos que pueden definirse como integrantes de la cultura, Lo ideológico, las diferenciaciones de género, las prácticas discriminatorias, las normas y los criterios de normalidad, están dentro de esta segunda esfera. Tanto una como otra poseen una referencia notoria a un tiempo y un espacio determinado.

En medio de las dos esferas referidas queda una zona intermedia que es donde la cultura puede desprenderse de sus códigos primarios y mostrar lo consolidado como un "posible" entre otros. Para ello como lo indica foucault, desde su Arqueología se debe proceder a contraponer los argumentos de la historia cuya concepción ha estado marcada por el estigma de la noción clásica de linealidad consecutiva, proponiendo como antítesis la discontinuidad de la historia, es decir la fragmentación de los acontecimientos que acarrea inmersos.

Este acercamiento con extrañaza da cabida a la deconstrucción de las perplejidades de la historia, reconstruyendo sus paginas para hacerlas re-ocurrir, es decir re-hablar desde sus lejanías-.

Este pensamiento en torno al mismo proceso de los pensadores que emite foucault girara en torno al estudio exhaustivo de los grafismos o marcas que se

³⁰ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, Publicado en francés por Minuit, Paris, trad, José Vázquez Pérez. 1986

han mantenido en la *lethe* la sombra por las formas de saber y las técnicas de poder, tratando de desocultar la *Alétheia* es decir la verdad, en este sentido la arqueología girara en torno a la decodificación de lo que por minoría de edad se reduce a lo evidente; Foucault, sacara al descubierto su episteme, expresa en su pensamiento de la no idea de *Organun*, referida al orden, idea que mediante sus estudios arqueológicos demostrara que tanto la cultura-naturaleza y cosmos se encuentran articulados por leyes de contrarios que rigen los procesos de transformación. Esta idea clásica de orden como principio de *Mathesis* ciencia universal del orden y la medida, le opondrá su figura gemela, su antipatía hablando en términos de las semejanzas la *Entropía* que regulara los diversos tejidos vivientes y actuara como una morada del orden donde se establecen relaciones de vecindad es decir de identidad y diferencia entre poder-saber.

como se ha indicado inicialmente los estudios de Foucault son de carácter interdisciplinario; o sea abordados desde las ópticas de la Antropología, la filosofía, la política la psiquiatría y el psicoanálisis entre otras ciencias si así deseamos llamarlas, es a partir de los dos últimos elementos a los que Foucault se referirá en su *Historia de la locura y el nacimiento de la clínica*, esto para expresar otro principio fundamental que lo consolida en un pensador del afuera en contraposición a los aparatos que Vigilan y Castigar el de mostrar en sus investigaciones, (es decir sus búsquedas de las huellas) que la locura no es una enfermedad, sino una nueva forma de constitución de subjetividad, la cual se vio afectada por las disciplinas de los aparatos ideológicos del estado como el *Hospitalis* que representaba el lugar de hospedaje, para examinar al paciente, este es uno de los sistemas de exclusión a los que se refiere Foucault donde ya funcionaba el *panóptico*, es decir “la mirada para todos”.

Partiendo de estas aclaraciones, se pone de manifiesto la ruptura epistemológica por parte de Foucault donde el sujeto puede crear en palabras de este arqueólogo un pensamiento de la periferia, es decir una nueva episteme que configure la practica de los seres humanos como categoría para *un Penser Autremont* :(*pensar diferente*).

Utilizando la genealogía como sistema de decodificación Foucault llega a la conclusión de que la instauración de la sociedad moderna supuso una transformación sustantiva en la consagración de nuevos instrumentos a través de los cuales canalizar el poder. De manera paralela se construyó un conjunto extenso de discursos que confirieron fuerza y capacidad de expandirse a esas nuevas formas de poder, este tipo de poder ya no se basa como en el pasado en la fuerza y su legitimación religiosa ya que como afirma el hombre, en su actual dimensión es una creación reciente, el poder debe materializarse a través de diferentes formas de disciplinamiento, y es necesario que pase a formar parte del propio ser de cada individuo. Para alcanzar esta meta debe estructurarse una retícula de poderes entrecruzados que van conformando en su tránsito a los individuos. “*El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien,*

como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes no sólo circulan los individuos, sino que además están siempre en situación de sufrir o de ejercitar ese poder, no son nunca el blanco inerte o consintiente del poder ni son siempre los elementos de conexión. En otros términos, transita transversalmente, no está quieto en los individuos”.³¹ y al respecto también reforzaba su planteamiento Foucault manifestándose: “Quizás haya que renunciar a creer que el poder vuelve loco, y que, en cambio, la renunciación al poder es una de las condiciones con las cuales se puede llegar a ser sabio. Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro, que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder”.³²

En suma, *“no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reactivo al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento.”³³*

En este sentido el poder no tiene una única fuente ni una única manifestación, es eminentemente polimorfo, y equivoco, siempre en la espera de un nuevo agenciamiento, es decir de afectar o ser afectado, ya Foucault en torno a este tema se había pronunciado manifestando:

“...por dominación no entiendo el hecho macizo de una dominación global de uno sobre los otros, o de un grupo sobre otro, sino las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse en el interior de la sociedad”.³⁴

De allí que el poder tiene, por el contrario, una extensa gama de formas y naturalezas. Cuando un grupo social es capaz de apoderarse de los mecanismos que regulan una de dichas manifestaciones, lo pone a su servicio y elabora una superestructura que se aplica a los potenciales dominados. *“No hay ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de la verdad que funcionen*

³¹ M. Foucault. Cómo se ejerce el poder, en La cultura en México, Revista Siempre, 13/3/85, p. 41. Citado en Héctor Ceballos Garibay. Foucault y el poder, Ediciones Coyoacán, México, 1994, p. 38.

³² Ceballos Garibay. Foucault y el poder, ob. cit., p. 22.

³³ M. Foucault. Cómo se ejerce el poder, en La cultura en México, Revista Siempre, 13/3/85, p. 41. Citado en Héctor Ceballos Garibay. Foucault y el poder, Ediciones Coyoacán, México, 1994, p. 38.

³⁴ Ceballos Garibay. Foucault. ob. cit, p.20.

en, y a partir de esta pareja".³⁵ Se crea así, un discurso que lo presenta como un hecho "natural" y procura bloquear las posibilidades de aparición de otros discursos que tengan capacidad cuestionadora; Esto es lo que llamaba Marcuse "El Cierre del Universo del Discurso" en una relación de poder conocida como "Pensamiento Unidimensional o Razonamiento Tecnológico"³⁶ Aparece en escena la disciplina en su doble acepción que mantiene desde su origen apuntando tanto al conjunto de conocimientos como al control.

Esa necesidad de contar con un discurso de "respaldo", con una determinada forma de verdad, lleva necesariamente a establecer una relación entre poder y saber.

Esta relación será clave a partir de la cual interpretar la labor de la escuela como espacio cerrado o la labor del dialogo, como proceso antidialectico y espacio en el que funciona uno de los panópticos que conforman la sociedad, a partir de esta postura sobre la naturaleza y funcionamiento del poder todo actuamos como víctimas y victimarios del poder. Por tanto nos movemos en una situación ambivalente con respecto al poder, participando de él y estando sometidos por el.

De allí que la seducción a priori de necesidades impuestas e interiorizadas se convierte en una demanda innecesaria que se presenta como especialmente para ti, pues no importa lo que satisfaga, lo importante es que se consuma en un comercio canibalista, donde la seducción capitalista se subasta como felicidad apareciendo como una patología de la sociedad, donde las formas de poder adquieren su dominio ya no solo en personas sino en poblaciones no solo vigilando o castigando, serializando o regulando, sino acelerando, minituarizando y inmediatizando por medio de la esquizofrenia de la velocidad de la técnica, y la información.

Pues el mismo Foucault lo anunciaba en una nueva arqueología del futuro : "*Es preciso dejar de describir siempre los efectos del poder en términos negativos: 'excluye', 'reprime', 'rehúsa', 'abstrae', 'encubre', 'oculta', 'censura'. En efecto, el poder produce, produce lo real, produce campos de objetos y rituales de verdad*"³⁷.

Por ello es comprensible además, asimilar su planteamiento donde expresa que las relaciones de poder-saber están así "*profundamente arraigadas en el nexo social, no reconstruidas sobre la sociedad como una estructura suplementaria cuya eliminación radical uno pudiera quizás soñar... Una sociedad sin relaciones*

³⁵ M. Foucault. Hacia una crítica de la razón política, en la cultura en México, Revista Siempre, 3/11/82, p.IX. Citado en Héctor Ceballos Garibay. Foucault y. ob. cit., p. 39.

³⁶ MARCUSE, Herbert. *El Hombre Unidimensional*. Barcelona, ediciones Anagrama. 1986

³⁷ M. Foucault. Microfísica del poder, Ed. La Piqueta, Madrid, 1980, p. 157.

*de poder-saber solo puede ser una abstracción*³⁸, aquí reafirma la condición histórica de dichas relaciones que se han consolidado en los pilares de la modernidad consolidando *la época de la sociedad examinadora o panóptica* donde cada sujeto es presa de un enfoque satelital o presa de la bulimia de los mass – media, reforzando el pensamiento unidimensional, la técnica, la docilización etc.

Este nuevo modo de asumir el pensamiento y la conducta obliga a que el poder o el saber ya no pueda ser considerado según el modelo jurídico (derecho –ley) con sus prohibiciones, obligaciones o instituciones bajo la forma de control ni tampoco bajo la forma y aparato del estado propiedad, detención o apropiación de clase o incluso en ejercicio de la propia violencia y terror.

Ante ello pensamos que el poder no se detenta como un privilegio adquirido o conservado por una clase dominante, ni se tiene. Sino que como Foucault lo plantea se ejerce según el prototipo de la batalla diferencialmente en los lugares de los tejidos sociales y de sus múltiples instituciones, puesto que el poder no tiene centro (estado, ley o clase dominante) esta descentralizado según diferencias³⁹ tecnológicas de poder y mas bien implica una diversidad de puntos en donde se ejerce (familia, cuerpo de los secuestrados, Mass-Media, escuela, universidad, prisión, ejercito etc.) en cada sociedad en cada época se da una forma particular de poder-saber local y analizable permitiendo romper la noción universal de las relaciones de poder –saber gracias a un dispositivo específico de la época que ha prescindido de un estudio de la epistémè.

A partir de ello pensaríamos que dentro de la particularidad del poder – saber delimitado al acontecer del territorio colombiano se presencia una guerra devoradora y excluyente del otro, como el asesinato, el secuestro y la violencia comercial en su expresión perversa de los Mass-media y su esquizofrenia de la inmediatez, desvalorizando y cambiando la noción del sujeto y su pertenencia a la humanitas para radicarnos una presunta necesidad de ser extranjeros de nosotros mismos, permitiendo que more un huésped unidimensional en nuestros inconcientes, huésped bastante parecido ala figura déspota del capitalismo y a su frivolidad del mercado.

Pues las sutilezas de los diversos dispositivos de control , inmersas en este mundo globalizado e interconexionado o mal llamado moderno donde se rechaza la idea de ir un paso a delante de, para devenir a la involución del *tanatos* dando cabida a la “*era normativa*” que deviene a sociedad disciplinaria o panóptica que

³⁸ M. Foucault. *El Sujeto Y el Poder*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1982, p.

³⁹ Foucault refiere su explicación de tecnologías de poder a la época moderna, para lo cual retoma tres elementos dominantes: el suplicio, el castigo y la disciplina, que se sustituyen y solapan, sin una causalidad determinada, y sin encarnar tampoco un vector histórico de progreso.

incesta muerte, esta puesta en juego por las grandes multinacionales de diversos ordenes económicos, publicitarios, comerciales que bajo los canales de difusión de información saturan los cuerpos interiorizando su mensaje por medio un panoptisismo satelital , donde es cerrado el universo del discurso para ceder a una firme reconciliación de los opuestos.

Esta anatomía política del detalle además de ser minuciosa dentro del control del cuerpo moleculariza el comportamiento y la conducta a manera de “maquinas tecnológicas de regulación de la voluntad de deseo” como tal del cuerpo y del alma.

De esta manera como la afirma Foucault el poder moviliza fuerzas, afectos , puntos de dominación en relaciones que llegan a ser infinitesimales (microfísica del poder), el saber es en cambio , formal, formaliza las materias discursivas y estabiliza la función enunciativa (saber educar, saber callar , saber castigar, saber trabajar) , por ello pensaríamos que entre poder y saber existe inmanencia puesto que sin una relación de poder, las formas del saber quedarían vacías, no se verían articuladas inversamente.

Sin las formas del saber las fuerzas del poder serian inestables y evanescentes, el poder implica el saber y el saber explica o complica el poder no es que el uno sea igual que el otro lo que ocurre es que existe una adaptación inmanente que se desvirtúa si se separa de su efecto, lo mismo ocurre con sus formas específicas de difusión y practica, como el secuestro, la perversión de los Mass-Media , el discurso etc.

Pero la inmanencia del poder –saber no quiere decir que sean entendido como conjuntos de funciones sociales institucionalizadas o enunciados formalizados en la interioridad de una formación discursiva puesto que el poder contemporáneo delimitado al contexto colombiano ya no piensa solo en personas sino en poblaciones intentando administrar la vida en demografías abiertas y las poblaciones sobre las que recae el Bio- Poder o poder sobre la vida no son solo hombres sino aves, viñedos cereales etc., controlan la expansión, la planificación, suprimen poblaciones enteras bajo un holocausto de guerra, secuestro y narcotráfico son las nuevas estrategias del poder en la era de la gestión donde se conduce a poblaciones enteras a matarse unos a otros a nombre de una supuesta necesidad de supervivencia dentro de un diluvio de plomo, justificando el acontecer del *contra natura* es decir la abolición de la especie a cargo de nosotros mismos.

Al analizar el concepto de poder, inmerso en los diversos escritos de este autor y prosiguiendo con esta idea, “Gilles Deleuze señala como el elemento irreducible

del poder el campo de fuerzas que lo constituyen puede modificar toda esencia al referirse.”⁴⁰

El poder es una relación de fuerzas o mejor toda relación de fuerzas es una “relación de poder” . A su vez, la fuerza, la relación entre diversas fuerzas, es el elemento último de las relaciones de poder.⁴¹

La fuerza no tiene otro objeto o fin que la fuerza, es un proceso análogo como la guerra, el secuestro o el flagelo en Colombia, la violencia misma no expresa el fundamento de las relaciones de poder, pues las relaciones de fuerza exceden la violencia, mientras la violencia se remite a un objeto sobre el que se expresa es decir la barbarie, ejemplo de ello tenemos el secuestro como diagrama invisible o la tortura como prolongación del silencio y práctica ascética de perturbación subjetiva, entonces la fuerza no se refiere sino a la relación con otras fuerzas, las operaciones que efectúan este campo de fuerzas, incitan, inducen, impiden, dificultan y posibilitan, son las categorías del poder o variables que expresan determinadas relaciones de energía.

Esta localización del fundamento del poder en relaciones de fuerza tiene una interesante repercusión en la visión de Deleuze del panóptico, desde el Anti-Edipo, la pregunta fundamental no es que es el poder, o de dónde viene, sino como se ejerce, el ejercicio de poder para Deleuze aparece como un impacto, pues las fuerzas se definen por su capacidad para impactar o repercutir sobre otras fuerzas pues mientras la capacidad de ser afectado constituye la materia de la fuerza, la capacidad para afectar es la función de la fuerza, esta función es una función no normalizada, tomada independientemente de las formas concretas en que se encarna, de los fines a que sirve y de los medios que emplee.

Esta función es una “física de la acción abstracta”. Las diversas categorías de poder expresan una función de la fuerza: se refieren tan solo a acciones y soportes indeterminados.

Desde este punto de vista para Deleuze el Panóptico se define: “*por la pura función de imponer cualquier labor o conducta a cualquier multiplicidad de individuo*”.⁴² En nuestra ahora injusticia globalizada inmersa en los procesos de insensibilización deparados por el arrasador efecto del mercado se perfila la idea nefasta de hacer de la natural humanización una presa de una maquinización, consecuencia del acondicionamiento del discurso, gracias a la razón instrumental que reduce lo complejo a la técnica, ante ello pensaríamos conveniente reivindicar

⁴⁰ DELEUZE, Gilles. Michel Foucault, op. cit., pág. 77

⁴¹ *Ibid.*, P 77

⁴² Cfr. *Ibid.*, Págs. 78-79

un proceso de resistencia o lo que diría Foucault una nueva configuración de la subjetividad como derecho a la variación y a la metamorfosis deteniendo la esquizofrenia de la inmediatez y el Bio-Poder que ha acentuado la lógica de lo servible e inservible, olvidando la humanitas como parte sensible.

Este tipo de practicas de libertad serán abordadas por nuestro autor, desde *el pensamiento del afuera, la ética del cuidado de si y el acontecer del pliegue*, para proponer una *desideologización de los aparatos que vigilan y castigan*⁴³, pues todo modo de pliegue, de línea del afuera incide directamente sobre el modo de existencia de quien lo vive, es la vida misma a modo ético y estético la que es afectada, tal pliegue de la línea del afuera se expresa de una u otra manera en las llamadas practicas de si, donde se construye una nueva epistemè proveyéndole luz frente a la oscuridad del secuestro o frente la vitrina pantalla llamada por virilo “*Maquina de Visión*” despojando la “*racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación*”⁴⁴ de la que hablaba Marcuse para hacer de la vida una obra de arte, cuyo propósito primordial ha de ser el de despojar el efecto dominante del poder que pretende extenderse en gobierno sobre el yo y el otro despojando la conciencia personal y permitiendo el auge del discurso del amor.

Afirmación que anuncio Foucault desde una lectura arqueológica del presente:

“La característica más notable del poder es que algunos hombres pueden, más o menos por completo, determinar la conducta de otros hombres pero nunca exhaustiva ni coercitivamente. Un hombre que es encadenado y golpeado está sujeto a la fuerza que se ejecuta sobre él. No al poder. Pero si puede ser inducido a hablar, cuando su último recurso podría haber sido morderse la lengua y preferir la muerte, entonces ha sido orillado a actuar de cierto modo. Su libertad ha sido sujeta al poder. Ha sido sujeta al gobierno.”

De esta manera el poder se le debe entender no como una esencia o sustancia definitiva, sino como relación desigual de fuerzas, como guerra de otredades puesto que lo principal es su modalidad de lucha y enfrentamiento de fuerzas distintas. Y donde hay poder hay resistencia.

Estas se encuentran en una relación de interioridad, generando cualquier ejercicio del poder, una resistencia frente al mismo por parte de los sujetos dominados. De la misma manera como el poder tiene la característica de estar diversificado, atomizado, de la misma forma se despliegan las resistencias, ante los innumerables micropoderes.

⁴³ DUSSEL, Enrique *La Filosofía de la Liberación*. Bogota, Universidad Santo Tomas. 1980 pp. 65-67

⁴⁴ MARCUSE, Herbert. *El Hombre Unidimensional*. Barcelona, ediciones. Anagrama. 1986.

Las formas de las resistencias son variables, pudiendo ser individuales o colectivas, pacíficas o violentas, espontáneas u organizadas, de corto o largo alcance, lo principal es que son respuestas específicas a micropoderes particulares, que actúan interrelacionados como estrategias del poder.

El discurso como forma de poder puede ser asumido a su vez, por grupos sociales e intelectuales contestatarios, como medios de resistencia frente a los poderes opresivos.

Los discursos, al igual que los silencios, no están de una vez por todas sometidos al poder o levantados contra él. Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo".⁴⁵

Pero, para que la teoría sea crítica y logre desenmascarar al poder, no puede plantearse como un sistema totalizador de verdades. Para invertir los poderes microfísicos foucault propone la construcción de un discurso crítico, que se vea a sí mismo como herramienta de lucha, que analice, cuestione, denuncie públicamente al poder, sus núcleos, y revele cómo actúa y quién lo sostiene.

La teoría contra el poder debe denunciar, formular preguntas, dudar, intuir, y plantear posibilidades de soluciones prácticas, por ello Foucault se opone radicalmente a que sean los intelectuales quienes hablen por las clases dominadas, los humillados y ofendidos son los que deben hablar por sí mismos, y no los favorecidos por el sistema del poder-saber que se levantan a sí mismos como los líderes de los oprimidos. Puesto que como lo afirma el mismo:

"El poder no es un invento de la ideología dominante, ni es un epifenómeno de la lucha de clases. El poder es inherente a las relaciones de producción, a las sexuales, familiares, escolares, religiosas y políticas". Para Foucault el poder es un fenómeno propio, indisociable de cualquier práctica social y ligado a cualquier tipo de hermenéutica siempre y cuando su propósito sea el de reinterpretar hasta lo que sea extraño a la interpretación.

⁴⁵ M. Foucault. Historia de la sexualidad, vol. I, Siglo XXI, México, 1983, p. 123.

2.2 LA EXPERIENCIA DEL LÍMITE:

SECUESTRO Y MECANISMOS DE TORTURA; ENTRE LA ANIMALITAS Y EL SABER RESISTENCIAL.

La tortura solo tiene como finalidad, la misma tortura. Y el objeto del poder no es mas que el poder.”

George Orwell

Para Foucault el poder es coextensivo al cuerpo social; las relaciones de poder son inmanentes a todos los tipos de producción, de alianzas, familiares, sexuales, jugando roles de condicionante y condicionado; en otras palabras podrían describirse como multiformes, puesto que al igual que el psicoanálisis no obedecen sólo a la forma de prohibición y castigo; son estrategias en la que se dan relaciones de fuerzas históricas, no se realiza exclusivamente entre instituciones, clases o grupos políticos, es decir sujetos constituidos social e institucionalmente, ya que el poder no está nunca en la exterioridad, más bien cruza los cuerpos los produce y reproduce, desde el momento en que las relaciones de los hombres se basan sobre rituales corporales cuyo efecto es la verdad, ejemplo de ello son los reglamentos. Así el poder está en las prácticas que se ejercen sobre el cuerpo, después vienen los discursos, como efectos de estas prácticas.

Por ello Foucault saca como conclusión que la sociedad moderna burguesa es una sociedad disciplinaria, ejemplo de ello son la arquitectura de las escuelas, hospitales, cárceles, que son disciplinantes institucionales.

La crítica fundamental a los postulados clásicos del poder, en definitiva, es a la idea que la teoría se tiene sobre sí misma como un lugar neutro con respecto al poder, más sin embargo, el poder viene y cruza por todas partes y las relaciones de poder "sirven", no en la medida de que están al servicio de ciertos intereses económicos, sino porque pueden ser usadas como estrategias.

No obstante, no hay relaciones de poder sin resistencias y esto en Colombia se establece entre la tensión secuestro y libertad.

Estas se forman en el lugar preciso en que se ejercen las relaciones de poder. La resistencia no es externa al poder, existe por que está se halla donde se encuentra el poder, es múltiple tal como sus manifestaciones.

El papel de la teoría en este sentido no es la formulación de sistemas globales que clasifican, sino el estudiar, analizar lo específico de los mecanismos de poder, descubriendo sus enlaces, las extensiones, en pro de la construcción de un saber estratégico que puede contrarrestar los micropoderes moleculares tales como el secuestro, la extorsión, el plagio, y la tortura.

En forma general se puede decir que el poder para Foucault es una tecnología pero como tecnología al servicio del discurso del amo puede propiciar también una tecnología del yo reivindicando la práctica ética de cuidarse así mismo configurando una nueva subjetividad ligada a una “fuga mundis” o un pensar diferente donde se pueda salir de los umbrales de la realidad, así la tecnología del yo esta propensa a atravesar todos los cuerpos, al conjunto de las relaciones sociales, es una maquinaria que produce efectos de dominación basándose en estrategias y tácticas específicas.

Tanto dominantes como dominados son cruzados por las técnicas de funcionamiento del poder, este no se encuentra fijo ni localizado *per secula seculorum*, ni es propiedad de algunos individuos, clases o instituciones. Se difunde diariamente por medio de incontables mecanismos y prácticas sociales, las que al actuar, producen relaciones móviles asimétricas.

Al poder se lo debe entender entonces no como una esencia o sustancia definitiva, sino como relación desigual de fuerzas, como la guerra de opuestos que chocan tensiones. Lo principal es su modalidad de lucha y enfrentamiento de fuerzas distintas.

Por otra parte, donde hay poder hay resistencia. Estas se encuentran en una relación de interioridad, generando cualquier ejercicio del poder, una resistencia frente al mismo por parte de los sujetos dominados.

De la misma manera como el poder tiene la característica de estar diversificado, atomizado, de la misma forma se despliegan las resistencias, ante los innumerables micropoderes. Las formas de las resistencias son variables, pudiendo ser individuales o colectivas, pacíficas o violentas, espontáneas u organizadas, de corto o largo alcance. Lo principal es que son respuestas específicas a micropoderes específicos, que actúan interrelacionados como estrategias del poder.

De lo anteriormente mencionado, se debe desprender la noción de que no existe un poder central, que tenga solamente como referente lo político. Las formas y prácticas del poder son múltiples, por lo que Foucault prioriza la pregunta del cómo se ejerce el poder, antes que la de quién lo personifica.

Para él todo poder es un modo, manera de acción de unos sobre otros.

Se ejerce el poder en la medida de que unos individuos sean capaces de "gobernar y dirigir las conductas" -de los otros-.⁴⁶

Para Foucault cualquier modalidad de gobierno implica una práctica política mediante la cual se persigue estructurar una disciplina. Conducir conductas significa gobernar, siendo esta la forma más lograda del poder. Sin embargo el poder como gobierno no es sinónimo de sometimiento total de las conductas de los "sujetos" sociales.

El poder siempre se enfrentará a sus propios límites, existiendo la rebeldía, la contestación, el suicidio como posibilidades de resistencia y contrapoder de los sometidos. "La característica más notable del poder es que algunos hombres pueden, más o menos por completo, determinar la conducta de otros hombres pero nunca exhaustiva ni coercitivamente.

Un hombre encadenado y golpeado está sujeto a la fuerza que se ejecuta sobre él. No al poder. Pero si puede ser inducido a hablar, cuando su último recurso podría haber sido morderse la lengua y preferir la muerte, entonces ha sido orillado a actuar de cierto modo. Su libertad ha sido sujeta al poder. Ha sido sometido al gobierno".⁴⁷

Los poderes microfísicas se conjugan, en una microfísica de poder, pero "... para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño relaciones de dominación bien específicas que tienen su configuración propia y relativa autonomía".⁴⁸

Para Foucault el análisis del poder no debe ir por el lado de la subjetividad de los individuos que detentan el poder. Las intenciones y voluntades de los poderosos no son importantes, sino más bien la microfísica del poder, las prácticas y los dispositivos tecnológicos de dominación, así por ejemplo, no es la ideología de los sujetos particulares, sino los puestos y funciones sociales que desempeñan los que ejercen y reproducen las prácticas del poder, por ello el autor cambia la noción negativa acerca del poder.

Pero el que el poder sea positivo no significa que sea contrario a lo negativo, vale decir que sea "bueno" y no "malo". Lo que lo vuelve positivo es su producción de efectos, controles, necesidades, regulaciones del cuerpo social.

⁴⁶ M. Foucault. Cómo se ejerce el poder, en La cultura en México, Revista Siempre, 13/3/85, p. 41. Citado en Héctor Caballos Garibay. Foucault y el poder, Ediciones Coyoacán, México, 1994, p. 38.

⁴⁷ M. Foucault. Hacia una crítica de la razón política, en la cultura en México, Revista Siempre, 3/11/82, p. IX. Citado en Héctor Ceballos Garibay. Foucault y . ob. cit., p. 39.

⁴⁸ M. Foucault. Microfísica del poder, Ed. La Piqueta, Madrid, 1980, p. 157.

No es el antónimo de un poder negativo que todo lo prohíba, censure y reprima. Es la producción de deseo, de prácticas y saberes, no es que la ley exista para, mediante la prohibición, destruir, sino que su función es la de reproducir el poder acorde a las relaciones de dominación y explotación existentes socialmente así:

*"...se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir".*⁴⁹

Para Foucault el poder y el saber están relacionados dialécticamente, ya que toda forma de poder conlleva un discurso que legitima y reproduce las relaciones de dominación. El poder "crea objetos de saber, los hace emerger acumula informaciones, las utiliza. No puede comprenderse nada del saber económico si no se sabe cómo se ejercía, en su cotidianidad, el poder y el poder económico. El ejercicio del poder crea perpetuamente saber e inversamente el saber conlleva efectos de poder." ⁵⁰

El ejercicio del poder es, en cierta medida, la producción de discursos que se vuelven verdades incuestionadas. El discurso es una forma específica de poder. Procura la legitimación del mismo, mientras el poder institucionaliza al saber. Por ello la "verdad" es para Foucault "un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados"⁵¹ legitimadores del poder.

Pero el saber no es sólo legitimación, sino además es la producción de mecanismos efectivos de formación y acumulación de saber, métodos de observación, técnicas de registro, procedimientos de indagación y aparatos de verificación que interactúan bajo una relación inmanente entre el poder y el saber. Así la relación entre poder-saber-verdad en el capitalismo se da en la forma de la exclusión y la disciplina como técnicas específicas de él. Concretamente, el discurso del capitalismo excluye y censura al constituir al saber en Ciencia, en la verdad absoluta.

El discurso como forma de poder puede ser asumido a su vez, por grupos sociales e intelectuales contestatarios como medios de resistencia frente a los poderes opresivos. Los discursos, al igual que los silencios, no están de una vez por todas sometidos al poder o levantados contra él. Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina,

⁴⁹ Foucault. Historia de la sexualidad, vol. I, siglo XXI, México, 1983, p.165

⁵⁰ Foucault. Microfísica del Poder., ob.cit. , p.99.

⁵¹ Ibid., p. 189.

lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo".⁹ Pero, para que la teoría sea crítica y logre desenmascarar al poder, no puede plantearse como un sistema totalizador de verdades. Para e invertir los poderes microfísicas propone la construcción de un discurso crítico, que se vea a sí mismo como herramienta de lucha, que analice, cuestione, denuncie públicamente al poder, sus núcleos, y revelar cómo actúa y quién lo sostiene.

La teoría contra el poder debe denunciar, formular preguntas, dudar, intuir, y plantear posibilidades de soluciones prácticas. Sin embargo, Foucault se opone radicalmente a que sean los intelectuales quienes hablen por las clases dominadas. Los humillados y ofendidos son los que deben hablar por sí mismos, y no los favorecidos por el sistema del poder-saber que se levantan a sí mismos como los líderes de los oprimidos. Finalmente, la noción importantísima, de que: El poder es inmanente. Con esto critica el postulado dualista que divide el cuerpo social en estructura (las relaciones de producción) y superestructura (ideología, política, moral). El poder no es un invento de la ideología dominante, ni es un epifenómeno de la lucha de clases.

El poder es inherente a las relaciones de producción, a las sexuales, familiares, escolares, religiosas y políticas. Para Foucault el poder es un fenómeno propio, indisociable de cualquier práctica social.

Así se matiza la nueva modalidad del poder que atraviesa los cuerpos los contrapone y superpone, articulando todo tejido social, ya en los secuestros colombianos definidos como (diagramas de invisibilidad y sistemas de erclusión de memorias fantasmagóricas) donde se puede percibir como el sujeto es decir el secuestrado es conducido de la humanitas a la animalitas, gracias al efecto de ceguera forzada, permitiéndonos observar su panóptico de la lethe, la sombra que a pesar de no ser visto crea miedo al saber que esta mirado, gracias a la psicosis de una pulsión escópica inconciente que le han interiorizado.

En la actualidad no se podía pensar el secuestro, sin pensar, en el mismo acto intelectual, en la sociedad donde aquel acaecía y en la que habitaban los secuestradores. Gabriel garcía Márquez⁵² antes que cualquier investigador social, había evidenciado el carácter estructural que en la sociedad colombiana había alcanzado el plagio. Pero recogiendo algunas tesis de Castoriadis, Bourdieu, Morin, y Touraine, se aproximan conjuntamente a la descripción de que el secuestro es más que una semántica normal de la palabra, mas allá de entenderlo como el acto de cambiarle contra su voluntad, el lugar o espacio a una persona y mantenerla oculta hasta lograr determinados propósitos económicos, políticos o morales. Históricamente siempre ha sucedido, pero el hecho de cambiarlo a uno de un espacio libre, a otro obligado, físico o simbólico, también es secuestro.

⁵² García Márquez, Gabriel, Noticia de un Secuestro, Norma, Bogota, 1996, p.7

El secuestro por sí mismo era un arma eficaz, pero que en las sociedades postmodernas, capitalistas o no, era la estructura de la sociedad, la forma de organización de esta, donde aun están puestos en duda los cambios operados en ella los que dotaban a esa arma de una enorme eficacia que actualmente han adquirido nuevos giros de allí que el secuestro se persiva como un fenómeno social de privación de libertad que esta ligado a una tradición ciudadana del liberal orgánico, es decir entre secuestro y medios de comunicación, donde las cosas del siglo XII se encuentran inmersos los Mass-Media. Por desgracia estos, en vez de ser más educativos, y de estar cerca de las gentes par ayudarlas, se han dedicado a *secuestrarles la cabeza*. Sobre todo, a los niños y los jóvenes que, al constituir una generación pensantemente débil, la de la imagen, nunca tenderán a apagar el aparato para ahorrarse el espectáculo de tanto reality estúpido, y de tanto esfuerzo malsano, orientado a manipular las representaciones, de la ciudadanía alrededor del consumo. Los medios, le secuestran también el pensamiento a la gente colocándola, donde ellos quieren que esté y no donde ella desea estar. Por otra parte existe un tipo histórico de secuestro ligado a la práctica del (paredón) donde aquellos eventos y tiempos, cuando una fracción dada de las guerritas sometía a juicios de hecho a determinadas personas culminado casi siempre en su condena a muerte. Siguiendo a boaventura de Souza, sobre como en la actualidad la vida social cada día se cierra y se restringe más en todos los espacios por los que pasa la vida colectiva (familia, hogar, escenarios institucionales, espacios públicos y aun escenarios psicológicos asociados a la vida de intimidad).

En tanto que el secuestro es una experiencia inesperada que amenaza la integridad física del individuo, que desafía las formas habituales de manejo del entorno y genera una respuesta emocional de temor, desesperanza y horror, consideramos que cae en lo que se conoce como evento traumático. Sin embargo, en contraste con otros incidentes traumáticos que resultan puntuales y de corta duración, el secuestro es un suceso complejo en el que pudieron identificarse dos momentos: el cautiverio y la adaptación posterior, diferenciados no solo en términos fenomenológicos, sino en función de los índices de perturbación psicológica. Este efecto de invisibilidad que conduce de la humanitas a ala animalitas no es nada nuevo, pues desde el acontecer de la historia ya se menciona sus campos de maquinación, por ejemplo desde marx se trata el secuestro como algo que por su injustificación ética y social debe denominarse una practica antimarxista que lo único que hace es dislocar la lucha de clases de allí que se pueda hablar de un nuevo tipo de secuestro asociado al concepto de *sociedad de secuestro*⁵³ donde también es secuestro el traslado de una persona a un ámbito extraño a ella con el que no se siente incorporado ni identificado, propósito que desea hacer el capitalismo salvaje con los intelectuales. Pero desde la literatura han existido también vestigios de secuestros recordándonos como el mundo actual el lugar de la gente es el centro comercial, que sacea anorexias y

⁵³ Bernardo Pachón, Valencia, "Diario de un Secuestro", Armenia, Febrero-Marzo de 1991, inédito.

exhorta a la bulimia compulsiva del consumo, al percatarnos del fenómeno de la vida urbana, nos encontramos que en este lugar la gente anda confinada y se halla secuestrada, pues carece de libertad para circular, de manera libre y tranquila, por los lugares públicos de la ciudad. Los centros comerciales, se han constituido en una especie de cárcel posmoderna, eso si muy exótica donde la gente aparentemente lo encuentra y sace a todo.

En la novela la “caverna” de José Zaramago en la que un artesano se desplaza incesantemente hasta que termina enclaustrado en un Centro Comercial, nos muestra como los habitantes de la ciudad, se encuentran secuestrados en los distintos pisos de un hotel, o en los diferentes sectores y niveles de la urbe. Esta forma de confinamiento ciudadano, ha sido también tema central de “Angosta”, la novela de Héctor Abad, donde de manera alegórica nos muestra como los habitantes de la ciudad se encuentran secuestrados en los diferentes pisos del hotel o en los diferentes sectores de la urbe, en Colombia esta idea, de confinamiento bélico, puede pensarse que mientras a unos les sus sitios de origen y nacimiento, a otros los confinan y encarcelan en sus poblaciones como los desplazados. Impidiéndoles salir, cuando lo desean y lo necesitan, tal es el caso de los confinados asilados en campos de concentración esto puede definirse como una modalidad de secuestro colectivo.

Durante el cautiverio, la persona retenida y su familia son expuestas al trauma crónico infligido por un captor que busca someter a sus víctimas mediante el ejercicio de un control despótico sobre todos los aspectos de sus vidas. “Mediante amenazas y agresiones físicas o verbales que minan la dignidad humana, el secuestrador manifiesta su poder sobre la víctima y la hace sentir que no tiene autonomía. Al mismo tiempo, el captor se presenta como el salvador y la persona de quien se depende para subsistir o salvar al ser querido, pues busca que tanto la familia como el secuestrado se rindan a sus pies, por el temor y la necesidad de ellos. Es un tira y afloje entre agresiones orientadas a minar la dignidad e integridad personales y acercamientos “amistosos” en los que el captor se muestra como aliado” (Sometimiento y libertad). En este sentido, al tiempo que los secuestrados, las familias padecen lo que denominamos un cautiverio virtual. No hay barrotes y no han sido retenidas, pero viven encerradas por las amenazas de un captor que aparece y desaparece a lo largo de la negociación.

Como lo afirma una de las familiares, el cautiverio es un periodo caótico. Es como “estar en una montaña rusa”, un sube y baja constante entre la esperanza y el desespero. Y, evidentemente, en comparación con el periodo posterior a la liberación, los familiares que vivían el cautiverio de uno de sus seres queridos mostraron mayor frecuencia de trastorno de estrés postraumático en familiares secuestrados. Durante este convulsionado periodo las familias desarrollan múltiples estrategias para afrontar la situación: el apoyo espiritual es la más frecuente. Algunos ponen todo en manos de un ser superior y otros buscan

fortaleza en él. No obstante, el mecanismo de afrontamiento que los datos indican como más útil para disminuir la perturbación psicológica es percibir la situación como un negocio que está en sus manos manejar y pensar en un desenlace positivo. A diferencia de otro tipo de secuestros, como el político, o de hechos traumáticos, como el abuso infantil, en los secuestros extorsivos económicos la subsistencia y liberación del secuestrado dependen de la capacidad de negociación de la familia, y aquellas que logran captar el papel que cumple la negociación en el desenlace de la situación, manejan mejor el evento y sus efectos traumáticos.

La liberación marca el final de este periodo y es vivida por familias y secuestrados como una “resurrección”. Una segunda oportunidad que les da la vida. Después de este feliz reencuentro, en el que todo sufrimiento parece haber cesado, las familias se ven abocadas a manejar los efectos de la experiencia. Algunas familias simplemente retoman la vida y continúan su existencia sin mayores cambios, mientras que otras entran en crisis y es necesario resocializar al secuestrado, reconstruir las relaciones familiares, elaborar las pérdidas económicas generadas por el pago del rescate y tomar decisiones con respecto al futuro, en especial en lo referente a la seguridad de la familia. Aunque muchos logran superar el evento sin presencia de patología, los datos indican que de los familiares y de los ex secuestrados presentaban síndrome de estrés postraumático y más de la mitad, síntomas de depresión, ansiedad fóbica y obsesión. Igualmente, los datos no mostraron diferencias en los índices de patología entre los tres grupos posteriores a la liberación, lo que indica que las dificultades psicológicas, tanto en términos de estrés postraumático como de índices de malestar psicológico tienden a mantenerse. Por otro lado, los datos del estudio permiten concluir que, en la parte psicológica, el secuestro afecta por igual a secuestrados y familiares. (No se encontraron diferencias significativas ni en el índice de estrés traumático para ex secuestrados, ni en el de malestar psicológico general (para familiares y para ex secuestrados).

Durante el cautiverio, a la vez que se fortalece la comunicación familiar, aumenta el conflicto. Aunque la familia se une para apoyarse en la espera y realizar la negociación, surgen discrepancias con respecto a la forma de manejar la ausencia del ser querido y a la negociación del rescate. Después de la liberación, muchas familias usan esa segunda oportunidad que les da la vida para “resarcir los errores del pasado” y construir relaciones familiares de mayor empatía y respeto. No obstante, algunas se disuelven y otras continúan recriminándose por lo sucedido. La pérdida de la confianza hacia el entorno fue una de las consecuencias que se reportó con mayor frecuencia. Las familias se sienten vulnerables, temerosas de quienes los rodean, sin saber a ciencia cierta quién es enemigo y quién amigo, y abandonadas por un Estado que no ofrece apoyo ni garantías de seguridad y,

además, en un país en el que reina la impunidad; En ese estado de soledad y desconfianza, la familia se convierte en el único medio confiable y seguro.

El trauma y la violencia nos confrontan con la impotencia del ser humano para predecir y manejar las situaciones del entorno y, en algunos casos, con la capacidad destructora del ser humano hacia otro ser humano. Tal vez por ello a veces quisiéramos, como quienes han sido víctimas, hacer caso omiso de estas situaciones y negar sus nefastas consecuencias. Anestesiarnos frente a estos hechos no los hará desaparecer. Aunque es necesario continuar trabajando por conocer las experiencias de las víctimas y desarrollar formas de intervención que les permitan manejar su sufrimiento, también resulta imprescindible luchar por erradicar estos hechos violentos, cuya prevención está en nuestras manos. Quizás Si el auge de la violencia política y común se hubiese limitado al arrea más tradicional del homicidio, no habría obtenido un impacto comparable al que obtuvo de la mano de los secuestros. Esto es así por varios motivos. En primer lugar, porque el crimen, político o común, obtiene su objetivo en el mismo momento en que ocurre. La muerte de los Kennedy o de Martín Luther King, el rey Feisal, el caso colosio y Ruiz Massieu o de tantos otros políticos, militares y sindicalistas que registra nuestro tiempo, con ser un capítulo importante de la violencia individual, no tuvo otro efecto, en cada caso, que su propia consumación. Pero el secuestro, por el contrario, "multiplica" sus efectos ya que, al consumarse, lo que el secuestrador obtiene es uno o varios rehenes a través de los cuales solicita luego... lo que le plazca. El secuestro es al homicidio como la computadora a los dedos de la mano: su efecto es, dirían los matemáticos, "exponencial".

El segundo motivo que da razón de la importancia de los secuestros es el hecho de que, mientras el crimen no pone a las autoridades y relaciones de la víctima ante otro dilema que los dilemas póstumos del homenaje y el entierro, él secuestra, al presionar sobre familiares, empresas y autoridades los pone frente a decisiones cruciales capaces de afectar principios de conciencia y atentatorias, casi seguramente, contra la unidad de criterios que debería ligarlos. Aquel que recibe la presión del secuestrador tiene que optar entre la crueldad hacia la víctima si dice que "no" y la aceptación de condiciones que reforzaran la capacidad futura de los delincuentes -subversivos o no- si dice "sí". Esto divide naturalmente a los presionados entre duros y blandos. Es inevitable finalmente, un tercer motivo milita en favor del poder "atómico" de los secuestros. El hecho de que son delitos, en vez de consumarse en el acto como el homicidio, se extienden por días y hasta por meses mientras el mundo atiende en vilo a su desenlace. Los secuestros alimentan inexorablemente la red de expectativas y escenificaciones de que esta echo el sistema de comunicaciones de nuestro mundo, logrando así no solo para sus autores sino también para sus imitadores eventuales, todo a lo largo de la platea universal, el máximo de repercusión.

Efecto multiplicador como delito-detonante que sirve para peticiones de alcance ilimitado; hora de la verdad en que familiares, empresas y gobiernos deben escoger entre la piedad y los principios; Drama de desenlace demorado que

mantiene en vilo a la opinión mundial, el secuestro se ha instalado entre nosotros como la más perversa, peligrosa y potente de las expresiones de la violencia individual. En los informes anuales que vienen a veces con el fin y principio de año de diversos países, el secuestro es ahora un rey sin disputa. "Personaje del año", siniestro personaje del año en vez de alguna personalidad política, deportiva o empresarial, lo proclama por ejemplo "el tiempo" de bogota, mientras desde roma otro cable de fin de año, de la agencia ANSA, señalaba al secuestro como "una de las pocas industrias italianas que no se hayan en crisis". Los secuestros declarados y conocidos (una baja proporción del total) fueron allí 75 durante 1977 contra 48 en 1976. Si sumáramos los resúmenes de cada país, él numera de sus víctimas durante 1997 tendría que expresarse en 4 cifras. Esto lo venimos arrastrando hasta la actualidad haciendo crisis en 1994 con secuestros de alto nivel en la republica mexicana y que duran hasta la fecha y cada vez más populares entre los delincuentes que han hecho de esto el negocio más rentable después del narcotráfico. Afectando no ya a los más poderosos económicamente sino que se ha permeado a toda la sociedad con secuestros Express que pudiéramos llamar de baja denominación y que no por esto deja de ser una experiencia frustrante y traumática de largo plazo. Finalmente, ahora apunta una tercera oleada antiviolenta.

Los hilos nucleares siguen hablando su lenguaje de presentimientos. Los derechos humanos se siguen pisoteando en más de un lugar del planeta. Pero una tercera fuente de violencia llama cada día más la atención de sus opositores: los actos que parte de individuos contra otros individuos. La violencia individual, que puede tener por ultimo destinatario al estado - y entonces es política o no y entonces es común- crece en la consideración del mundo actual porque ella es la que concretamente invade los centros urbanos avanzados que forman la opinión del mundo -las otras, o son potenciales como la nuclear u ocurren en otras partes como la estatal- y porque, como se comprueba, cada vez mas, ella esta en la raíz de mas de una reacción autoritaria -luego condenada en nombre de los derechos humanos- al forzar a estados hasta ese momento democráticos a revestirse de armaduras de creciente grosor que reducen al fin, inevitablemente, el ámbito de la libertad general, pero como si este fuese poco, asemejado a una maldición histórica, aparece la tortura, el flagelo con diversos mecanismos de persuasión ante los diversos tejidos humanos que son presados por su red.

Los relatos e historias de la vida diaria de las personas podrían constituirse en posibles fuentes de este saber específico que hemos llamado "resistencial". En las conversaciones a través de los medios de difusión de información propios de sus entornos particulares, se debiera advertir la recurrencia de narraciones de torturas, donde debieran quedar registrados los indicios que manifiestan la peligrosidad de una situación perfectamente posible para ellos. En estas historias debieran aparecer una víctima y un victimario en un escenario, su encuentro, la interacción mediada por técnicas específicas y el resultado del encuentro. Estos elementos de registro colectivo constituirían al "saber resistencial".

De esta manera, surge una producción de todo un conocimiento que comprende el proceso de reconocimiento e identificación de los actores y de los resultados de sus acciones, pues los relatos revelan la identidad y la lógica de la actuación del torturador, aspecto que permite al lector o al oyente, proyectarse o anticipar la posibilidad de constituirse en víctima potencial y planificar acciones preventivas. Por tanto, se aprende cuándo, dónde y frente a quién actuar de determinada manera. Se actúa pues, porque hay sujetos y situaciones definidas socialmente como amenazantes. Se comparten en estos "saberes resistenciales" también toda una serie de medidas, las que se materializan en el despliegue de una serie de acciones planificadas para proteger la información poseída y a las personas de las que se tiene conocimiento, hacer más difícil el acceso del torturador a esta información preciosa, y en lo posible neutralizar su acción.

En la conformación del saber intervienen pues, la confrontación de hechos y procesos simbólicos y comunicacionales tales como: la experiencia misma de la tortura y el acceso a los diferentes relatos de experiencias de este tipo por otras personas, que se obtienen de: La comunicación de las experiencias a través de la conversación cotidiana de estas personas en las relaciones cara a cara; la recepción de mensajes provenientes de diferentes medios de difusión "especializados" de información, como libros-testimonios, estudios, etc.

Si esto así fuese, en la experiencia de la tortura, el sujeto se presenta ya con imágenes y categorías preconcebidas obtenidas de narraciones anteriores, que le orientan sobre el posible curso de la interacción. Pero así mismo la vivencia de la tortura introduce elementos que podrían "enriquecer" en más información las diferentes versiones, para luego traspasarla a otros (saber colectivo).

Ambos procesos comprenden la construcción de tipificaciones, en el primero de la experiencia de primera fuente, en el segundo de la narración de otros con los cuales existe una identificación. Tanto el uno como el otro se introducen en un proceso continuo de representación y acumulación de conocimiento asociado al evento del encuentro.

La experiencia de la tortura, es la vivencia que confronta al sujeto (a pesar de su resistencia) con el hecho de relacionarse con un otro que resulta ser "predador" de la propia integridad, y a sí mismo como "presa". La experiencia de la tortura es una experiencia límite en el sentido de instaurar la permanente desconfianza en los límites de uno mismo y de la organización a la cual uno pertenece y la certeza de la factibilidad del acto. La vivencia de la tortura se convierte en un testimonio indudable asentado en la legitimidad del interlocutor. Es fuente directa de la posible construcción de versiones que se transmitirán y se tipificarán constituyendo ellas mismas fuentes "verdaderas" para el continuo proceso de categorización y tipificación, que confirman la realidad material del hecho. Los relatos de tortura en la conversación cotidiana que invade toda intimidad.

Una de las principales fuentes de la conformación del "saber resistencial" a la tortura, es la presencia y recurrencia del tema en las conversaciones de la vida cotidiana de estas personas. A través de la conversación, se transmiten y comunican los relatos acotando los comportamientos y características posibles de los actores y contextos.

El hecho de participar en narraciones que presentan situaciones de tortura en las cuales la víctima resulta un sujeto conocido, -un amigo, un familiar, un hermano-, constituye la prueba material de la factibilidad del hecho. Se puede decir que existe un principio de identificación entre aquellos que participan en el relato, que les permite asumir que lo que le pasó a otro con el que se comparten ciertas condiciones de vida, le puede suceder verosímilmente al sujeto. Es decir, el sujeto se plantea: "yo pude estar en su lugar".

De este modo, la conversación de la vida cotidiana es una fuente donde privilegiadamente se reúnen sujetos semejantes a compartir experiencias similares, pues los grupos a los cuales pertenece la persona le predisponen a introducirse en ciertos contextos conversacionales, así como a determinados contenidos conversacionales en lugar de otros. Se puede pensar que en cada conversación se ofrecen casos y personajes posibles, se fijan los modos e identidades de los actores, y la víctima es alguien como uno mismo.

La información acumulada aparece como un oráculo colectivo que indica lo que ha ocurrido y ocurrirá, señalando el peligro de la vida y la organización. Probablemente cada narración gatillen otras narraciones, en un flujo comunicacional entre los hablantes que producen tablas categoriales y taxonomías propias que ordenan la información dispersa.

Esta sistematización colectiva, el "saber resistencial", cumplirá la función de adquisición de conocimientos que permitirán el despliegue de prácticas de evitación y defensa. "medios y miedos escribía Jesús Martín Barbero, hace algunos años y hoy podemos entender claramente, que hay una relación entre nuestros temores y los medios.

La información es fundamentalmente económica y por eso se empeña en aumentar la inseguridad.

"En los medios hay una feria de cuerpos, de frivolidades, se cruzan y entretejen lenguajes que hacen principal la muerte como cotidianidad",⁵⁴ porque el lenguaje esta contaminado y debemos drenar sus maquinaciones reivindicando la etimología de las palabras para que el acontecimiento de la existencia nos afecte, y así "la muerte no sea una fatalidad sino una manera dramática de dejar

⁵⁴ SANCHEZ, FAJARDO, Silvio, Diálogos Imperfectos, Ediciones Universidad de Nariño 100 Años, Pasto Colombia, Marzo 2004. p.98

testimonios y palabras, como en símbolos como en esos sueños que se deciden ser distintos cada vez que declinan”⁵⁵.

⁵⁵ Ibid. P. 101.

3. ANOREXIA Y BULIMIA DISCURSIVA:

3.1 ENTRE EL CIERRE DEL UNIVERSO DEL DISCURSO Y EL ORDEN DEL DISCURSO, UN LECTURA EN CONTRA DE LA VELOCIDAD, LA INMEDIATEZ Y LA MINUTUARIZACION.

“toda palabra llama a una respuesta, ella tiene una fiesta de resurrección, no hay palabra sin respuesta, incluso si no encuentra mas que el silencio, con tal de que tenga un oyente.”

Lacan

El desarrollo de una economía política de la comunicación en el contexto problemático de nuestro presente postmoderno pasa por la consideración crítico-deconstructiva de los nuevos poderes, de los nuevos disciplinamientos, exclusiones y segmentaciones acarreados por la aparición histórica del nuevo informacionalismo global.

Estudios como los de Manuel Castells han mostrado que lo que realmente define al mundo actual y lo diferencia, por tanto, con respecto a las épocas históricas anteriores es la nueva reestructuración que el sistema económico capitalista ha venido sufriendo desde los años ochenta sobre la base del nuevo potencial productivo representado por las tecnologías de generación de conocimiento, procesamiento de información y comunicación de símbolos.

Pero no se trata tan sólo de la centralidad productiva de las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información.

Lo decisivo es el carácter reflexivo y auto referencial que adoptan el conocimiento, la información y la comunicación en el marco de un modelo basado en la aplicación de éstos a favor de su continua autoreproducción, dentro de un circuito reversible y acumulativo de retroalimentación continua entre la innovación y el uso. Sin embargo, al margen de los juegos simuladores del globalismo, de ese cientifismo economicista de nuevo resplandor representado por autores tan celebrados como Daniel Bell, Alvin Toffler, Taichi Sakaiya, John Naisbitt, Peter F. Drucker, etc. Que, desde un implacable determinismo tecno-informacional, pretende persuadirnos de la presunta necesidad histórica del mercado.

Para estos charlatanes del capitalismo global, la gran mutación histórica que estamos viviendo en los comienzos del siglo XXI responde, ante todo, al impacto, a los imperativos incontestables de la *alquimia de la información*. Según ellos, esta alquimia informacional nos transporta, de manera inexorable, a un nuevo

universo económico instantáneo, intemporal, supersimbólico, que convierte el paso de la *tecnología mecánica* a la *tecnología intelectual* de los ordenadores y las telecomunicaciones, en la raíz de una honda transformación concomitante de la producción, el capital y el dinero, que atisban un revolucionario proceso de creación de la riqueza.

Pero, ante los niveles de desigualdad jamás conocidos en la historia en que deriva la aplicación de este modelo, debe evitarse caer en la trampa seductora de esa retórica del impacto que, como ha puesto de manifiesto el análisis sociometafórico de Emmanuel Lizcano “tan sólo sirve para estimular actitudes sociales sumisas e irresponsables ante lo que se representa como una realidad ajena a la voluntad humana”.

Es ahí, en el poder mediático del decir sin respuesta, en la violencia simbólica encerrada en esas metáforas del impacto y de la fatalidad histórica del mercado, la Democracia y la Comunicación, o sea, del fin de la historia como fin de las alternativas y negación de las diferencias socio-culturales como lo afirma Fukuyama, donde residen, precisamente, las nuevas coerciones, configuraciones y normativizaciones vinculadas al informacionalismo.

Como señala Jesús Ibáñez, *“el orden social es el orden del decir”*. Está hecho de dictados -que prescriben caminos- e interdicciones que los proscriben. Por tanto, ese orden procede del caos. Responde, ante todo, al principio homeodinámico de autocorrección de las desviaciones transgresoras que constituyen sus propias condiciones de posibilidad.

En su reivindicación del carácter emancipador de la teoría del caos, Ibáñez nos sitúa, de ese modo, en las coordenadas históricas de los acentramientos y descentramientos rizomáticos del nuevo capitalismo de consumo, cuya actividad dominante es la traducción, o sea, la retención estratégica de lo transformado en los circuitos comunicacionales de circulación.

Por eso, frente al carácter estático del centro del protocapitalismo, de un lado, y la naturaleza dinámica del centro del capitalismo de producción y acumulación, de otro, este nuevo capitalismo (de redes) consumista carece de centro en su incesante búsqueda desde el caos.

Así pues, nos situamos en el espacio abierto e isotrópico de esas estructuras disipativas que Prigogine definiera como sistemas dinámicos inestables, integrados por una multiplicidad indeterminada de subunidades en interacción no lineal desde la que puede tener lugar la formación espontánea de estructuras coherentes. Concretando, la nueva sociedad global de la información de los Mass-Media se funda en la constante re-construcción del orden social por fluctuaciones.

El entramado tecno-informacional representa hoy tanto la fuente estratégica de todo tipo de actividad social, económica y política, como el principal factor de transformación y cambio. Por eso mismo, aporta también un nuevo modelo de experiencia e inteligibilidad que, en base a su irreductible complejidad, presupone la primacía de las relaciones sobre unos elementos interactuantes, sometidos a su continua redefinición en función de la reciprocidad más o menos asimétrica de las interacciones de las que participan.

Entendido como un campo diferencial de fuerzas, como el espacio siempre reconfigurable de la confrontación permanente entre líneas integrales normalizadoras, de una parte, y líneas transversales de fuga y resistencia, de otra, vivimos ya en un mundo en el que la propia morfología flexible y reticular de los medios de comunicación sugiere el despliegue de una nueva ontología de la Red. Ello nos convierte en meros agenciamientos ligados al contexto de esas relaciones en y a través de las cuales vamos siendo; en plexos como lugares dinámicos (trans-subjetivos) de entrelazamiento de flujos de dirección, sentido y fuerza diferenciales, sometidos a los condicionamientos no-metafísicos del emplazamiento espacio-temporal-simbólico en el que emergemos como tales .

En este paso desjerarquizador de los modelos de corte estructural-funcional y genético-evolutivo al paradigma de red al que remite nuestro actual des-orden global-comunicacional, la localización ya no depende de análisis teóricos que implican universales, sino de una pragmática que compone las multiplicidades o los conjuntos de intensidades. Por consiguiente, cualquier reflexión social auténticamente comprometida con las incitaciones de su aquí-ahora, dentro de un universo capaz de producir observadores esto es lo que Ibáñez aborda desde la sustitución del *principio entrópico* por el *principio antrópico*, no puede adoptar hoy sino la forma de una nueva racionalidad relacional, que es, al mismo tiempo, histórica, narrativa e interpretativa. Esta nueva racionalidad anti-metafísica, anti-evolutiva y, por consiguiente, fronteriza, piensa el ser dialógicamente como ser del límite, como ese límite que, desde un punto de vista dinámico (temporal, histórico), se varía y se recrea, cada vez, o en cada instante.

los códigos fundamentales de una cultura -los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá.

La clave de la pragmática Foucaultiana es tomar en serio esta idea de que la fuerza de los enunciados no se agota en la función de designación y entender su producción de significado como una acción que acontece en el orden de las prácticas y se lee en el despliegue de sus efectos. Es vano, entonces, poner el esfuerzo crítico en el análisis de la consistencia o legitimidad de estos ordenamientos discursivos como si se tratase de textos que, recién en una instancia posterior, comprometen el orden de la acción.

La producción de orden es la marca que caracteriza la modalidad de acción del discurso.

La fuerza del discurso se hace legible en la acción que ejerce sobre otras acciones posibles. La lógica del discurso es una lógica estratégica que ha de ser comprendida en el devenir de sus conceptos y en la historia de los agenciamientos que permiten que el orden del saber se imbrique en movimientos de poder.

Cuando trabaja el discurso como corpus de la arqueología, Foucault insiste en una lectura que permita analizar la manera en que se ha ido conformando el campo de posibilidades de la experiencia en el juego de fuerzas de las 'cosas dichas'. Sólo a través de un recorrido del archivo de los discursos serios, a lo largo de una historia de las problematizaciones naturalizadas, es posible llevar a cabo la acción de sopesar -y entonces quitar peso- a los términos que demarcan y regulan el juego. La propuesta continúa en una cartografía del territorio surcado por los saberes vigentes, un mapa que permita recorrer en todo su espesor la densidad de las estrategias discursivas en tanto acciones que se ejercen en el terreno de las prácticas.

Las formaciones discursivas se configuran y actúan en el orden de las prácticas. Su lenguaje no conforma un estrato superpuesto a la trama empírica de lo dado, sino que penetra esta trama y forma parte de su urdimbre como una práctica entre otras.

Reunir en una categoría la noción de discurso con la noción de práctica ha sido quizás la piedra de toque de la pragmática foucaultiana. La idea de *prácticas discursivas* orienta al análisis hacia los modos de producción enunciativa que, a través de relaciones accidentales, van configurando líneas de integración de las que resulta la lógica del diagrama.

"A la historia de las formas, archivo, subyace un devenir de las fuerzas, diagrama.(...) El *diagramme* ya no es el archivo, auditivo o visual; es el mapa, la cartografía, coextensiva a todo el campo social.

Efectivamente, la acción de producir ordenamientos se reproduce a sí misma a través de diversos mecanismos y condensaciones que refuerzan su poder de regulación.

Los discursos serios adquieren así cierta 'armadura' que estabiliza regímenes de saber capaces de ordenar la diversidad de la experiencia en cuadros de clasificaciones con contornos nítidos; al mismo tiempo, se generan y articulan tecnologías en las que estas distribuciones actúan como regulaciones de un diagrama productivo.

El Orden del Discurso, se justifica en necesidades que él mismo establece y no hay un otro para el lenguaje de esta voluntad de saber que no sabe su propia pretensión. Las formas enunciativas constituyen, al mismo tiempo, el suelo de un diagrama, los vectores que lo recorren. Las marcas que dibujan los ejes y contornos del campo. Y es justamente porque estas marcas ostentan valor de verdad que va estabilizando el poder regulativo de sus ordenamientos. Posiciones calificadas, referencias estables, códigos universales, normalizaciones y problematizaciones naturalizadas, son todos mecanismos de estabilización del régimen de verdad de un dispositivo que se autoriza a diagramar 'racionalmente' el campo de la experiencia.

La distribución resultante se constituye como política, es decir, en el acontecer de un determinado modo de acción sobre otras acciones posibles.

"Es preciso entonces considerar estos hechos del discurso ya no simplemente por su aspecto lingüístico sino, en cierto modo -y aquí me inspiro en las investigaciones realizadas por los angloamericanos- como juegos (games), juegos estratégicos de acción y reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y retracción y también de lucha"⁵⁶

El discurso tiene lugar e incide en un terreno de y en litigio. Sus enunciaciones producen centramientos que disputan la definición de lo real. Sus ordenamientos producen líneas de integración que conforman la enunciabilidad de lo actual, convirtiendo el campo de la experiencia en objeto de apropiaciones y exclusiones.

Aquí Foucault propone trabajar con un «*principio de reinversión*»: frente a la estabilización de ciertos regímenes enunciativos -esto es, la vigencia de 'políticas de verdad' que legitiman su propio poder enunciativo- es preciso reconocer en cada ordenamiento "*el juego negativo de un corte y de un enrarecimiento del discurso*" para abrir en la superficie de pertinencias del campo el afuera impertinente de sus exclusiones.

Dos de sus lectores más destacados, H. Dreyfus y P. Rabinow, insisten en considerar la dificultad que tiene Foucault para sostener en su análisis esta "mirada invertida" puesto que no sería posible ir más allá de las relaciones efectivas entre los diferentes enunciados que rigen el sistema discursivo. Si la arqueología quiere sostenerse en el interior de los discursos, relevando la trama de relaciones que hacen de su superficie enunciativa un terreno de juego con reglas precisas, no habría un previo o un afuera que permitieran interpretar este movimiento como un régimen de apropiaciones y exclusiones. ¿Cómo hablar de exclusión, cómo pensar que todos los juegos posibles no se han realizado

⁵⁶ MARTÍN-BARBERO, J. (1987): De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía. México, Gustavo Gili.

efectivamente si no se trabaja la diferencia entre lo dado y lo posible acudiendo a un orden trascendental? , ¿De dónde proviene la percepción de lo excluido?. Sin embargo, no se trata de reforzar una perspectiva crítica que muestre 'algo' que tiene legítimamente derecho a la existencia y que ha sido por determinadas razones- excluido. Se trata más bien de mostrar que la legitimidad de esto que los actos discursivos estabilizan no se asienta sino en los requisitos que establecen los juegos enunciativos mismos.

El problema es que, en tanto las tramas del discurso se presenten con la seriedad de un conjunto de proposiciones verdaderas circunscriben ellas mismas la posibilidad de problematización, es decir, admiten ser interrogadas en su valor de verdad, no en su producción efectiva.

"Ciertamente, si uno se sitúa al nivel de una proposición, al interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero, si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general, el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizás, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión, (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo)"⁵⁷

Sin duda, una vez que se interroga el régimen enunciativo en el acontecer mismo de sus efectos, la pregunta por la verdad del discurso entra en un juego de reinversiones que vuelve imposible la pretensión de una gramática de las condiciones de validez de las cosas dichas. Por un lado, los enunciados pueden dar cuenta de su seriedad mostrando su pertenencia al régimen de lo aceptable; por otro lado, la acción de esta enunciación en el orden de las prácticas produce efectos que desbordan la articulación preposicional y conmueven el suelo estratificado del discurso. Pero no hay un punto desde el cual alguna mirada pudiera abarcar serenamente estos dos movimientos de fuerza.

Hablar aquí de reproblematicación o de una *nueva* problematicación mantiene la pretensión -y la inquietud- de estar señalando una discontinuidad en relación a la tradición que ha pensado la fuerza y la modalidad del pensamiento crítico como un movimiento de refutaciones y superaciones de los discursos que exponen un orden. Lo nuevo no es sino un modo de plantear una diferencia en lo actual.

Entonces la arqueología Foucaultiana dirigida bajo el timón de la discontinuidad y ejemplarizada bajo este ejemplar toma como base de su estudio los discursos

⁵⁷ IBÁÑEZ, T. (1993): Sísifo y el centro, o la constante creación del orden y el poder por parte de quienes lo cuestionamos, en Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, nº 13, pp. 85-92.

tratados dentro de la obra la “Arqueología del Saber” refiriéndose a algo muy amplio y variado, anotando tres significaciones, que en lugar de concretar poco a poco el acontecimiento de discurso multiplica sus sentidos, unas veces como dominio general de todos los enunciados, y otras como grupo individualizado de enunciados, y como practica regulada que contiene cierto numero de enunciados, como por ejemplo: La historia natural del siglo XVII Es una formación discursiva. O la gramática del siglo XVII. Es también una formación discursiva distinta de la filología clásica o de la lingüística del siglo XX. ; Por ello es que el discurso sea considerado como una familia de enunciados continuos o discontinuos.

Como tal el discurso, tiene una existencia material, expresa en los textos escritos, en el discurso hablado o mímico en lo grafico en la pintura e incluso en el reposo y el silencio. En su materialidad el discurso esta sujeto, a parámetros espacio temporales que gracias al canon expresión de la maquinación o tecnología del poder adaptan a una determinada comunidad de creyentes, de hecho el discurso aparece como un acto de fe que moldea la mente de las masas gracias a la interiorización del mensaje inclusive de la imagen. Estos discursos satisfacen necesidades innecesarias para individualizar al sujeto en un determinado momento histórico. De este modo es necesario el espacio de simultaneidad, de coexistencia, de relaciones que se dan entre los discursos de una misma época que forman parte de una misma formación discursiva. Estos obedecen a una misma episteme y pertenecen a un mismo suelo de principios. El modelo lineal o teleológico de la razón es criticado por Foucault categóricamente, en su lugar prepondrá los espacios o pliegues de coexistencia de las formaciones discursivas dentro de un estrato de saber.

“El discurso aparecerá como una formación de los enunciados y los enunciados no son sino la formación de signos es decir una Signatura.”⁵⁸ una serie de signos pasara a ser un enunciado a condición de que tenga con otra “cosa” una relación específica que le concierna a ella misma, no a su causa, no a sus elementos.

El enunciado tiene un correlato aunque no sea necesariamente un correlato real, mas bien un cierto dominio en que los objetos aparecen y se fijan ciertas relaciones. Ante todo el enunciado es descrito por Foucault como “función enunciativa”. Y la misma es triplemente caracterizada. La primera característica es la relación del enunciado con su correlato. “el referencial de un enunciado forma el lugar, la condición, el campo de emergencia, la instancia de diferenciación, de los individuos o de los objetos, de los estados de las cosas, y de las relaciones puestas en juego por el enunciado mismo”.⁵⁹

⁵⁸ FOUCAULT, Michel, El Orden del discurso, tercera edición, traducción de Alberto Gonzáles Troyano, Tusquets Editores, Barcelona, 1970. p 44-45.

⁵⁹ *Ibíd.*, Pág. 114.

La segunda característica: el enunciado tiene una cierta relación con un sujeto, pues toda formación de signos supone su sujeto emisor. Pero al sujeto al cual se refiere foucault, no es el lugar de origen de un sentido, no es la causa de un fenómeno. El sujeto es simplemente una posición: “describir una formulación en tanto enunciado no consiste en analizar relaciones entre el autor y lo que ha dicho o querido decir sin querer, sino en determinar cual es la posición que puede y debe ocupar todo individuo para ser sujeto”⁶⁰

Y su tercera característica de los discursos referida a que: todo enunciado lleva un campo asociado que le pertenece como tal: “no puede ejercitarse sin la existencia de un dominio asociado”. No es tan solo la existencia material de los signos, ni su yuxtaposición lo que caracteriza a la función enunciativa. También le pertenece un campo asociado, un campo adyacente. Este campo asociado esta formado por una trama compleja: esta constituido en primer lugar por la serie de las demás formulaciones en el interior de las cuales el enunciado se inscribe y forma el elemento, esta constituido también por el conjunto de formulaciones a que el enunciado se refiere.

El enunciado reactualiza otros enunciados, los repite, los refleja.

El enunciado comparte con muchos otros unas mismas reglas de formación y de transformación, unos mismos estatutos.

Por ende un enunciado no es libre e independientes, no flota en el vacío; esta mucho mas relativizado a un campo enunciativo que a una frase o que a una proposición.

No existe enunciado que no suponga a otros, no hay uno solo que no tenga en torno suyo un campo de coexistencias, unos efectos de serie de sucesión, una distribución de papeles y funciones.

Un núcleo central para comprender la metodología de foucault como su filosofía es el problema entre la relación de las palabras y las cosas. La tesis fundamental se justifica en la afirmación de que los objetos se forman dentro del ámbito de las prácticas discursivas. No se habla de las cosas sino de los objetos, formados en las prácticas discursivas. Es decir que los objetos no preexisten o se anteponen al discurso. En otras palabras se quiere prescindir del de las cosas, foucault explica en “las palabras y las cosas” que no se trata ni de las palabras ni de las cosas. No se trata de las palabras porque el método discursivo no es un análisis semántica o de cualquier especie lingüística. Tampoco se refiere a las cosas sino a los objetos constituidos por el discurso mismo. Se trata más bien de esa delgada superficie de esa tenue fisura entre las palabras y las cosas.

⁶⁰ Ibid., Pág. 115.

Ejemplo de ello sería afirmar que en cualquier época de la historia no se habla de cualquiera cosa. Los objetos de que hablan los discursos, son formados históricamente en una red compleja de relaciones. De allí que en un momento dado de la historia a la locura se convierten objeto del discurso médico de occidente. La criminalidad se forma igualmente en un momento histórico como objeto del discurso de distintos peritos.

De la misma manera el enunciado entendido como unidad de discurso, o función de existencia, no posee un correlato, como una proposición tiene un referente, como un nombre propio designa a un individuo o a nadie. Está ligado más bien a un referencial que no está constituido por cosas, por hechos o realidades, sino por leyes de posibilidad, reglas de existencia para los objetos que en él se encuentran nombrados, designados o descritos, para las relaciones que en él se encuentren afirmadas o negadas.

No se trata pues de, un correlato real, ni de un referente, sino de un referencial que es un objeto formado por las reglas o cañones del discurso. Además no se trata de analizar el discurso como un ensamblaje de signos, cuya significación remite a un objeto real. Para Foucault, el ser del lenguaje no consiste en opacar una realidad, o en proyectarse sobre ella.

El lenguaje no representa de hecho la realidad simplemente la mediatiza y la archiva, para Foucault el ser del lenguaje se encuentra inmerso en las discontinuidades del mismo, en el juego de representaciones de allí que uno de sus recreadores sea el poeta, y en *palabras de Deleuze* "Foucault es un poeta" quien recobra ese ser puro del lenguaje. No en su funcionalidad respecto a la transparencia de las cosas, sino en su ser próximo al pensamiento y a la episteme. De hecho Foucault en sus estudios sobre *Raimond Roussel* se basa para la interpretación de la obra del poeta, en ese juego ilimitado de representaciones. En este sentido el poeta será el que capte ese ser puro del lenguaje plasmándolo con toda su belleza poética.

Esta maravillosa propiedad del lenguaje de enriquecer con su propia miseria era perfectamente conocida por los dramáticos del siglo XVII; con su concepción puramente empírica del signo, ellos se admiraban de que una palabra fuera capaz de desprenderse de la figura visible con la cual estaba ligada por su significación, para luego ir a colocarse sobre otra designándola con una amplitud que es a la vez límite y recurso.

Aquí el lenguaje encuentra el origen de un movimiento que le es interior: su vínculo y facultad de metamorfosearse sin que su forma deje de cambiar, como si girara sobre sí mismo, trazando alrededor de un punto fijo todo un círculo de posibilidades.

De hecho esto puede ser relacionado a la retórica de los sofistas, a quienes también invoca Foucault, pues este juego del lenguaje con las palabras en su semántica era conocido por la retórica antigua por el nombre de *Tropos y Figuras*. El tropo es precisamente ese cambio de significación desde lo literal o propio hasta lo figurado. De allí que no sea casual el texto que cita Foucault de Dumarsais sea "*Les Tropes*".

En la poesía de Roussel, el juego no es meramente semántico sino también fonético. La relación con los sofistas es importante cuanto que ellos se fijan en el discurso en relación con la práctica. Como hemos indicado, Foucault tomó como parte esencial de su estudio los discursos de ciertas prácticas institucionales. Como el internamiento de locos, enfermos y prisioneros. Como afirma Paul Veyne:

"La palabra discurso nos viene con la misma inmediatez para designar lo que se dice que la palabra práctica para designar lo que se hace. Foucault no revela ningún discurso misterioso, distinto del que todos oímos, solo nos invita a observar lo que se dice".

Y esa observación demuestra que en el ámbito de lo que se dice hay prejuicios, resistencias, salientes y entrantes inesperados de los que los hablantes no son conscientes en absoluto. Dicho de otra forma, hay bajo el discurso conciente una gramática, determinada por las prácticas y las gramáticas vecinas, que revela una observación atenta del discurso.

Gilles Deleuze ha captado bien la posición del lenguaje dentro del pensamiento foucaultiano, estableciendo una relación entre poder, visibilidad y discurso. Por eso la condición es de por sí histórica, el a priori histórico: el gran murmullo o dicho de otra forma, el ser lenguaje o el "existe lenguaje" varía en cada formación discursiva, aunque anónimo, no por ello es menos singular "ser enigmático" y precario que es inseparable de tal y tal modo. Cada época tiene su manera de agrupar el lenguaje, en razón de sus corpus.

En este sentido el hablar es una cosa el ver es otra; son disyuntivos pero ambos dependen de un tercero, que es el poder, de allí su función explicativa. Pero el discurso organiza el saber funciona como su a priori aunque sea un funcionar desde el poder y para el poder.

El enunciado tiene la primacía en virtud de la espontaneidad de su condición que es el lenguaje que le proporciona una forma determinante. De manera que debemos entender la teoría de la formación de los objetos por el discurso en un sentido casi Kantiano, como ha explicado Deleuze.

En otras palabras el enunciado aparece como una función de existencia, que pertenece a la propiedad de los signos de la misma manera que el dispositivo que el dispositivo es una función de existencia que pertenece a las prácticas; el

enunciado es el átomo del discurso, y el dispositivo es la molécula de la práctica. Partiendo de esta aclaración es importante distinguir los enunciados de las proposiciones contenidas en el, de la misma manera se debe discernir los dispositivos con las acciones que el permite realizar; esta es la causa por la cual Foucault rechaza tan drásticamente los análisis que reducen los enunciados al modelo de la proposición o referente teórico, tanto como los que reducen la subjetividad al modelo técnico.

El enunciado, es esencialmente discontinuo, y rara pues el precede a la proposición, el es la regla de existencia de esta, de allí que no necesite ser verificado frente a ningún referente. El dispositivo, es por su parte invisible, y sin embargo su significación no oculta y no necesita ser justificado, ya que el se manifiesta como un momento real del enunciado, es decir que es el enunciado quien es el referente epistémico de la proposición, así como el dispositivo es el referente no visible de la praxis, Foucault no discute el enunciado de la frase lo que si rechaza es que el analista o supuesto decodificador en potencia, se ubique solo al interior de la proposición, y demuestre así su no validez al no cumplir con la teoría de la verdad o correspondencia.

Además Foucault pide que una proposición como esta se analizada a partir de una descripción de reglas que la han posibilitado, es decir de los enunciados prehistóricos o históricos que lo han originado.

Será mediante la genealogía arqueológica que la tarea de los enunciados se designara a los objetivos de releer las perplejidades de la historia y volver a replantear una sobre interpretación de: volver a enunciar lo que ha sido dicho, volver a decir lo que jamás ha sido pronunciado. Se trata de exhibir lo que ha sido hecho, de volver a presentar lo que jamás ha sido mostrado.

Así como un enunciado no se reduce a una frase, un dispositivo no se reduce a una praxis; ellos son mas bien la base que permite su existencia, como ejemplo de ello es el Panóptico que no es solo una praxis, sino el dispositivo que abre las puertas a una serie de prácticas aledañas a el. Todo enunciado y todo dispositivo tienen entonces, una particularidad, una temporalidad, un pliegue o línea del afuera, una especialidad, donde existe el espacio para la episteme de la periferia. Y cuando estas características se modifican, el enunciado y el dispositivo cambian de identidad, de allí su carácter anómalo.

Siguiendo la *Genealogía Arqueológica* como análisis de las relaciones discursivas que se ocupan de describir las regularidades enunciativas y dispositivas tomando como apoyo su carácter repetible que escapa de la hermenéutica infinita, pasaría a ser una nueva interpretación de la historia, y para Foucault una nueva descripción de la existencia del enunciado y de sus prácticas dispositivas en su especialidad y materialidad propia, establecida en tres tensiones: la primera, relacionada a las prácticas intradiscursivas: entre los discursos y las prácticas generadas por ellos

mismos: así las relaciones que establecieron los discursos de la física , ellas mismas posibilitaron la aparición de la astrofísica del siglo XX.

La segunda tensión expresada en las relaciones ínter discursivo: entre los discursos y las prácticas con otros discursos y otras prácticas que están fuera de su propio dominio; así la conexión establecida entre la psiquiatría y el discurso de la prisión lograron el surgimiento de la criminología.

Y la tercera tensión referida a las relaciones extradiscursivas o dispositivas: que se realizaran entre campos discursivos y no discursivos de orden institucional; así, por ejemplo la instauración y copia del modelo pedagógico tomando como base el modelo de la prisión el panóptico del siglo XVII.

Desde este punto de vista interno el análisis foucaultiano, es al interior de las relaciones intradiscursivas, como foucault se referirá en su frase arqueológica, de necesidad de analizar: primero: *La formación de los objetos de la discusión que es interno a sus reglas* es decir a sus enunciados, de Alii que no se trate ni de palabras ni de cosas. Segundo: *la formación de las modalidades enunciativas*, donde no hay que reducir un personaje o a una institución o sujeto trascendental, ni a una subjetividad psicológica, sino que hay que tratarlas como monumentos. Y tercero: *la formación de los conceptos*: donde es necesario hacer la descripción de las formas de coexistencia que comporta el dominio enunciativo en cuatro campos al menos:

El campo de presencia: lugar donde se toma lo que ha sido dicho sobre un tema determinado. Ejemplo de ello fueron los sofistas griegos que crearon un campo de presencia en torno al tema de la sabiduría, aquí se recoge la opinión de los filósofos sofistas, de los poetas y de los ciudadanos, recogiendo toda la espesa capa de los signos.

Campo de la concomitancia: definido por los enunciados que pertenecen a otro campo en la especialización de cada individuo, pero que son estudiados por gentes que hablan de la misma cosa. Foucault y Marcuse compartían un campo de concomitancia relativo al poder, el discurso y la verdad.

Campo de memoria: dominio radicalmente histórico y no aplicable de manera general a cualquier episteme. El campo de memoria por ejemplo del oscurantismo medieval y del renacimiento en torno al tema del conocimiento se diferencia en que el campo de la memoria del oscurantismo medieval. Es ir de la signatura o marca de lo visible a lo que se dice a traves de ella y que sin ella quedaría como una palabra muda dormida entre las cosas.

Campo enunciativo: constituido por los procedimientos de intervención aplicables a todas las relaciones discursivas. En este análisis de este campo nos permite el lugar de relación que constituye un sistema de formación conceptual.

Por ello en la formación de las estrategias, las diferentes maquinaciones de los discursos de un determinado campo social dan nacimiento a temas y teoriza denominadas convencionalmente estrategias.

De allí que Foucault encuentre a las discusiones de épocas Moderna, Postmoderna un mínimo interés, pues para él lo que define es una episteme no una etiqueta que delimite momentos. Son las diversas tensiones que se presentan al interior de un saber y de unas prácticas, pues la formación de las estrategias muestra que conceptos incompatibles pero formados a partir de las mismas reglas tienen, por ejemplo una condición de aparición idéntica incluso si sus fechas de surgimiento no coinciden, lo cual es inanalizable desde una teoría histórica convencional.

Foucault reconoce, sin embargo, que las formaciones discursivas” no ocupan todo el volumen posible que les abre en derecho el sistema de formación de los objetos, de sus enunciados, de sus conceptos planteando que “las formaciones discursivas no ocupan todo el espacio que se les abre”, es porque comienza a sospechar de manera decidida que en las elecciones estratégicas (temas y teorías) interviene algo más que el discurso y las ansias de saber; lo que interviene es “El Orden del Discurso”, es decir lo que más tarde llamará lo *no discursivo o lo extradiscursivo*: se sabe que las elecciones estratégicas de la gramática general, por ejemplo tienen fuertes relaciones con la pedagogía; o que el análisis de Colombia y de sus riquezas para la guerra tiene una importancia mayor en las decisiones políticas de su siglo.

Lo que es necesario saber es que las relaciones extradiscursivas actúan bajo el mando del poder que funciona mediante un mecanismo esencialmente represivo, esto se justifica al observar que el discurso contiene inmerso átomos de poder que producen prácticas de encierro, de confesión, de represión, de control, etc.

En resumen, la metodología de Foucault a lo largo de toda su obra “el orden del discurso” da un giro radical en su conceptualización del lenguaje. Ya no se trata de la inmanencia del orden discursivo, sino del efecto práctico, del discurso en la vida social de los seres humanos.

De esta manera este autor, retoma esta idea y le permite salir de la autonomía del lenguaje hacia la práctica social y política que no dejan nunca estar mediadas por el discurso, es decir que a lo largo de toda su obra el análisis del discurso funciona como el a priori en relación con todo el ámbito del saber humano.

Pero es un a priori histórico porque cada época dice las cosas de cierta manera expresa sus lejanías lenguajeras delimitadas al contexto, cada uno tiene sus propias gramáticas y signaturas.

Analizar los discursos de una época en su red arqueológica, en su archivo es detectar los principios del saber tal como se hallan configurados en ese a priori discursivos pero históricos.

Así el discurso no es todo como se ha indicado anteriormente, hay además lo visible que funciona como aspecto receptivo y el poder que funciona como el factor explicativo.

El poder es explicativo porque es el poder el que hace hablar y hace ver o incluso segar, esto es lo que se denomina discursos de poder, inmersos en un orden discursivo incubiertos en una microfísica de poder como diría Foucault.

De allí su hipótesis consistente en que todas las sociedades la producción de discursos se encuentra controlada, distribuida y seleccionada por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad, en una sociedad como la nuestra, son bien conocidos los procedimientos de exclusión el más evidente y el más familiar es lo prohibido, se sabe que no se tiene derecho a decirlo que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, guardando un silencio bastante parecido a la estupidez, de allí que existan el juego de tres tipos de prohibiciones que se cruzan se refuerzan o se compensan formando una compleja malla que no cesa de modificarse ejemplo de ellos son la sexualidad y la política, como si el discurso lejos de ser ese elemento transparente o neutro en el que la sexualidad se desarma y la política se pacifica fuese más bien uno de esos lugares en que se ejercen de manera privilegiada algunos de sus más temibles poderes. De allí que el discurso por más de que en apariencia se a poca cosa las prohibiciones que recaen sobre el revelan muy pronto rápidamente su vinculación con el deseo y con el poder y esto no tiene nada de extraño ya que el discurso como el psicoanálisis lo ha mostrado no es simplemente lo que manifiesta, el deseo es también el objeto de deseo.

El discurso no es aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación sin aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, es una violencia que ejercemos sobre los acontecimientos y las cosas, aquel poder del que quiere uno adueñarse, una especie de fijación en la etapa oral donde se articula el deseo por la palabra por hablar ; sin embargo es bien sabido que el discurso acarea inmerso sistemas de exclusión que fueron mencionados por Foucault, tales como la palabra prohibida referida al loco y su palabra profética casi apocalíptica de eminente vaticinación, la separación de la locura establecida entre el campo de lo real, la racionalidad y la lógica del fantasma el delirio, y la voluntad de la verdad y sus peripecias, establecida en la parresía del deseo.

Es a partir de esta aclaración que el discurso funciona mediante la articulación del deseo y sobre todo desde los tres sistemas de exclusión, pero ello no impide que se maquine una "Fuga Mundis" (fuera del mundo) o una nueva configuración de la

subjetividad, pues la voluntad de saber y verdad desde las periferias hizo posible que autores como Nietzsche, Atáúd, y Bataille, procrearon la voluntad de verdad en medio de una voluntad de poder.

Se puede decir la verdad y poder, siempre que se diga en el espacio de una exterioridad salvaje, pero no se esta en la verdad mas que obedeciendo a las reglas de una "policía" discursiva que debe reactivar en cada uno de sus discursos, la disciplina que aparecerá como un dispositivo de control en la producción del discurso terminando en una anatomía del detalle.

Esta disciplina perfila sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas es decir de su canon.

Pues parece que a primera vista que el movimiento de un logos, eleva las singularidades hasta el concepto y permite a la conciencia inmediata desplegar finalmente toda la racionalidad mundo, es el discurso mismo lo que se coloca en el centro de la especulación.

Pero este logos a decir verdad no es en realidad más que un discurso ya tenido o más bien son las mismas cosas o los acontecimientos los que insensiblemente hacen discursos desplegando el secreto de su propia esencia. El discurso no es apenas mas que la reverberación de una verdad naciendo ante sus propios ojos y cuando todo puede finalmente tomar la forma del discurso cuando todo puede decirse y cuando se puede decir el discurso a propósito de todo es porque todas las cosas habiendo manifestado intercambiado sus sentidos pueden volverse una interioridad silenciosa de la conciencia de si.

El discurso no es nada más que en juego, de escritura en el primer caso, de lectura en el segundo, de intercambio en el tercero y ese intercambio, esa lectura no pone nunca nada más en juego que las firmas, entonces el discurso se anula así en su realidad situándose en el orden del significante.

Existe, ciertas exigencias que acarrea inmerso el discurso y que Foucault las pone al descubierto estas son:

Primeramente *un principio de trastocamiento*: es allí donde según la tradición se cree conocer la fuente de los discursos, el principio de su abundancia, y de su continuidad en esas figuras que parecen jugar una función positiva como la del autor, la disciplina, la voluntad de verdad se hace necesario reconocer el juego negativo de un corte y de un enrarecimientos del discurso, y principios de método como:

Principio de discontinuidad: consistente en que existan sistemas de enrarecimiento, lo cual no quiera decir que por debajo de ellos, mas allá de ellos reinara un gran discurso ilimitado continuo y silencioso que se hallaría debido a ellos, reprimido o rechazado y que tendríamos por tarea que levantar restituyéndole finalmente el habla. Los discursos deben ser tratados como

prácticas discontinuas que se cruzan a veces se yuxtaponen pero que también se ignoran o se excluyen.

Principio de especificidad: concierne a no resolver un discurso en un juego de significaciones previas, no imaginarse que el mundo vuelve hacia nosotros, una cara legible que no tendríamos más que descifrar, el no es cómplice de nuestro conocimiento, no hay providencia prediscursiva, que le disponga a nuestro favor. Es necesario concebir el discurso como una Valencia que hacemos a las cosas en todo caso como una práctica que le imponemos.

Su cuarta regla la *exterioridad:* que no va del discurso hacia su núcleo interior y oculto, acalla el corazón de un pensamiento o de una significación que se manifestaría en él; sino, a partir del discurso mismo de su aparición y de su regularidad ir a sus condiciones externas de posibilidad hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de sus acontecimientos y que fija los límites”.⁶¹

Si esta aclaración se comparara en relación con "El Cierre del Universo del Discurso" de Marcuse se apelaría al concepto de pensamiento unidimensional. Refiriéndose ante ello con la frase "La publicidad configura el mundo de la comunicación en el que la conducta unidimensional se expresa". La publicidad es tomada como una herramienta de los Medios Masivos de Comunicación que separará, por un lado (que son los que le dan las órdenes a los diseñadores de ella) y servidores por el otro (que son los consumidores).

En este concepto se aprecia la distinción estructuras-superestructura, tratamos entonces comprender que es el pensamiento unidimensional y su relación con el lenguaje lo que articula el discurso.

Marcuse señala que en este lenguaje, el actual y occidental, se aprecia con gran facilidad el contraste entre un pensamiento dialéctico, bidimensional por un lado, y una conducta tecnológica, o hábitos de pensamientos sociales, por el otro. Por hábito de pensamiento se entiende que es una manera de entender las circunstancias de forma tal que la tensión entre apariencia y realidad, entre hecho y factor que lo provoca desaparece.

Este borramiento de la tensión, de la dialéctica, influye en el lenguaje despojándolo de su carácter de mediador, carácter central de la etapa de proceso cognoscitivo. Es decir que sin la mediación que es capaz de lograr el lenguaje se unifican razón y hecho, verdad y verdad establecida, esencia y existencia, la cosa y su función. Ante esta funcionalización del lenguaje, priman los elementos

⁶¹ FOUCAULT, Michel, El Orden del discurso, tercera edición, traducción de Alberto Gonzáles Troyano, Tusquets Editores, Barcelona, 1970. p 44-45.

mágicos, autoritarios y rituales, que así recubren el idioma. Vale aquí hacer una pequeña aclaración. Este lenguaje que se ha marcado como no dialéctico, no mediador, como un espacio donde no hay tensión entre apariencia y realidad, es el lenguaje dominante, el que se impone.

No obstante Marcuse remarca que en algún punto hay un sector que desacata este imperativo de lenguaje fusionado. Ese sector expresa su exigencia mediante el material lingüístico, es decir que el lenguaje popular desafía el idioma oficial, ya sea deformando las construcciones lingüísticas o creando neologismos. Si Marcuse hubiera vivido en Colombia, no hubiera dudado en remarcar el lenguaje lunfardo de las comunas como "subversivo".

La fusión de la cosa y su función es propia del razonamiento tecnológico, y este genera lo que se denomina funcionalización del idioma. Tal funcionalización se ve necesitada de hacer una reducción de sentido, que no será sin connotación política. Pues la función se cierra sobre si misma y cierra el significado, excluyendo otras formas de funcionar; De esta manera el sustantivo gobierna la oración de forma autoritaria y totalitaria, y así exige ser aceptado. Todo esto hace que el lenguaje no avance hacia una diferencia cualitativa, debido a que el concepto, queda ritualizado, congelado, y por lo tanto inmune a la contradicción.

Podríamos decir que el lenguaje unidimensional se vacuna contra la contradicción. Con esto quiero decir que si una vacuna consiste, y que me perdonen los médicos, en introducir un organismo determinado una cantidad mínima de agentes patógenos para que este organismo genere luego los anticuerpos ante esa determinada enfermedad, la inmunidad a la contradicción del lenguaje consiste en reconciliar los opuestos.

Al mostrar las contradicciones como clave de la verdad el discurso se cierra ante cualquier otro que no se desarrolle en los términos del discurso dominante. De esta manera se hace imposible discutir un discurso, no se lo puede contradecir porque la contradicción esta dentro de este discurso. Este lenguaje unificado es de una inmediatez que impide el pensamiento conceptual, o sea el pensamiento en si, ya que el concepto no identifica la cosa y su función, el concepto trasciende, distingue lo que la cosa es de las funciones contingentes de la cosa en la realidad establecida. Distinciones que son negadas por las tendencias dominantes del habla. Permítaseme destacar que el lenguaje funcionalizado además de ser anti-dialéctico y anti-crítico, es netamente anti-histórico, debido a que una mirada histórica-revisionista puede dar lugar a muchos descubrimientos que podrían llegar a actuar como agentes modificadores del orden establecido.

El recuerdo puede darle al lenguaje una disociación de los hechos, y este proceso no sería sino otro modo de mediación, que rompería la omnipotencia de los hechos dados. Sintetizando. Lo que entiendo desde el planteo de Marcuse es que hay en la sociedad capitalista un conjunto de individuos que marcan las líneas de

conducta y otro conjunto que se ve influenciado por esos imperativos. Quienes tienen el dominio lo quieren mantener y una de las maneras que hace perdurar *el status quo*, es la que analizamos aquí.

El pensamiento humano tiene la capacidad de trascender, de buscar formas posibles, de disociarse, de abstraerse, dialéctizar, criticar y transformar. Esta/s capacidad/es son coartadas por el lenguaje científico o tecnológico. Si el pensamiento es bidimensional, es decir, lo que es y lo que podría ser; la sociedad lo modifica cercenándole una de sus capacidades (lo que podría ser).

El autor piensa que la realidad (social) es una posibilidad, es decir que se estructura de una determinada manera, pero bien podría ser de cualquier otra. Entonces, esta realidad establecida es sostenida por una relación de intereses propios, de quienes se benefician con dicho orden de cosas. Aquí se aprecia la connotación política de la reducción del lenguaje, pues la "despotencialización" del lenguaje colabora con el mantenimiento del orden establecido. Se entiende que la sociedad al estructurar una forma de lenguaje sin dialéctica, acrítico y funcional, estructura de manera similar el pensamiento del hombre. Esta forma de ver las cosas, de pensarlas como aparecen y tomarlas así por realidad es lo que destaca el pensamiento unidimensional (no abstracto).

Dice Marcuse que el lenguaje cerrado no demuestra ni explica, comunica órdenes, fallas, decisiones. No busca trascender, no busca la verdad y la mentira, sino que las establece e impone, el nuevo recurso del lenguaje mágico ritual consiste más bien en que la gente no lo cree, o no le importa y, sin embargo, actúa conforme a él. Reduciendo la tensión entre pensamiento y realidad, es decir reduciendo la capacidad de transformación de lo real, esta sociedad puede asegurarse su futuro por mucho tiempo.

Necesariamente debemos relacionar la historia, y el conocimiento en general, con el papel que desempeña el discurso en su propia conformación. Frente a la discontinuidad que presenta la realidad, el discurso plantea una articulación que se introduce desde el exterior.

El discurso, tanto del sociólogo, del historiador o cualquiera de los científicos, es una creación de los mismos.

Elaborada tanto partir de un contexto exterior que define su entorno, como también de su historia interior. Esas "historias" lo llevan a escuchar determinadas voces y a silenciar otras; a emplear determinadas construcciones, determinados esquemas, presentes en su mente más allá de su propia conciencia. En este punto hay una confluencia general con el planteo de Khun y su teoría de los paradigmas.

Pero Foucault intenta ir más lejos que aquel. No se limita a considerar el pensamiento y el conocimiento como dependiente del paradigma dominante, sino que la propia realidad es generada por aquel.

Es importante su afirmación de que el propio cuerpo no es sino el resultado de las huellas de la historia, desde el elemento fisiológico hasta la elaboración más sofisticada todo queda comprendido en ese marco. Huellas que no son el resultado de un impacto unidireccional, sino fruto de la lucha que desarrolla el individuo. Lo que nos alimenta, los hábitos de sueño, el ocio, la forma en que organizamos nuestra vida cotidiana, todo ello impacta sobre nuestra capacidad de construir la realidad. Esto que lo ve claramente el saber popular se "extraña" de sí mismo en los planos académicos, en estos últimos la realidad se vive a partir de una meta elaborada y sostenida a partir de un determinado discurso que tiene la capacidad de autolegitimación.

Dicho discurso es resultado de su propia descripción ya sea con vuelo de águila o a través de ese sistemático acallamiento voces a que hacíamos referencia anteriormente.

Podemos señalar como ejemplo del silenciamiento de voces la ausencia de la mujer en la historia. Si recordamos los textos tradicionales en los que nos formamos cada uno de nosotros, encontramos que despliegan una historia de hombres con total ausencia de la mujer. ¿La mujer se limitó exclusivamente a la reproducción? ¿Incidió en los diferentes procesos?.

Esas son preguntas que no son respondidas por los textos aludidos, elaborados en consonancia con determinado discurso.

Foucault resalta así el rol articulador que ejerce las formulaciones discursivas. Ellas deben ser consideradas elaboraciones de segundo nivel ya que están preexistentes en las redes de poder en que se mueve, más allá de que estén generadas en experiencias de laboratorio, ajustadas a todas las reglas positivas, la visión estará mediada por un sistema preestablecido. El resultado final también estará sometido a la necesidad de respetar una jerarquización y en general una estructuración previa. Tomando en cuenta esto es que se puede comprender la postura foucaultiana respecto a que el discurso es el que conforma el objeto y posibilita su emergencia en determinado contexto.

Cuando se genera una ruptura, tal el caso de Giordano Bruno, Galileo, o del propio Mendel, o la lucha más cercana en el tiempo de Teyllard de Chardín, se debe enfrentar los mecanismos de poder que se sustentan y sirven de esas estructuras. Modernamente el destino no está marcado por la hoguera de la Inquisición, pero se han ideado otros instrumentos, más sutil de sanción y silenciamiento.

Sólo cuando se aceptan los axiomas extracientíficos es posible hablar genéricamente de familia, locura, sociedad o cualquiera de los conceptos que

podamos elegir. Sólo cuando se aceptan esos axiomas se puede ingresar al universo del "saber" y legitimarse con el mismo.

Cada "familia conceptual" en coordenadas precisas espacio temporales, es una realidad singular. Cuando seleccionamos, en el marco del axioma, determinados elementos dejamos en las sombras otros, podemos trazar una línea continua de evolución. Sobre esa línea se levanta posteriormente una teoría interpretativa que se articula con determinados códigos y formas. Cuando nos enfrentamos a tal resultado, estamos frente a una meta-teoría, a una "máscara" que distorsiona nuestra identidad y nuestra capacidad de comprender.

No existe en relacionamiento directo sujeto –objeto, dicha relación se encuentra mediada por el conjunto de la cultura, introyectándose en el individuo aún antes de ser consciente de ello. Al estar la cultura cruzada de relaciones de poder, vemos que estas están presentes en el acto de conocer.

En el comienzo de "Las Palabras y las Cosas" (1964) establece al respecto:

" Los códigos fundamentales de una cultura – los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas – fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver" ⁶².

El parentesco con el pensamiento de Weber es evidente. Para superar esa limitante es necesario desarticular el discurso, la historia global, para hacer crecer la historia general, tal como lo plantea concretamente Foucault en "Arqueología del Saber". Al respecto afirma:

"El tema y la posibilidad de una historia global comienzan a borrarse, y se ve esbozarse los lineamientos, muy distintos, de lo que podría llamar una historia general ". ⁶³

Se le impone la necesidad de una nueva visión de la historia. Para ello se plantea la necesidad de crear un nuevo discurso capaz de establecer nuevas pautas de integración – exclusión, precisamente este juego de integración-exclusión, es una de las funciones claves del discurso, proyectándose hacia el propio desenvolvimiento del individuo en la sociedad.

Dentro de acontecimientos de un área espaciotemporal bien definida es posible establecer una " red de causalidad que permita derivación de cada uno de ellos,

⁶² DELEUZE, Guilles, Foucault, Prologo de Miguel Morey, Ediciones Páidos, Barcelona, P. 36, 1987.

⁶³ Foucault, Michel, La arqueología del saber, México, Siglo XXI, 1970, p.326-327

relaciones de analogía que muestren como se simbolizan los unos a los otros, o cómo expresan todos un mismo y único núcleo central" ⁶⁴. Este aspecto permite evitar la dispersión de los hechos y la conformación de conjuntos con procesos particulares. Resulta absurdo en determinadas ramas de las ciencias físico naturales negar la existencia de relaciones de causa - efecto. Si combinamos en determinadas circunstancias dos átomos de hidrógeno con uno de oxígeno obtendremos agua. Pero como se ha demostrado, dos modelos meteorológicos contruidos artificialmente y puestos en funcionamiento no han producido los mismos fenómenos. Ello a pesar de estar conformados por los mismos elementos.

En campos complejos como en el social, en donde inciden una gama muy extensa de variables, no es posible establecer una causalidad lineal, mecánica, sino que en todos los casos estaremos señalando un determinado grupo de ellas. Por tanto la construcción deberá ser entendida como un "posible", no como un "absoluto".

Esta postura lo lleva a negar las grandes construcciones adoptando en cambio una actitud relativa. Las construcciones de carácter macro pueden mantener determinados niveles de validez, pero mientras las consideremos sólo como tendencias más o menos permanentes en un período concreto. Tomemos como ejemplo el modelo ideado por Marx, uno de los más influyentes en nuestro siglo. La serie construida a partir del desenvolvimiento económico, no es sino un pliegue dentro de la historia general, que de acuerdo a la coyuntura específica de un momento tendrá mayor o menor fuerza proyectiva hacia otros campos. En esto se acerca a los neomarxistas de la escuela de Francfort, los cuales concedieron a la cultura y la ideología un papel mucho más importante que el que originariamente les reservara Marx. Lo simbólico tiene una gran trascendencia. Como ya lo señalara Weber a comienzos del siglo y lo reafirmara en la actualidad B. Bernstein, cuando en la obra: Clases, códigos y control (1971), el lenguaje es un sistema que a la vez de articular las experiencias del individuo, conlleva determinada manera de "leer la realidad".

Esto ya lo había adelantado Leybniz cuando estableciera que la lengua de un pueblo resume su propia historia y determina una forma de concebir el mundo.

La historia debe ser entendida entonces como un conjunto de pliegues en donde se combinan diferentes series de hechos. Combinación en donde las líneas de fuerza de cada una de ellas se retroalimentan, se complementan o se oponen entre sí. Por esta razón es que se producen los quiebres. Cuando una determinada combinación de series comienza a oponerse al "orden" instituido, en equilibrio inestable, cuando la fuerza que conjuguen en una determinada dirección, entonces se produce la discontinuidad y la aparición de un "nuevo orden".

⁶⁴ ROJAS, OSORIO, Carlos. Foucault y el pensamiento Contemporáneo, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, primera edición 1995.

El discurso en tanto que articulador y vehículo de las relaciones de poder debe ser desmontado por aquel que aspira a cambiar la relación existente, mientras este hecho no se verifique es imposible hablar de sustitución o anulación de una determinada forma de poder.

Cuando el preso comienza a expresar su sentir sobre la prisión, cuando progresivamente va articulando una determinada visión del universo carcelario, en esa medida está ideando un contra discurso capaz de entrar a disputarle el terreno hegemónico.

Esta postura tiene dos consecuencias inmediatas.

En primer lugar, el problema de la superación de formas de poder se instala en el plano individual y no en el colectivo. A este sólo se llegará cuando un conjunto de soluciones individuales se acumulen, creen una nueva unidad signíca y procedan a ocupar la posición hegemónica, cabe señalar que Foucault no desarrolló la manera en que se pasa de lo individual a lo colectivo.

En segundo lugar, el escenario donde en la sociedad moderna se define el poder es el correspondiente a la creación discursivo-signíca. Dado que esta es condición sine qua non para que el mismo alcance los niveles de la cultura, entendida como forma de vida, el que ejerza hegemonía en este terreno dispondrá del poder de imponerlo a los demás. Cuando tratemos el problema de la escuela este aspecto resultará claro. En efecto la educación en general y la escuela en particular, al manejar determinados códigos, propician la reproducción de un determinado discurso que en definitiva reproduce relaciones de poder intrínsecas.

Desde otra perspectiva, el discurso siguiendo a Lacan , puede ser visto como Acontecimiento polimorfo, de continuo devenir, como todo lo social basado en el lenguaje que tiende a existir gracias a los goces, a la heterogeneidad, al referirse al carácter polimorfo anuncio que es eminentemente dialéctico en continuo trance de hacerse y no posee un medio prefijado para manifestarse, sin embargo puede ser visto como la violencia que ejercemos sobre las cosas, sobre lo existente, es un medio que conlleva a adquirir el poder mediante la práctica de un saber. Una de sus características es la de ser parte de estudio del canon de allí la exigencia de trabajar el discurso en tercera persona como una fuerza impersonal que se antepone a una conciencia individual, el discurso en este sentido y retomando palabras de Walter Mignolo, adapta al igual que el canon una determinada comunidad de creyentes, acentuando su verdad de acuerdo al contexto. El discurso es la manifestación trabajada del lenguaje a lo que me refiero es a que es una variante implícita de este, el lenguaje es equivoco o sea que no se remite al campo del estímulo o la reacción o a la mera tarea instintiva, como en el caso de los animales cuya forma de manifestación es de acuerdo a su especie, el lenguaje es pulsional, actúa entre el límite de lo psíquico y lo somático y no posee objeto prefijado de comunicación, esta en modo de espera.

En cambio el discurso puede ser unívoco en la medida que se legalice ante el contexto y adapte un parámetro común a seguir, en este sentido el discurso contestatario sería despojado fácilmente, debido al desconocimiento y pese a su mayor argumentación, esto no quiere decir que el discurso sea también equivoco pues es a su vez causa y efecto y puede hacer metamorfosis de acuerdo a los propósitos que se desee conseguir tal es el caso de las propagandas publicitarias emitidas por los Mass-Media.

Retornando al lenguaje este nos proyecta como organismos ficcionarios, otorgándonos anticipadamente un significante conocido como nombre, es gracias al discurso que somos sujetos y justificamos la existencias en la medida que el discurso siempre estará dirigido en el entre de las relaciones ya sean totales o específicas desde allí somos parletles: hablantes seres.

Dentro de los elementos dominantes del discurso encontramos una superestructura como lo son los Mass-Media, cuyo papel es reproducir la información desde la velocidad, la inmediatez y la minituarización donde se impone *los Algoritmos* que no únicamente se extiende a las cosas sino a los mundos, pues no importa que consecuencias pueda traer el acontecimiento, lo más relevante es que funcione. siguiendo a Foucault los Mass-Media, (los grandes relatos) vendrían a ser miradas panópticas (para todos) que interiorizan mensajes, pues su lenguaje aboga por la identificación y unificación del sentido es una tarea de la inmediatez ,perdiendo toda autenticidad lingüística ; el lenguaje es modificado en una anatomía del detalle donde se transfiere lo explícito sin cabida a la interpretación lo (implícito); si a esto le sumamos la característica del detalle la disciplina se acondiciona el mensaje y el discurso pasa al servicio de la docilización de cuerpos ,en este sentido adapta una comunidad y crea una tradición , permitiéndole examinar, clasificar, incluso castigar a sus creyentes, mediante el mensaje subliminal e inconsciente, tal es el caso de la publicidad, y el arrasador efecto del mercado, que nos reduce a la simple tarea del consumo masivo, a la determinación de un solo prototipo como la moda; los Mass-Media han re-ordenado la palabra filtrando el carácter polimorfo de su sentido, pues se depura el contenido y se lo reemplaza por la imagen , tal es el caso de la gran demanda de bebidas americanas en comercio popular, aquí el inconsciente colectivo obliga a Actuar, comprar y a aceptar, como autómatas, gracias a la estructura de la frase que es comprimida, de tal modo que no se deja tensión, ninguna interpretación distinta a la del mensaje o imagen, todo se reduce al acondicionamiento clásico de Pavlov “ el estímulo y la reacción”, esto es lo que llama Barthes el razonamiento tecnológico donde se identifica de manera unívoca las cosas y su función.

Al igual que el discurso los Mass-Media organizan un plano para el no Análisis o sea para la no decodificación de la información, estos han desencantado lo que por naturaleza es encantado. la Aletheia o verdad esta en el desocultar no es una

verdad absoluta se oculta en lo que reducimos a lo evidente. El significante es alejado del significado y la semiótica se construye en un código predeterminado ante el contexto, incluso ante las necesidades, gracias a esto se demandan los objetos y el ser humano se constituye en un ser compulsivo, dentro de un ritual diario de consumo, recordemos la gran atención que captan los Mass-media en sus diferentes manifestaciones como la TV o la Radio o la Prensa. Aquí el pensamiento se individualiza y puede analizarse, describirse, toda la maquinaria de información pretende ritualizar al igual que el discurso las palabras en el medio, creando un código semántico, inmune a la oposición, por ende antidialectico, los opuestos se reconcilian y adquieren una firme base para la unificación, negando la inserción de las diferencias este tipo de pensamiento unidimensional puede ser visto en las *encuestas, o los famosos realities shows, donde la realidad es recreada como novela* en palabras de Barthes “el universo del discurso se cierra a cualquier otro discurso”.

Tal es el caso de los productos de necesidades básicas, donde las funciones son súper impuestas no importa de que son o que hacen; lo que importa es que satisfagan, y así son presentados como especialmente para ti; este tipo de pensamiento unidimensional se articula gracias al lenguaje cerrado que no demuestra o explica, solo comunica, es un lenguaje que se impone como verdad, donde toda dialéctica es bloqueada. El discurso es un instrumento de control cuando gracias al lenguaje individualiza al sujeto con la disciplina de persona – función, este actúa sobre el inconciente, siguiendo a Foucault, es un poder que mantiene en sombra a los que captura. Ellos no reciben luz sino de la parte de poder que el les concede. Es un acontecimiento eminentemente visible en los Mass-Media, pues el hecho de ser visto y de mirar es lo que tiene sometido a los individuos, estos actúan gracias a una percepción prefijada de sentido. A esta paranoia de la inmediatez hay que oponerle la lentitud, debemos ceder el espacio a las incertidumbres y descifrar ósea perder la fe, para repensar el mismo proceso de los pensadores dejando de venerar el discurso del amo, solo con la *krinein: la crítica*, se detendrá el efecto de la tecnofacination y la racionalidad mediática que todo lo presenta como noticia y verdad, pretendiendo hacernos insignificantes para el olvido.

Al respecto creemos que “el futuro de la Comunicación en el ámbito iberoamericano desde la configuración de una nueva antropología de la libertad coherente con el carácter complejo, múltiple y contradictorio de las esferas sobre las que proyectamos nuestra trans-subjetividad”⁶⁵.

Se trata, en realidad, de un futuro directamente identificado con el futuro de ese *Imperio* definido por Michael Hardt y Antonio Negri como una nueva forma de soberanía post-estatal, como una nueva lógica relacional, estructurante, a escala global, de la totalidad de flujos de intercambios materiales y simbólicos que

⁶⁵ Morin, Edgar, Introducción al pensamiento Complejo, Ed Alianza, 1993

configuran nuestra inestable realidad postmoderna. Por consiguiente, aludir a ese futuro es, más que nada, problematizarnos en nuestro propio emplazamiento. No hay que olvidar que «aquello que es visto es siempre relativo al ojo que observa, al lugar que éste ocupa, al campo que la mirada define en torno a sí. Aproximándonos a la forma en que nos sometemos co-activamente a los nuevos poderes disciplinantes que, aquí y ahora, no sólo nos co-determinan, sino que nos co-oprimen y nos co-destruyen. Quizá no nos guste lo que veamos, pero ese es nuestro problema. Por ello, deberíamos encarar el tema del Poder desde ese nuevo no-lugar desde el que se ejerce inmanentemente como complejo entramado de interacciones sometidas al predominio de una lógica combinatoria concreta. A este esquema estratégico-relacional del Poder donde se analiza el desarrollo de un nuevo tipo de subjetivización postmetafísica, posthumanista, postilustrada, postestatal, post-territorial y postnacional- ligada al carácter inherente, esto es, interno al propio proceso global social que cae bajo su lógica estructurante, de la soberanía capitalista, lo cual conecta con el modo en que el capital impone su propia axiomática mercantilizadora de todo lo existente.

Evocando el enfoque foucaultiano del Poder como conjunto múltiple de relaciones consubstanciales al propio medio social que constituyen, los mencionados autores tratan de dar un paso más en ese tránsito de la esfera jurídico-represiva del Estado al ámbito disciplinario de los dispositivos de poder que el mismo Foucault comenzara a delinear en su *Vigilar y castigar*.

La diseminación global de las lógicas subjetivadoras que regían al interior de esos diagramas e instituciones en las que se implementaban, de manera relativamente autónoma, las distintas estrategias generales, esto es, los diversos dispositivos carcelarios, escolares, hospitalarios, militares, etc., analizados por Foucault, deviene en la absoluta horizontalidad microfísica de los circuitos de control. Pasamos, por tanto, de la sociedad disciplinaria foucaultiana a una nueva sociedad de control global en la que, lejos de desaparecer las disciplinas, éstas adquieren una inusitada capacidad subyugante en virtud de las múltiples combinaciones y modulaciones estratégicas que pueden adoptar en todos y cada uno de los planos de interacción en y a través de los cuales nos convertimos en sujeto.

Foucault ya insistió en la necesidad de asumir la naturaleza capilar y microfísica de este “disciplinamiento global” al hacer girar su análisis en torno a los “mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos del Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa y cotidiana”⁶⁶ Esto, hoy día, se corresponde con esa ecualización general, con ese alisamiento del espacio social que comporta esa forma de “gobernar” asentada en la subsunción

⁶⁶ FOUCAULT, Michel, *El Orden del discurso*, tercera edición, traducción de Alberto Gonzáles Troyano, Tusquets Editores, Barcelona, 1970. p 39-40

(“subpolítica”) de lo político y lo cultural como gestión de las diferencias bajo la homogeneidad de lo propiamente económico . En un mundo en el que «la multiplicidad de riesgos en el proceso de transición hacia el modelo de gestión social, ha llevado a que la función “comunicación” sea considerada un instrumento de la gestión estratégica el propio protagonismo político de la empresa como principal agente de gestión de los asuntos públicos coincide con la irrupción de nuevas líneas de segmentación y de exclusión que nos hablan del poder desmovilizador, y atomizador, de los flujos.

Por consiguiente, nos enfrentamos a la capacidad autorreguladora y “autopoiética” de un sistema que teniendo en la estabilización de un patrón dominante de interacción su horizonte final- responde a un “principio organizador” constituido por ese “atractor”, por ese punto dinámico de convergencia hacia el que tiene lugar la confluencia normalizadora de las distintas variables del mismo. El Poder, convertido, así, en un medio (de comunicación) global simbólicamente generalizado- de transmisión de complejidad reducida, hace de esa complejidad la principal fuente de retroalimentación del sistema. Cuanto mayor es el grado de complejidad, es decir, cuanto mayor es el margen de respuesta de las diferencias, mayor es el potencial reductor del “Gran Disciplinamiento Informativo”.⁶⁷

El simulacro informativo constituye hoy, más que nunca, ese “no-centro” dinámico que homogeneiza y diferencia, jerarquizando, partiendo de la articulación complementaria de los tres momentos lógicos que conforman el “comando imperial” a saber, primero, el inclusivismo universalista liberal; segundo, la diferenciación multicultural, y, tercero, la administración jerarquizadora como “economía general de comando”, este sistema se sustenta en la “fabricación” del riesgo y en la utilización cuando no la estimulación estratégica de los antagonismos insolidarios realizados en el marco de lo que yo definiría como un “multiculturalismo global de guetto”.

Lejos de perturbar el normal funcionamiento del sistema, la afirmación y disposición táctica de estas diferencias culturales çabocadas, en la práctica, a su esencialización re-localizadora excluyente sirve a su propia lógica autorreguladora. En la misma medida en que como nos recuerda García Canclini, citando a Martín Barbero el Mercado se muestra incapaz de *sedimentar tradiciones*, de crear *vínculos sociales entre sujetos*, y de *engendrar innovación social*, el sistema así instituido promueve y gestiona la diversidad cultural desde la técnica neutralizadora de la *ecualización*.

Pero esta supresión de las diferencias realmente transgresoras es coherente con la lógica de enfrentamiento en la que se basa lo que, a mi entender, se perfila

⁶⁷ MARTÍN-BARBERO, J. (1987): De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía. México, Gustavo Gili.

como un gran “dispositivo global comunicacional”. Éste está conformado por la combinación sinérgica, a modo de estrategia general autoorganizadora, de los factores comunicación-consumismo-miedo. Me refiero, de entrada, a la rentabilidad legitimadora de las propias escisiones operadas a uno y otro lado de esa nueva frontera económica y cultural, móvil y dispersa, dibujada por el poder del consumismo como identidad primaria: La obsesión de 1984 nos convierte a todos en los *Pangloss de la sociedad de consumo*: (es decir en sujetos de lengua universal y completamente llanos), pues la intrusión violenta del poder en la vida privada justifica por contraste la sonriente agresión de la música ambiental y de la publicidad; el enrolamiento forzado de las masas ofrece a los dilemas del individuo subyugado por todo y por nada en la Disneylandia de la cultura, la forma de ejercer soberanamente la autonomía, y, por consiguiente, el universo de la telecomunicación se nos aparece como el mejor de los mundos posible.

En suma, estamos, pues, ante una “sociedad global (de control) informacional” basada en el potencial estratégico derivado de la defensa y administración de los riesgos que ella misma genera de manera recursiva. En un mundo, en el que el estado de excepción va deviniendo estado de normalidad la conversión del “otro-excluido” en enemigo intensifica los lazos de adhesión egoísta a la sojuzgadora fantasía consumista. Y ello estimula, a su vez, en aquél, en el excluido, esa exclusión integrista y fundamentalista de los excluidos, lo que sirve para reforzar retroactivamente la propia amenaza desde la que se autogenera todo el sistema. Como dice García Canclini, la heterogeneidad no sólo es resultado de diversidades étnicas y regionales. También deriva de desiguales accesos a los bienes modernos.

Ese es el verdadero fermento social del Miedo. Pero el papel central que éste juega en la reproducción homeodinámica de las segmentaciones a las que remite el Consumo como principal referencia ética del “capitalismo global de redes sólo es posible desde los “simulacros” y efectos de realidad generados por los Medios de Comunicación. Como han destacado los citados Michael Hardt y Antonio Negri, junto a la bomba y el dinero, la regulación transnacional de los flujos comunicativos ligada ésta, al mismo tiempo, a la estructuración del sistema educativo y a la gestión cultural encarna el principal medio global y absoluto de control imperial: la soberanía parece estar subordinada a la comunicación o, ciertamente, la soberanía se articula mediante sistemas de comunicación.

En el marco de una economía política (desterritorializadora) del signo, los Medios sitúan la tensión poder-transgresión entre, de un lado, el poder de la imaginación que Arjun Appadurai atribuye a una “modernidad desbordada” por la multiplicidad de experiencias de sí mismo y de los demás que la difusión deslocalizadora de los nuevos flujos comunicativos y migratorios facilita ; y de otro, ese *réquiem por los media* entonado hace varias décadas por Jean Baudrillard para denunciar la estructura antimediadora de los medios de comunicación social. En el contexto del debate entablado con Enzensberger en torno a los medios como “industria de la

conciencia”, Baudrillard cuestionó seriamente ese optimismo emancipador que, desde una concepción neutral e igualitaria de los mismos, pretende su liberación como instrumentos sociales democráticos, de comunicación abierta y plural sin límites. Su crítica de la defensa socialista de la recuperación del “valor social de uso” de los medios en detrimento del predominio capitalista del “valor de cambio”, así como de la presunta responsabilidad colectiva de los propios medios, reorienta, pues, el debate, desde la oposición entre sus contenidos reaccionarios y sus contenidos revolucionarios, al tema de la primacía de la forma, o sea, de la estructura de funcionamiento de los medios, frente a los contenidos: «no es como vehículo de un contenido, sino en su forma y su operación misma como los media inducen una relación social, y esta relación social no es de explotación, es de abstracción, de separación, de abolición de intercambio.

Las medias no son *coeficientes*, sino *efectores* de ideologías.

Quizá, aunque no nos guste -¡hay tantos intereses personales y corporativos en juego!-, debemos empezar por admitir la naturaleza específicamente coactiva y normalizadora de los medios masivos de comunicación. Estos son poder en sí mismos en tanto instituyen relaciones sociales desmovilizadoras, desresponsabilizadoras, y desequilibradoras.

Son poder y violencia en sí mismos porque canalizan los principios de la pragmática de la comunicación humana —el de limitación, de manera muy especial- hacia la imposición unilateral de una palabra que no admite respuesta. En conclusión, creo que el análisis deconstructivo del modelo básico de funcionamiento de los “medios globales” debe extenderse más allá de la simple constatación, por supuesto necesaria, de las amenazas que hoy sufren la integridad y calidad de un espacio público transnacional, en la práctica, inexistente¹. Así, procediendo de forma sistemática, pienso que el desarrollo de una nueva teoría transgresora de la comunicación, auténticamente transdiscursiva, y, por tanto, coherente con la “actitud límite” antes presentada, debe pasar, de manera ineludible, por la consideración complementaria de los siguientes principios que propongo como factores definidores de la estructura actual de los “medios globales”. Como se observará, esta estructura reproduce fielmente los postulados fundamentales de esas teorías clásicas de la información ajenas al nuevo espíritu relacional y pragmático que comienza a extenderse en muchos ámbitos de la epistemología de la comunicación:

1. *Principio de “no-reciprocidad”* entre emisor y receptor. Los medios de comunicación no comunican. Más bien, impiden la comunicación. Frente a los mitos del “valor social de uso” y de la pluralidad democrática, los medios se asientan en una operación básica de abstracción, modelización, universalización y esquematización de una experiencia singular abolida en la misma simulación de los no-intercambios que generan. Organizada en torno a sistemas autónomos regidos por un código omnímodo, la estructura global de la comunicación remite a

la tiranía del emisor sobre el receptor en tanto víctima de las condiciones limitadas de no-intercambio instauradas por ese código soberano.

2. *Principio de “espectacularización” y “estetización”* de la realidad. En consonancia con el concepto debordiano de “sociedad del espectáculo, la lógica combinatoria de la sociedad global informacional depende esencialmente del papel ejercido por las imágenes como mediadoras de las relaciones humanas. En esta sociedad, donde las imágenes nada tienen que ver con la realidad, reduciéndose a su «propio y puro simulacro, la capacidad persuasiva y disuasiva de las mismas estriba -una vez que, en su “hiperreal” fantasmagoría, acaban absorbiendo, como sus nuevos referentes, a los sujetos pasivos que las crean y las contemplan- en la conversión de la figuración en modelo de lo figurado.

3. *Principio de “desmovilización” y “desresponsabilización”* política. Allí donde eculizan “estéticamente” las diferencias -neutralizando su potencial anti-normalizador-, los medios tienden a la confusión “espectacular” entre la ficción melodramática y la política. La generalización constitutiva y constituyente de los patrones estéticos del discurso publicitario en todas las esferas de interacción mediática sustituyen las inquietudes sociales por la mera fascinación producida por la “puesta en escena” del Poder. Las tecnologías del “fin de lo social” que los medios de comunicación explotan en sus efectos paralizantes más perversos sumergen lo político en una “escenología” en la que prima el entretenimiento sobre un compromiso social desintegrado en el egoísmo insolidario del nuevo “consumidor-espectador”. Y es que, este paso de la responsabilidad democrática al goce “mediocrático” supone, ante todo, «un divorcio entre espectadores, relativamente implicados –sólo instantáneamente y por reacción emocional y constructores de lo real a través de la interposición de los medios de masas, que obtienen de tal privilegio su poder

4. *Principio de “mercantilización”* de la vida social. Esta despolitización de una sociedad atomizada en su incapacidad para marcar las fronteras entre los espectáculos cinematográfico e informativo remite, directamente, y como se ha sugerido, al desarrollo del nuevo estatuto de consumidor como referencia identitaria primaria. Los “medios globales”, ese “no-lugar” en el que se realiza el Mercado en cuanto tal, banalizan todo lo que se somete a su metodología simuladora. Así, todo lo que es lo es en tanto “mercancía”. En una sociedad donde «un par de botas equivale a Shakespeare, la perfecta integración estructural de la Comunicación y el Mercado, no sólo sigue produciendo los engañosos efectos de una armonía universal inviable, sino que se traduce en una completa asimilación de toda la vida social, incluyendo el amor y la muerte, a la leyes de la mercantilización general y de la oferta y la demanda. En su relación con el “simulacro”, esta mercantilización absoluta de la experiencia social habilitada por los medios masivos afecta a la misma esfera de la inteligibilidad y la formación de conceptos.

Obedientes a esa doble lógica “antropo-fágico-émica”, esto es, integradora y excluyente a la vez, que se corresponde con el binomio sistémico Consumo-Miedo, los medios suprimen cualquier posibilidad de una esfera pública crítica y transgresora, impulsando la existencia individual a una lucha banal de todos contra todos por la siempre insatisfecha consumición compulsiva de lo irreal. De hecho, en la medida en que el consumismo se identifica exclusivamente con el propio acto de consumir, el interés por cualquier mercancía, desde un teléfono móvil a un libro, se limita a ese «momento ritual de la compra, paso primero y último de la consunción.

5. *Principio de “anticipación” y “reducción”* de los acontecimientos. Imponiendo las condiciones formales y conceptuales del no-intercambio comunicativo, fijando, previamente, las reglas de un debate fingido, estableciendo, en fin, los límites de lo que se puede decir y no se puede decir, los medios llevan hasta sus últimas consecuencias anticipadoras las técnicas de control del azar del discurso que Foucault estudiara en *El orden del discurso*. Primero, los procedimientos externos de exclusión -los que restringen los poderes del discurso, como lo prohibido, la separación y rechazo, la oposición entre lo verdadero y lo falso, etc. Segundo, los procedimientos internos de delimitación de lo dicho -los que dominan sus irrupciones aleatorias, como el comentario, la referencia al autor, etc. Y, tercero, los procedimientos de apropiación los que determinan los sujetos que pueden hablar, como el ritual, las doctrinas, etc.

De esta forma, los medios, como reino de la previsión absoluta y del “tiempo real”, sólo informan sobre los no-acontecimientos que obedecen a sus exigencias fabuladoras. Ello, por cuanto son inmanentes a los procesos sociales que hacen posibles con su intervención, neutralizando cualquier sucesión efectiva de la diferencias, es decir, de cualquier singularidad no sujeta a su propia lógica simplificadora. Su elemental esquema de funcionamiento estriba en la aplicación permanente de lo que autores como Paul Watzlawick denominan “profecías autocumplidas”, es decir, en la aplicación de reglas de evidencia autocerradas a un discurso que convierte cualquier acontecimiento o reacción en causa de lo que, de esta manera, se entiende como acción adecuada del lado del emisor.

6. *Principio de “desmemorización” y “desfuturización”* temporal. El efecto de aceleración de los no-acontecimientos -producido por la difusión saturadora de múltiples imágenes en movimiento- se corresponde con una nueva relación del individuo consigo mismo, con los demás y con el mundo en que lo fugaz y el olvido se imponen sobre lo duradero, y la memoria. Jesús Martín-Barbero, aludiendo, en el mismo sentido, a la estimulación comunicacional de una nueva “amnesia social”, convierte los medios en “máquinas de producir presente”, en inductores de una actualidad sin fondo, sin significado y sin horizonte. De este modo, podemos hablar de una economía informacional espacializadora del tiempo, obsesionada por el poder seductor de lo efímero; basada en el abandono absoluto de la referencia de futuro como proyecto, la pérdida del interés por el pasado como

origen, y el encerramiento de la vida en un instante-presente tan *comprimido* como no *comprendido*⁶⁸.

Esta disolución paulatina del sentido del progreso unilineal y, así, de la Historia Universal en favor de la simulación y el disfrute inmediato del no-acontecimiento (en su aniquilación hiperreal) atiende, en definitiva, al efecto dinámico del choque de diversos imaginarios temporales que caracteriza a la postmodernidad: el “complejo temporal informacional” como agrupación transdiscursiva de, primero, el regreso reaccionario a la repetición de lo idéntico premoderna; segundo, el desarrollo de la tesis postmodernista de la “variación” ligada al “fin de la historia” como fin de la “ilusión teleológica”; y, tercero, la teoría info-tecnocrática del “fin de la historia” como re-integración de las diferencias socio-culturales en la identidad terminal del Mercado.

7. *Principio de “deslocalización” y “desmaterialización”* espacial. Dentro de este proceso anti-histórico de creciente especialización de la temporalidad, la “comunicación-mundo es puro movimiento, pura circulación, pura velocidad. Ello entraña la total desterritorialización de la experiencia humana en el plano de ese “fin de la Geografía” denunciado por Paul Virilio en complementariedad con el mencionado “fin de la historia”. Se trata de la pérdida del sentido tradicional y moderno de las relaciones del individuo con su propio cuerpo y consigo mismo, con los otros, y con el mundo, en el plano “inmaterial” de la dispersión de la identidad en el universo electromagnético de las conexiones virtuales a la velocidad absoluta de la luz.

Esta supresión informacional de la dimensión trayectiva de las relaciones debida a la anulación de la distancia entre la salida y la llegada en un mundo cada más empequeñecido, y la paralela negación de la presencialidad y corporeidad de los vínculos humanos, encaja con el desarrollo de lo que Manuel Castells llama “espacio de los flujos”: la «manifestación espacial dominante del poder de la “sociedad red”. Y, por tanto, tiene mucho que ver con ese concepto de los “no-lugares” con los que Marc Augé apunta hacia la decodificación total de una espacialidad “sobremoderna” en la que resulta imposible la lectura simbólica de la identidad, de la relación y de la historia.

En conclusión, estamos en una “sociedad global (de control) informacional” en la que nuestras relaciones “con” y “en” los medios, en particular, y la tecnología, en general, nos colocan en ese “estado de esquizofrenia” que resulta de la aplicación de criterios como los sostenidos por Heinz von Foerster. Ante esa grave situación,

⁶⁸ MARTÍN-BARBERO, J. (1987): De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía. México, Gustavo Gili.

no nos queda otra alternativa que resistir al Imperio, o lo que es lo mismo, resistir a los Medios.

Ante ello pensaríamos que urge hoy más que nunca, sacar las relaciones humanas de los “medios globales” en favor de la re-ocupación de la calle como el “lugar” de una “transacción” transgresora, como el espacio “dialógico-trayectivo” de una socialidad auténticamente recíproca y transitiva.

Para ello, será necesario prescindir de esa dialéctica global-local que nos invita al choque excluyente entre el relato épico del “globalismo” basado en la razón económica e instrumental del volumen e intensidad de los intercambios homogeneizadores, de una parte, y el relato melodramático de las resistencias locales a las nefastas consecuencias de la globalización alentado por la reivindicación reactiva y esencialista de una memoria abusiva incapaz de responder, en proyección hacia un futuro abierto, a las incitaciones singulares del presente.

Como sugiere García Canclini, la búsqueda hermenéutica de ese relato mediador sólo será posible desde el despliegue de una “razón intercultural”, de un “pensamiento híbrido y mestizo” que, frente a los monólogos globalista y fundamentalista, debe resistir y desterritorializar el discurso del amo.

El “globalismo” y el “virtualismo” no es mas que una modalidad más de integrismo, quizá la más cruel, que paulatinamente nos constituya indefinidamente en la elaboración de unas identidades flexibles, realizadas en los siempre productivos cruces e intercambios con el “otro”.

Así pues, ese “multiculturalismo de la trasgresión” al que aquí señalo, abierto siempre a ese continuo ir siendo “en” la alteridad, debe corresponderse con un nuevo “estar-en-el-mundo” que mantenga, desde la indeterminación, la tensión entre lo idéntico y lo diferente.

Pero, si de lo que, en realidad, se trata es de actuar siempre como para incrementar el número total de alternativas, en el seno de una nueva temporalidad plural, multidireccional y altamente diferenciada, entonces, hay que realizar un verdadero acto de objeción cultural contra los estereotipos y visiones simplificadas de nosotros, los otros y el mundo construidas por los medios.

Pero, llegados a este punto, podríamos preguntarnos: ¿en qué medida estamos en condiciones de cuestionar seriamente el principio organizador del “Imperio”? No olvidemos que la proyección de cualquier línea transversal de fuga implica siempre algún tipo de restauración del “principio de Centro”. De igual manera, deberíamos tener presente que la supervivencia y el perfeccionamiento del sistema depende de las desviaciones y desestabilizaciones del que se nutre su orden autorregulador.

Como advierte Tomás Ibáñez, por tanto, asumiendo la lucha contra el poder como una actividad constituyente, nunca acabada, realizándonos en el infinito combate contra la Norma y el Modelo, la configuración de nuestras actitudes contra-

disciplinarias debe basarse en la adopción de alguna estrategia capaz de interferir en el correcto funcionamiento del sistema.

En este sentido, creemos pertinente que una de las tareas primordiales ha de ser la puesta en práctica de una especie de resistencia pasiva ante los medios, que, en ruptura con el monopolio de la palabra ejercido por los mismos, nos lleve a la recuperación de la libertad de los interlocutores en la reciprocidad de unos intercambios con respuestas abiertas.

Estimamos por ello que deberíamos hacer un esfuerzo por re-pensarnos, como ya he dicho, en la calle, pero no en la calle escaparate, no en la calle como espectáculo de sí, sino en esa calle-encrucijada, en esa calle “subversiva” en la que practicar un verdadero tránsito hermenéutico de los medios a las mediaciones, en la que recuperar y re-inventar el sí-mismo como “minoría” auténticamente “des-trivializada en el descubrimiento del “⁶⁹

Como hemos insinuado con la ayuda de Baudrillard, es menester alterar la forma y la estructura de la “comunicación global”, más allá de la inútil denuncia emancipadora de unos contenidos, por otra parte, reaccionarios.

Es necesario “des-mediatizar” y “des-institucionalizar” los Medios, “des-alojando” el Mensaje y el Código, “des-componiendo” éstos en la diversidad contextual del “aquí-ahora”, esto es, prescindiendo de la supuesta legibilidad y univocidad de la Información circulante. Privilegiando pragmáticamente las relaciones frente a los elementos del contacto comunicativo, se trata de romper la discriminación de los polos de la comunicación, hacia una estructura más flexible de intercambio de los papeles y de feed-back “reversibilidad de los circuitos” Consideramos, en fin, que la consecución en términos constituyentes, de lo que se trata es de evitar la consumación de cualquier tipo de totalidad acabada, de esta “utopía transcultural” que propongo puede hallar una más que posible vía de canalización en la “Teoría del Emplazamiento” ; En esa teoría en la que la dinámica entre las fuerza conjuntivas de los “simbólico” y las fuerzas disgregadoras de lo “diabólico”, la complementariedad entre el orden apolíneo y el caos dionisiaco, sea el marco *eidológico* porque es inevitable tener un eidos, imagen o representación mental de las cosa, abierto y alejado del dogmatismo como del relativismo, en esa necesaria teoría de la relatividad ontológica y gnoseológica por construir.

⁶⁹ MARTIN, BARBERO, Jesús, Medios y Miedos. Artículo tomado de internet, pagina Google

3.2 PANÓPTICOS POSTMODERNOS:

3.2.1 EI BIO- PODER, LA ESQUIZOFRENIA DE LA TECNOFASCINACION, LOS CICLOPES UNIDIMENSIONALES Y LA VIDA CIBERNETICA.

“Someter en un sentido cercano al de la cibernética, en otras palabras, teledirigir, poner en retroacción y abrirse a nuevos posibles”

Félix Guattari.

Dentro de los procesos tecnológicos de insensibilización deparados por el arrasador efecto del mercado, hemos pasado a la esfera de la totalidad, ósea al estado de dependencia, siendo extranjeros de nosotros mismos, contaminados por la pandemia global de los lenguaje, que nos obligan a ser objetos de experimentación y no sujetos de libertad, desligados de las otredades para ingresar al feroz campo de capitalismo salvaje y la tecnofascinación cuyo principal sustento es lo efímero.

Así nuestros espacios de producción han sido presa de enfoques satelitales, y ideales predeterminados que alienan y esteriotipan nuestras mentes en una nueva mirada global de vigilar y castigar. Hoy en día, el desarrollo espectacular de las tecnologías de la información social se ha convertido no en un complemento realizador de la existencia humana, sino en su constituyente mismo puesto que:

“En un plano sociológico intersubjetivo y etnometodológico el esquema de la comunicación reemplaza al de la acción”⁷⁰. Manuel Castells, en su intento de dar cuenta del salto cualitativo en la experiencia humana que representa el desarrollo actual de lo que denomina sociedad red, presiente un nuevo plano de relaciones entre naturaleza y cultura camino del siglo que viene, este autor sostiene que, una vez superadas las fases históricas, primero, de subordinación de los códigos sociales a la entidad biológica humana, y, después, de imposición de la cultura a la naturaleza, estamos entrando en un nuevo estadio en el que la cultura hace referencia directa a la cultura, una vez dominada la naturaleza hasta el punto de que ésta se revive (preserva) “de modo artificial como una forma cultural”⁷¹

⁷⁰ MATTELART, A. y M. (1995). Historia de las teorías de la comunicación. Trad. Antonio López Ruiz y Fedra Egea. Barcelona: Paidós, 1997.

⁷¹ CASTELLS, Manuel (1996). La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol I. Trad. Carmen Martínez. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

Ejemplo de ello es el tema abordado por Foucault en la clase del 17 de marzo de 1976 que alude al conjunto de transformaciones sufridas por la noción de "razas", concepto clave del discurso histórico del siglo XVIII que produce las primeras manifestaciones prospectivas del nuevo panóptico posmoderno conocido como el bio-poder, que ya no solo pretende recaer en personas sino en poblaciones.

Dicho concepto, dice Foucault, no va a desaparecer sino que se tornará "racismo de Estado". Tomando como punto de partida la consideración de la vida por parte del poder, vale decir, el surgimiento del bio-poder, Foucault se referirá entonces a la estatalización de lo biológico, a un "ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente"⁷².

Para realizar el análisis, Foucault alude a la teoría de la soberanía y subraya una vez más que el derecho de vida y muerte era uno de los atributos de la misma. Esto hace que la vida y la muerte ya no se erijan como cualidades naturales sino que ambas sean derechos porque así lo quiere la voluntad del soberano. El poder aparece siempre del lado de la muerte, es decir que a partir del derecho a matar, el poder tiene derecho sobre la vida. En contraste, en el siglo XIX emerge un tipo de poder que compensa la disimetría del poder soberano sobre la vida y la muerte de los súbditos, este tipo de poder no es excluyente respecto del poder y la tecnología disciplinarios sino que los engloba y los modifica. Se trata, precisamente, del *bio-poder*.

Esta nueva forma de poder se ocupará de la multiplicidad de los hombres pero no en tanto cuerpos individuales sino en tanto masa que se ve afectada por procesos que son propios de la vida: proporción de nacimientos, decesos, tasas de reproducción, fecundidad, en otras palabras, la demografía. Junto a estas cuestiones también se va a ocupar de las endemias, de la naturaleza, de la extensión, de la duración, de las enfermedades reinantes en la población, esto es, la higiene pública. Además, en relación con la problemática de la vejez, de las anomalías, de las enfermedades que dejan al individuo fuera de actividad, etc., el bio-poder introduce mecanismos asistenciales, seguros, pensiones, formas de ahorro individual y colectivo, etc.

Por último el bio-poder atenderá también las cuestiones relacionadas con el ámbito de la ciudad, el urbanismo, el medio geográfico o lo que Paul Virilio decía en la *política del miedo (ville panique)*, que por cierto se manifiesta descaradamente en nuestra patria Colombia, pues en la actualidad la ciudad es el espacio donde se imbrican la guerra y la política, ya sea siguiendo la famosa sentencia de Clausewitz, "La guerra es la continuación de la política por otros medios", ya sea siguiendo la inversión que hizo célebre Michel Foucault:

"La política es la continuación de la guerra por otros medios".

⁷² FOUCAULT, Michel (2000), *Defender la sociedad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Pues hasta el siglo XX, razona Virilio, la política y la guerra moderna pivotaron alrededor del Estado-nación, una entidad fijada en un territorio extenso con una población relativamente repartida.

Los medios de combate de los tiempos clásicos eran la policía en el ámbito interno y las Fuerzas Armadas en el exterior.

Los ejércitos tenían entonces un terreno donde enfrentarse, el campo de batalla, y desde allí eventualmente procedían a la conquista territorial, de la cual las ciudades eran el último, pero no generalizado, escenario de lucha, las guerras mundiales, sobre todo la segunda, marcaron un quiebre destinado a perdurar: la ciudad pasó a ser blanco de los ataques militares con bombardeos a la población civil. La estrategia militar evidentemente había tomado nota del formidable cambio por el que las poblaciones abandonaron las extensiones para concentrarse en territorios pequeños como las ciudades. Atacar una ciudad sería, de ahora en más, un hecho político. Para Virilio, aquí nace la lógica de lo que hoy se llama terrorismo, tesis desarrollada por varios autores, entre otros el alemán Peter Sloterdijk en *Temblores de aire*.

Escenario de la guerra y de la política, la ciudad comenzó a desdibujar la frontera entre la policía y el Ejército, pero, sobre todo, a ocupar la centralidad política que antes tenía el Estado. Como en la antigua polis griega, el ciudadano está hoy llamado a cumplir funciones de alerta policial y eventualmente funciones militares, pero la democracia actual no es semejante a la del siglo de Pericles.

Durante todo el proceso moderno, la imagen idealizada de la democracia griega había dado paso, primero, a la democracia indirecta, ejercida a través de los representantes, y luego a la democracia de la opinión pública, donde los medios de comunicación disputan a las instituciones, corporaciones y partidos políticos el lugar de la "reflexión en común", del debate acerca de la dirección de los asuntos de una nación. Y aquí se llega a una de las ideas centrales de *Ville Panique*.

Como los soldados-ciudadanos que somos no se asemejan a los de la polis griega, estamos dominados por el miedo y el pánico a la inseguridad antes que por un sentido de deber hacia nuestra nueva e insólita ciudad-Estado. Este pánico anula el lugar de la reflexión y los medios se hacen cargo, no ya de la demanda de reflexión colectiva, sino de una demanda de emoción colectiva. Adicto a los juegos de palabras plasmados en fórmulas, Virilio dice que estamos pasando de la "estandarización de la opinión pública" a la "sincronización de las emociones" y que la crítica clásica a los *Mass Media* como sustitutos de la política deliberativa, que él mismo supo también esgrimir, está perimida porque es "la reflexión en común" la que dejó de ser una aspiración.

La discusión, la secuencialidad de los debates que imita a la del pensamiento, da paso al ritmo, al sincopado, del corazón y de sus sobresaltos de adrenalina.

Así la biopolítica, como nueva tecnología del poder, se aboca no al individuo o a la sociedad sino a la idea de *población, de ciudad, de institución* como problema político y a la vez, científico biológico que afecta todas las estirpes colombianas. Por otra parte, la naturaleza de los fenómenos a los que se dirige es de tipo aleatoria, los fenómenos "objeto" son producidos en serie. Los mecanismos que introduce la bio-política son mecanismos dirigidos a asegurar una regularización, no una disciplina (previsiones, mediciones estadísticas, cálculos globales, etc.). Desde esta perspectiva, nos encontramos ante dos series, por un lado, cuerpo-organismo-disciplina-instituciones y por otro, población, procesos biológicos-mecanismos reguladores-estado; el elemento que circula en ambas series es la *norma*.

Si el poder soberano hacía morir y dejaba vivir, el bio-poder *hace vivir y deja morir*, lo cual se manifiesta en lo que Foucault llama "la descalificación progresiva de la muerte", desplazamiento que reside en una transformación de las tecnologías del poder.

En la medida en que el poder interviene cada vez más para *hacer vivir*, la muerte se convierte entonces en el *límite* del poder, vale decir, se transforma en aquello que el poder no puede ya alcanzar ni tener bajo su dominio. En este sentido, el autor subraya que "el influjo del poder no se ejerce sobre la muerte sino sobre la mortalidad"⁷³

En tanto el autor atiende a ese proceso de transformación de las tecnologías de poder (mecanismos como la disciplina y la regularización) pone de relieve su carácter superpuesto. Subraya entonces las características de ambos mecanismos, uno ejercido sobre los cuerpos individuales y otro sobre la masa de seres vivientes pero cuando se refiere a la biopolítica pone de manifiesto que su aspiración es hacia el logro de la seguridad del conjunto respecto a sus peligros internos. La biopolítica, es un poder que se ocupa fundamentalmente de la vida, puede ejercer el poder de muerte. Aquí es donde introduce entonces su reflexión sobre el racismo de estado.

En otras palabras, sin desconocer la existencia histórica anterior del racismo, es con el surgimiento del bio-poder que el mismo se erige en el instrumento que permitirá al estado moderno producir una distinción, un "corte" entre lo que debe vivir y lo que debe morir, un modo de fragmentar el campo de lo biológico, del cual el estado se ha hecho cargo.

⁷³ ESPOSITO, Roberto (2005), *Immunitas: protección y negación de la vida*, 1ra edición, Buenos Aires: Amorrortu.

El adversario entonces no es un adversario político sino biológico, es aquello que amenaza o pone en peligro la vida de la población, lo cual vuelve a la muerte admisible en tanto y en cuanto se trate de la eliminación del peligro biológico y del fortalecimiento de la especie o la raza, así habermas tenía razón al pretender justificar la pandemia de los lenguajes porque el bio poder ya no solo recae en personas sino en poblaciones, no existe una acción comunicativa personal. De allí que para Foucault la especificidad del racismo no es del orden de las "mentalidades e ideologías" sino que está ligada a la tecnología del poder como mecanismo que permite el ejercicio del bio-poder.

Además la categoría de *inmunidad* en la obra de Roberto Esposito ilumina el lado negativo de la biopolítica, en tanto es una noción que le permite mostrar el reverso de la comunidad, ligada a la obligación de un don (*munus*). Es decir, la inmunidad es la cara negativa del bio-poder en la medida en que refiere a la exención, a la dispensa de la condición comunitaria.

Por lo tanto, para Esposito la inmunidad es una condición de particularidad dada que "lo propio" difiere de "lo común" y por ende, no puede ser sino anti-comunitaria. No sólo lo es porque implica estar dispensado de la obligación que atañe a todos, sino que "lo propio" interrumpe el circuito social de la donación recíproca.

Esposito responde que es en tanto la vida tiende a hacerse más que simple vida, más que *vida desnuda* (*zoé*) y a volverse *forma de vida* (*bíos*) –como por ejemplo podría ser una "vida justa" o una "vida en común"- que resulta entonces un peligro para el derecho. En consecuencia, este buscará vetar "toda autotrascendencia, todo desgarró" interno de la vida, poniendo bajo su control sus infinitos casos (í mediante una normalización integral de la misma. Es decir, es sobre el ámbito de "lo viviente" (lo que ha dejado de ser objeto para ser sujeto de la vida) que se descarga toda la violencia del aparato jurídico y se la sacrifica o se la tiende a reducir sólo a su estatuto meramente biológico.

En esta operación, Esposito ve emerger el mecanismo inmunitario: para conservar la vida como mera vida biológica "es necesario introducir en ella algo que por lo menos en un punto la niegue hasta suprimirla"⁷⁴ En este punto, la relación entre vida y muerte o, en los términos planteados, la relación entre biopolítica y tanato-política, se muestra con mayor claridad y reenvía a dicha cuestión en el enfoque Foucaultiano.

Siguiendo a Foucault, el argumento de Esposito comienza señalando que lo viviente empieza a hacerse visible para el saber moderno en el momento en que

⁷⁴ HARAWAY, Donna J. (1995), *Manifiesto para cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*, Eutopías 2ª época, Documentos de trabajo, vol. 86, Valencia:

emerge su relación constitutiva con lo que constantemente amenaza aniquilarlo; en otras palabras, "la ciencia de la vida" se recorta contra la sombra de la enfermedad y la muerte. La duración de la metáfora del cuerpo político, ahora encarnada en la "población" permite un desplazamiento expresado en que ya no es el poder el centro de imputación sino que ese centro es ocupado por la vida, en tanto "criterio último de legitimación del poder"⁷⁵ Para el filósofo italiano esto explica no sólo el proceso de medicalización que atestiguan los últimos dos siglos, sino también la creciente importancia de los aparatos de seguridad en las sociedades contemporáneas. En otras palabras y para poner en relación todo el argumento, encontramos aquí una vinculación no sólo entre vida y muerte, sino también entre vida y amenaza que es sumamente interesante.

Por un lado, para que la vida no sea amenazante es necesario volverla sólo vida biológica o vida desnuda pero, al mismo tiempo, también es necesario prevenir cualquier peligro *antes* de que ocurra y esto último tiene consecuencias que se harán sentir en el campo social.

Según detalla Esposito, lo que sucede concretamente, no es una adecuación de la protección al nivel efectivo del riesgo o la amenaza sino que se adecua la percepción del riesgo a la creciente necesidad de protección, volviéndola riesgo, ergo, la protección se vuelve amenaza. Ahora bien, si en el lenguaje biológico la prevención de la amenaza se traduce en la inoculación del *phármakon* (esto es, las vacunas o los antídotos) a la vez medicina y veneno, en los términos de la vertiente jurídica de la categoría de *immunitas*, la normalización de la vida, aquello que permitirá tenerla bajo control para que no se vuelva *bíos*, para que se mantenga dentro de sus límites biológicos, será el recurso a la anticipación de la sentencia de culpabilidad soslayando la culpa *efectiva*, más claramente, se trata de hacer culpable a la vida condenándola de antemano o en palabras de Esposito

"No se la juzgará por ser culpable, sino que se la hará culpable para que pueda ser juzgada (y condenada) y, así, lograr el propósito de neutralizar su carácter amenazante.

Foucault señala insistentemente la vinculación de la tecnología regularizadora del bio-poder con la creciente necesidad de una "seguridad" que vendría a ser provista por una suerte de homeostasis, de equilibrio de los procesos atinentes a la especie humana, allí es donde aparece la función de "hacer vivir", el carácter si se quiere positivo de la biopolítica en lo que hace a procurar el mantenimiento y la

⁷⁵ DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul (2001), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, 1ra edición, Buenos Aires: Nueva Visión.

conservación de los procesos vitales, pero que, como enseguida se vuelve evidente, no puede aparecer sin su contracara negativa⁷⁶.

El precio de la seguridad, del equilibrio y de la protección es saberlas vinculadas irremisiblemente a la amenaza y el peligro de la auto-destrucción; en Foucault la huella de esta biopolítica negativa estará marcada, como hemos visto, por el racismo estatal. Hay aquí un punto de especial atención en la formulación presentada en el Collège de France en marzo del '76: Foucault resalta el carácter complejo del sentido de "dar muerte" en la medida en que el mismo no se ciñe a la literalidad del asesinato directo sino que involucra a la multiplicación del riesgo de la muerte de algunos pero también a la muerte política, la expulsión o el rechazo. Punto de especial atención, decíamos, si lo que queremos es rastrear los señuelos que va dejando el pensamiento foucaultiano para pensar los procesos actuales ligados a la discriminación, la segregación o las demandas de seguridad fundadas en la dureza penal y la selectividad del carácter de víctima.

Pero si fuera poco, el bio poder o el poder desmesurado sobre la vida emancipa su campo de acción hacia los cíclopes unidimensionales o máquinas de visión donde uno puede vivir sometido a "servidumbre" o puede estar "sujeto" a una máquina (técnica, social, comunicativa, a una vitrina pantalla, etcétera). Estamos bajo la servidumbre a una máquina en tanto constituimos una pieza, uno de los elementos que le permiten funcionar.

Estamos sujetos a la máquina en tanto que somos sus usuarios, en tanto que somos sujetos de acción de los que ella se sirve, la sujeción actúa sobre la dimensión molar del individuo (su dimensión social, sus roles, sus funciones, sus representaciones, sus afectos), mientras que la servidumbre maquínica actúa sobre la dimensión molecular, preindividual, infrasocial (los afectos, las sensaciones, los deseos, las relaciones aún no individualizadas, no asignables a un sujeto). Intentaré ejemplificar las características de los dispositivos de servidumbre y de sujeción mediante su funcionamiento a través de la "máquina" televisión.

La máquina-televisión actúa entonces como un dispositivo de sujeción maquínica que se alimenta del funcionamiento de base de los comportamientos perceptivos, sensitivos, afectivos, cognitivos y lingüísticos, operando de este modo sobre los resortes mismos de la vida y de la actividad humana.

La servidumbre maquínica consiste en la movilización y en la modulación de los componentes preindividuales, precognitivos y preverbales de la subjetividad, haciendo funcionar los afectos, las percepciones, las sensaciones aún no individuadas, aún no asignables a un sujeto, etc., como elementos de una

⁷⁶ Es refiriéndose a la tecnología regularizadora que Foucault apunta que la misma "procura controlar la serie de acontecimientos riesgosos que pueden producirse en una masa viviente" (Foucault, 2000: 225).

máquina.⁷⁷ Mientras que la sujeción implica a personas globales, representaciones subjetivas molares fácilmente manipulables, “la servidumbre maquínica agencia elementos infrapersonales, infrasociales, en razón de una economía molecular del deseo más difícil de mantener en el seno de las relaciones sociales estratificadas” que movilizan a los sujetos individuales.

La servidumbre maquínica, por tanto, no es lo mismo que la sujeción social. Si esta última se dirige a la dimensión molar, individuada, de la subjetividad, la primera activa su dimensión molecular, preindividual, preverbal, presocial.

En la servidumbre maquínica ya no somos usuarios de la televisión, “sujetos” que se relacionan con ella como un objeto externo. En la servidumbre maquínica somos agenciados a la televisión y funcionamos como componentes de dispositivos, como elementos de *input/output*⁷⁸, como simples redes de la televisión, que hacen pasar y/o impiden el paso de la información, de la comunicación, de los signos. En la servidumbre maquínica hacemos literalmente cuerpo con la máquina.

El funcionamiento de la servidumbre maquínica no conoce distinción entre “humano” y no humano, entre sujeto y objeto, sensible e inteligible, la sujeción social considera a los individuos y a las máquinas como totalidades cerradas sobre sí mismas (el sujeto y el objeto) y traza entre ellas fronteras infranqueables. La servidumbre maquínica, por contra, considera a los individuos y a las máquinas como multiplicidades abiertas.

El individuo y la máquina son conjuntos de elementos, de afectos, de órganos, de flujos, de funciones que se sitúan en el mismo plano y que no se pueden oponer según dualismos como sujeto/objeto, humano/no humano, sensible/inteligible. Las funciones, órganos y fuerzas del hombre se agencian con ciertas funciones, órganos y fuerzas de la máquina técnica; juntos constituyen un agenciamiento.

Indudablemente, esta nueva condición de lo social, que implica la edificación de una cultura sobre la cultura, la construcción de un sentido sobre el sentido, plantea el problema humano de la supervivencia en función de una nueva incertidumbre con la que habremos de coexistir de ahora en adelante, la existencia informática e informacional de esta nueva humanidad finisecular en ciernes se basa, por consiguiente, en un nuevo ámbito de sociabilidad más intenso, pero, por ello mismo, más opaco; tan inconmensurable e inabordable como se presentaba al hombre primitivo ese mundo natural agresivo, incomprensible e incontrolable que lo dominaba.

⁷⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

⁷⁸ Félix Guattari, *Cosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 2001.

Esta especie de supercultura cibernética de fines del siglo XX devuelve al hombre, desde nuevos parámetros de coexistencia, al espacio de la duda primordial ante esa angustia que representa el fracaso de lo que ha sido la pretensión moderna de exorcizar universal y unitariamente los demonios de la contingencia vital. Desde esa perspectiva, el hombre parece instalarse en una nueva prehistoria desde la que habrá de emprender una nueva aventura de apropiación cimentadora de sí mismo. Es el comienzo “de una nueva existencia y, en efecto, de una nueva era, la de la información, marcada por la autonomía de la cultura frente a las bases materiales de nuestra existencia.

Pero no es necesariamente un momento de regocijo porque, solos al fin en nuestro mundo humano, habremos de mirarnos en el espejo de la realidad histórica. Y quizás no nos guste lo que veamos”⁷⁹. Cabría preguntarse de manera radical por el significado específico de ese verbo ver al que se refiere este autor. ¿A qué remite ese lo que veamos? ¿Al pensamiento crítico, a la conciencia, a la voluntad o, simplemente, a la pura percepción? La cuestión no me parece baladí.

Creemos que de la respuesta que se ofrezca a este interrogante dependerá esencialmente el sentido que habremos de dar a esa nueva forma de existencia humana preconizada, a ese nuevo como pensador del espacio-tiempo, Virilio asienta las bases de su discurso en un lugar específico como es el de la experiencia socialmente necesaria de la negatividad del progreso técnico. Pero, lejos de situarse en una posición de pesimismo escatológico, coloca su análisis de la negatividad en la perspectiva de un prudente optimismo basado en la idea de la conservación de lo que se pueda valorar como positivo en el propio desarrollo tecnológico. No hay ganancia sin pérdidas, éste es el principio que recorre toda su especulación.

De este modo, su análisis de lo social circula en torno a una categoría fundamental: el accidente tecnológico, conlleva constitutivamente el peligro, la amenaza de poderse convertir en la contrapartida desastrosa de los fines que pretende cumplir. Sólo un reconocimiento crítico del accidente potencial que incorpora la técnica hará posible la satisfacción social de su previsible utilidad práctica.

Así, el problema filosófico de fondo al que remite la obra de Virilio es el de la idea ilustrada del carácter esencialmente emancipador de la técnica. Ello nos obliga a preguntarnos: ¿podemos seguir entendiendo hoy día la evolución tecnológica desde el ángulo de una racionalidad instrumental que piensa los objetos técnicos como construcciones dominadas por el hombre de cara a la satisfacción de sus necesidades y el cumplimiento de sus más altas promesas de progreso y bienestar social? ¿O, por el contrario, la técnica en su actual estadio de desarrollo

⁷⁹ *Ibíd.*

telemático va dejando paulatinamente de ser medio para convertirse en fin en sí mismo.?

Es decir, ¿es posible que lo que dé verdadero sentido a la existencia social del hombre del siglo XXI habrá de ser su posición de defensa ante un futuro que ya sólo se percibe como amenaza? Antonio Campillo considera que no es ya el hombre el que se sirve de la ciencia y de la política, sino que son éstas las que se sirven del hombre para crecer a sus expensas.

Es precisamente de esta segunda naturaleza, “de este organismo artificial creado por nosotros mismos, de quien tenemos que defendernos ahora.

“El drama del doctor Frankenstein es nuestro propio drama”⁸⁰

Virilio no presiente un fin, sino un nuevo principio tan débil como paralizante. Y es que en todo esto subyace otra categoría elemental del pensamiento de este autor que, en realidad, es el punto de partida del conjunto orgánico de su reflexión: la velocidad. Virilio es, ante todo, un filósofo de la velocidad. Entendiéndola como relación temporal entre dos fenómenos, la velocidad constituye, en principio, la relatividad misma esta, en tanto medio, en tanto vehículo, actúa como instrumento humano de creación de la riqueza humana. Pero no sólo eso, sino que también se identifica con esa actividad esencial que es el poder. “La velocidad es el poder mismo”⁸¹. Esto configura una particular visión de lo político que se concreta, a la vez, en una economía de la riqueza y en una economía de la velocidad. Ésta última significa la gestión, en un grado creciente de centralización, de las posibilidades de control del espacio-tiempo y de la sociedad en sí misma. Es lo que Virilio llama poder democrático. Hoy en día, la velocidad social ha alcanzado su límite, el límite de la luz, con el triunfo de las transmisiones informáticas.

Antes, las velocidades relativas de las sociedades humanas, como la del caballo o el ferrocarril, significaban una relativización del poder. Ahora, la velocidad absoluta, la del tiempo real de las ondas electromagnéticas, representa el poder y el control social absolutos con rasgos cuasi-divinos: ubicuidad, instantaneidad, inmediatez.

Hay tres barreras físicas establecidas: el sonido, el calor y la luz. Las dos primeras ya han sido superadas. La barrera del sonido ha sido barrida por el súper e hipersónico avión, mientras la barrera del calor es penetrada por el cohete que saca a seres humanos fuera de la órbita de la tierra para aterrizar en la luna, pero

⁸⁰ CAMPILLO, Antonio (1985). Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia. Barcelona: Anagrama, pag 86. 1995

⁸¹ VIRILIO, Paul (1997). El ciber mundo, la política de lo peor. Trad. Mónica Poole. Madrid: Cátedra, 1997

la tercera barrera, la de la luz, no es algo que se pueda traspasar: te estrellas contra ella. Es precisamente esta barrera del tiempo la que confronta la historia en el día de hoy. Haber alcanzado la barrera de la luz, haber alcanzado la velocidad de la luz, es un hecho histórico que deja la historia en desorden y confunde la relación del ser viviente con el mundo. El sistema político que no hace esto explícito desinforma y engaña a sus ciudadanos.

Tenemos que reconocer aquí un cambio principal que afecta a la geopolítica, geoestrategia, pero también por supuesto a la democracia, puesto que ésta última es tan dependiente de un lugar concreto, la ciudad. El gran evento que amenaza para el siglo XXI en conexión con esta velocidad absoluta es la invención de una perspectiva de tiempo real, que suplantarán a la perspectiva del espacio real que fue inventada por los artistas italianos del Quattrocento.

Todavía no ha sido suficientemente enfatizada con cuanta profundidad, la ciudad, la política, la guerra y la economía del mundo medieval fueron revolucionadas por la invención de la perspectiva.

El ciberespacio es una nueva forma de perspectiva. No coincide con la perspectiva audiovisual que ya conocemos, Es una perspectiva completamente nueva, libre de cualquier referencia previa: es una perspectiva táctil.

Ver a distancia, oír a distancia: esa era la esencia de la antigua perspectiva audiovisual. Pero tocar a distancia, sentir a distancia, esto equivale un cambio de perspectiva hacia un dominio que todavía no se abarca: el del contacto, el contacto a distancia, el tele contacto, junto al levantamiento de las superautopistas estamos enfrentándonos a un nuevo fenómeno: la pérdida de orientación. Una pérdida de la orientación fundamental que complementa y concluye la liberación social y la realización de los mercados financieros cuyos nefastos efectos son bien conocidos. Se está haciendo una duplicación de realidad sensible en realidad y virtualidad. Amenaza una estereo-realidad de géneros. Una pérdida total de los comportamientos del individuo que amenaza con ser abundante. Existir esexistir - in situ -, aquí y ahora, - hic et nunc -.

Esto es precisamente lo que se está viendo amenazado por el ciberespacio y lo instantáneo, la información globalizada fluye, lo que hay delante es una distorsión de la realidad; es un shock, una conmoción mental, y este resultado debería interesarnos. ¿Por qué?: Porque nunca ningún progreso en una técnica ha sido llevado a cabo sin acercarte a sus aspectos negativos específicos. El aspecto negativo de estas autopistas de la información es precisamente esa pérdida de la orientación en lo que se refiere en la alteridad (el otro); es la perturbación en la relación con el otro y con el mundo.

Es obvio que esta pérdida de la orientación, esta no-situación, va a anunciar una profunda crisis que afectará a la sociedad y por lo tanto a la democracia. La dictadura de la velocidad al límite chocará cada vez más con la democracia representativa.

Cuando algunos ensayistas se dirigen a nosotros en términos de “ciberdemocracia”, de democracia virtual; cuando otros afirman que la “democracia de opinión” va a reemplazar a la “democracia de partidos políticos”, uno no puede dejar de ver nada que no sea esa falta de orientación en asuntos de política, de los cuales el “media-comp” de Mayo de 1994 de Silvio Berlusconi fue una prefiguración de estilo italiano. La llegada de la era de los videntes y los sondeos de opinión necesariamente avanzarán con este tipo de tecnología. La palabra globalización es una farsa. No hay globalización, sólo hay virtualización. “Lo que está siendo efectivamente globalizado es el tiempo. Ahora todo sucede dentro de la perspectiva del tiempo real: de hoy en adelante estamos pensados para vivir en un sistema de tiempo único”⁸².

Por primera vez la historia va a revelarse dentro de un sistema de tiempo único: el tiempo global. Hasta ahora la historia ha tenido lugar dentro de tiempos locales, estructuras locales, regiones y naciones. Pero ahora, en cierto modo, la globalización y la virtualización están inaugurando un tiempo universal que prefigura una nueva forma de tiranía, si la historia es tan rica, es debido a que era local, fue gracias a la existencia de tiempos limitados espacialmente que no hicieron caso a algo que hasta ahora sólo ha ocurrido en la astronomía, el tiempo universal, pero en un futuro muy cercano, nuestra historia sucederá únicamente en tiempo universal, es, en sí mismo el resultado de la instantaneidad. De este modo vemos por un lado al tiempo real sustituyendo al espacio real. Un fenómeno que está haciendo de ambas distancias y superficies algo irrelevante en favor del “time-span” (tiempo de duración), y un extremadamente corto tiempo de duración en esto.

Por otro lado tenemos el tiempo global, perteneciente al multimedia, al ciberespacio, increíblemente dominando la estructura del tiempo local de nuestras ciudades, nuestras vecindades. Tanto que hay un debate para sustituir el término “global” por “glocal”, una concatenación de las palabras local y global.

⁸² “Le temps unique”, en francés. Esta es una referencia a la ahora casi paradigmática de se editorial “La perseunique” de Ignacio Ramonet, en *Le Monde Diplomatique*, Enero de 1995.2. El sistema de bloqueo automático consiste en separar una red de ferrocarril en segmentos, cada uno protegido por una señal de acceso. Un tren recorriendo un segmento automáticamente lo cierra (mientras al segmento previo sólo se puede acceder con una reducida velocidad). Este sistema permite a una hilera de trenes correr a alta velocidad dentro de una distancia controlada (dos bloqueos por ejemplo, típicamente, 3 1/2 millas entre cada uno). Este sistema no puede prevenir totalmente colisiones frontales, y es por lo tanto utilizado mejor en redes ferroviarias de varias vías.

Esto surge de la idea de que lo local ha llegado, por definición, a ser global y lo global, a ser local.

Tal deconstrucción de la relación con el mundo no está desprovista de consecuencias en la relación entre los propios ciudadanos, nada se obtiene sin que se tenga también algo que perder. Lo que se ganará de la información y la comunicación electrónica necesariamente provocará una pérdida en alguna otra cosa. Si no somos conscientes de esa pérdida y no la tenemos en cuenta, lo que ganemos carecerá de valor. Esta es la lección que debe aprenderse del previo desarrollo de la tecnología de los transportes. La realización del servicio de ferrocarril de alta velocidad ha sido posible sólo porque los ingenieros del siglo XIX habían inventado el sistema de bloqueo automático que es un método para regular el tráfico de forma que los trenes son acelerados sin riesgo de catástrofes ferroviarias.

Pero hasta ahora la ingeniería de control del tráfico en las autopistas de la información brilla por su ausencia. Hallamos aquí otro punto importante: que ninguna información existe sin desinformación, y ahora un nuevo tipo de desinformación está poniéndose a la cabeza y es totalmente distinta a la censura voluntaria. Tiene que ver con cierto tipo de obstrucción de los sentidos, una pérdida de control sobre la razón de los géneros. Aquí yace un nuevo y mayor riesgo para la humanidad procedente de la multimedia y los ordenadores.

Albert Einstein ya lo había profetizado en la década de los cincuenta, cuando habló sobre la "segunda bomba". La bomba electrónica, después de la atómica. Una bomba por la cual la integración del tiempo real será a la información lo que la radioactividad es a la energía: La desintegración no afectará solamente a las partículas de material sino también a la gente que compone nuestras sociedades.

"En *Estética de la desaparición*, Virilio determina que el objeto de la conquista, o sea, el deseo del dromócrata," es asimilado a la velocidad de la luz"⁸³. Se trata de la visión total, del panoptismo⁸⁴, que pone en tela de juicio la viabilidad de la democracia. Éste parece ser, pues, uno de los grandes signos amenazantes del accidente general. Si la democracia es la democratización social de la velocidad, ¿será ésta posible desde la perspectiva del desenvolvimiento cibernético de nuestra sociedad?, en realidad, esta preocupación fundamental de Virilio queda emparentada con una tradición en parte abierta por la obra del canadiense Harold Innis, el cual estableció conexiones esenciales entre las tecnologías de la comunicación y la distribución social del poder político, ya para Innis,

⁸³ VIRILIO, Paul (1980). *Estética de la desaparición*. Trad. Noni Benegas. Barcelona: Anagrama, 1998.

⁸⁴ FOUCAULT, Michel (1975). *Vigilar y castigar*. Trad. Aurelio Garzón. Madrid: Siglo XXI, 1992.

adelantándose al mismo McLuhan, el poder era un problema de control del espacio y tiempo.

En su obra de 1951, *The Bias of Communication*, apuntaba los peligros de la forma de comunicación electrónica ligada al espacio -space-binding “por cuanto representaría una monopolización del saber al servicio del poder absoluto antidemocratizador”⁸⁵.

Era la llamada de atención sobre las dificultades de respuesta y discusión sociales que implicaría la edificación de las tecnologías que se ponían en marcha. Virilio, recogiendo este modo de ver, advierte, por consiguiente, del peligroso optimismo de todos aquellos que quieren ver en el advenimiento de la velocidad absoluta un nuevo mito salvador⁸⁶.

Pero, Virilio no pretende caer en la trampa, en la falsa ilusión, asegurando que “cada vez que se da un progreso de la velocidad se nos dice que la democracia lo servirá, pero sabemos bien que no es así.”⁸⁷

Así, Virilio no plantea la amenaza que sobrevuela sobre la comunidad democrática desde el ángulo de deslegitimación discursiva en el que se situó Lyotard. Recordemos que éste, en “la Condición Postmoderna”, hacía notar que en la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos.

“El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación”⁸⁸.

Virilio, en cambio, no es un filósofo del discurso; es un pensador del movimiento, del espacio. Por eso, para él, se trata, sobre todo, de la amenaza de la velocidad, de la instantaneidad, de la ubicuidad, de la inmediatez, de la hiperpercepción, de la urbanización telemática del tiempo real paralela a la desurbanización del espacio concreto, el de los lugares, el verdadero peligro, ligado al gran accidente, es el de la absoluta desterritorialización de la comunidad de los presentes en beneficio de la coexistencia virtual de los ausentes, los internautas, los habitantes

⁸⁵ INNIS, Harold Adams (1951). *The Bias of Communication*. Toronto: University of Toronto.

⁸⁶ Tal sería el caso de actitudes como la de Pierre Lévy, verdadero entusiasta de las supuestas excelencias de la creación de una presunta inteligencia planetaria que encontraría en las autopistas de la información la consolidación de la última utopía, la de la *democracia en tiempo real* (Lévy, 1994).

⁸⁷ VIRILIO, Paul (1994). *Live Show*. Trad. Manuel Talens. Valencia: Eutopías, 2ª época, 41.

⁸⁸ LYOTARD, Jean-François (1979). *La condición postmoderna*. Trad. Mariano Antolín. Madrid: Cátedra, 1989.

de una ciudad sin más rostros que los que se deslizan fantasmagóricamente a través del ver, tocar y oír de los dispositivos multimedia.

Virilio nos sitúa, por consiguiente, en un plano de exploración sociográfica puramente trayectiva, en tanto lo que está en juego es la organización de las relaciones humanas desde un ámbito concreto de proximidad; Los trayectos informáticos, los de la temporalidad absoluta, afectan de forma directa al individuo en la medida en que implican un verdadero trastorno destopificador, el problema del ser se convierte, así, en reflejo de una problemática general que tiene que ver con la conciencia, con la percepción del mundo, el resultado no es otro que el de la identificación del mundo con el propio cuerpo, las redes informáticas culminan en la creación de una especie de hombre-planeta que deja de tener conciencia y sentido de la distancia, es lo que Virilio entiende como una pérdida mental de la Tierra, y, por tanto, de la misma libertad, ya que concibe ésta directamente ligada a las propias dimensiones del mundo⁸⁹.

Pero éste se va reduciendo, estrechando, a través del triunfo de la telepresencia como medio de encuentro virtual con el otro. La sociografía de Virilio se asienta, en resumidas cuentas, sobre la base del concepto de corporeidad. Él considera que ésta se articula en torno a tres ejes fundamentales: el cuerpo territorial -el mundo-, el cuerpo social -la alteridad-, y el cuerpo humano, el cual se construye en relación directa con los anteriores.

Esta nueva *industrialización de la visión*, la expansión de un auténtico mercado de la percepción sintética, con lo que eso supone de cuestiones éticas, y no solamente las de control y vigilancia con el delirio de la persecución que supone eso, sino sobre todo la cuestión filosófica de ese *desdoblamiento del punto de vista*, esa división de la percepción del entorno entre lo animado, el sujeto vivo, y lo inanimado, el objeto, la máquina de visión.

Cuestiones que introducen, de hecho, la de la “inteligencia artificial”, pues no podría haber *sistema experto*, ordenador de la quinta generación, sin capacidad de aprehensión, de percepción del entorno. Separadas definitivamente de la observación directa o indirecta de las imágenes de síntesis realizadas *por la máquina para la máquina*, esas imágenes virtuales instrumentales, para nosotros serán el equivalente de lo que ya representan las figuraciones mentales de un interlocutor extraño... un enigma⁹⁰.

⁸⁹ Existe una clara conexión entre esta perspectiva de disolución cibernética del espacio físico y la concepción que Marc Augé tiene del mundo actual. Éste concibe la sociabilidad de fines de siglo desdoblada entre el espacio de los *lugares* y el espacio de los *no lugares*, correspondiendo uno y otro a la *modernidad* y *sobremodernidad*, respectivamente (Augé, 1995).

⁹⁰ VIRILIO, Paul (1989). *La máquina de visión*. Trad. Mariano Antolín. Madrid: Cátedra, 1989.

En efecto, sin salidas gráficas o videográficas, la prótesis de percepción automática funcionará como una especie de imaginario maquinismo del que esta vez estaremos totalmente excluidos.

¿Cómo, a partir de eso, rechazar el carácter *factual* de nuestras propias imágenes mentales, cuando debemos recurrir a ellas para adivinar, estimar aproximativamente, lo que percibe el aparato de ver?, progresivamente rechazadas en el dominio del idealismo o del subjetivismo, es decir, lo irracional, las imágenes mentales han escapado, como hemos visto, durante mucho tiempo a la consideración científica, y eso, en el preciso momento en que el vuelo de la fotografía y de la cinematografía llevaba a una proliferación sin precedentes de nuevas imágenes que entran en concurrencia con nuestra imaginería habitual. Es preciso esperar a la década de los 60 y a los trabajos sobre la opto-electrónica y la infografía, para que se produzca un interés, y de manera distinta, por la psicología de la percepción visual, especialmente en Estados Unidos.

En toda *toma de vista* (mental o instrumental), al ser simultáneamente una *toma de tiempo*, por ínfima que sea, ese *tiempo de exposición* implica una memorización (consciente o no) según la velocidad de toma de vistas, de ahí la posibilidad reconocida de efectos subliminales desde que el fotograma o el videograma supera las 60 imágenes/segundo.

El problema de la objetivación de la imagen ya no se plantea, pues, propiamente con relación a cualquier *soporte-superficie* de papel o de celuloide, es decir, con relación a un espacio de referencia material, sino con relación al tiempo, a ese *tiempo de exposición que deja ver o que ya no permite ver*.

La nueva temporalidad cibernética representa el enquistamiento, la congelación informática de una *distentio* efectuada a la velocidad de la luz, la velocidad límite de Virilio, en *Estética de la desaparición* expresa: Con la velocidad, el mundo ya no deja de llegar en detrimento del objeto, él mismo asimilado a partir de ese momento con la partida de la información." Esa inversión es la que destruye el mundo tal como lo percibimos, pues la técnica reproduce sin cesar la violencia del accidente, el misterio de la velocidad continúa siendo un secreto de la luz y el calor, que incluso retiene el sonido"⁹¹.

Lo que realmente importa a Virilio de esta nueva articulación de la experiencia individual-colectiva del espacio-tiempo son las consecuencias que esto trae en lo que respecta al modo de ver y concebir. Lo que se pone en juego es una nueva *visión del mundo*, basada en una automatización de la percepción que amenaza directamente al entendimiento y al razonamiento, tal y como lo establece en su

⁹¹ VIRILIO, Paul (1980). *Estética de la desaparición*. Trad. Noni Benegas. Barcelona: Anagrama, 1998.

obra “*La máquina de visión*”⁹², en ella trata de ese proceso de superación progresiva de la percepción objetiva en favor de una percepción teleobjetiva, fundada en una lógica videográfica que destruye los planos aproximados en el tiempo y en el espacio de la misma manera que la propia fotografía con teleobjetivo anula el horizonte.

Esta lógica, de manos de las prótesis perceptivas asistidas por ordenador, significa la destrucción del objeto mismo -el estar presente del tiempo extensivo- y su sustitución por la pura imagen -el estar ausente del tiempo intensivo. La vieja distinción entre lo potencial y lo actual queda diluida por cuanto el principio de la comunicación, basado en la demora, da paso al nuevo principio de la conmutación instantánea de la emisión-recepción.

“En *Live Show*, al explicar el modo en que tienen lugar los acontecimientos desde la interactividad en tiempo real, Virilio habla de un allí conmutativo que ya no es el de nuestra presencia concreta en el mundo, sino solamente el de una telepresencia discreta e intermitente.”⁹³

Por eso, decide hablar de un tercer tipo de intervalo energético frente a los clásicos de espacio y tiempo: el de la luz. En *La máquina de visión* indica: Superación intempestiva de la objetividad, después del ser del sujeto y el ser del objeto, el intervalo del género luminoso sacaría a la luz el ser del trayecto. Y este último definiría la apariencia o, más exactamente, la trans-parencia de lo que es, por lo que la cuestión filosófica ya no sería: ¿A qué distancia de espacio y tiempo se encuentra la realidad observada?”, sino que esta vez sería: ¿A qué potencia, o dicho de otro modo, a qué velocidad, se encuentra el objeto percibido.”⁹⁴

Un nuevo modo de ver, por tanto, basado en el principio de la potencia, de la intensidad de la percepción, más que en el de la distancia de observación de los fenómenos, la realidad ya no se constituye como mundo de objetos, sino como haz de señales luminosas. Por eso es virtual y por ello mismo, el espacio público de la comunidad se disuelve en imagen pública, en mera ilusión visual.

Pero la máquina de visión no sólo opera a nivel videográfico, sino también numérico. Ahí está su verdadero alcance. Como afirma Virilio, arte de informar sobre las tendencias objetivas ayer, arte de la persuasión desde hace poco, la ciencia estadística, al adquirir una óptica en circuito cerrado, se arriesga a que se

⁹² VIRILIO, Paul (1989). *La máquina de visión*. Trad. Mariano Antolín. Madrid: Cátedra, 1989.

⁹³ VIRILIO, Paul (1994). *Live Show*. Trad. Manuel Talens. Valencia: Eutopías, 2ª época, 41.

⁹⁴ *Ibíd.*

vean reforzados considerablemente, con sus capacidades para discernir, su poder, su potencia para convencer.

La experiencia del mundo cambia, pues, radicalmente, a la vez que el individuo pierde su corporeidad en medio de la vorágine de la telepresencia, de la teledetección que permite la transferencia de múltiples sensaciones a distancia. En la metaciudad virtual, el sexo se practica mediante trajes de datos que permiten sentir al otro y la casa se domotiza, estableciendo una identificación entre espacio habitado y cuerpo del habitante.

Así, el individuo se convierte en una especie de inválido equipado que sustituye las ventanas por la pantalla de la televigilancia y que recibe a los demás desde la distancia por medio del portal virtual, de ese vestíbulo espectral donde tiene lugar el encuentro con el clon del visitante por interactividad electromagnética selectiva. En su obra *El ciber mundo* Virilio muestra su estupor por el carácter catastrófico de esta realidad tanto en el plano político como en el de las relaciones afectivas. "Para él, la domótica, la inmótica -el inmueble domotizado, conducen no sólo a la desaparición de la ciudad, sino a la desaparición de la arquitectura en tanto elemento estructural de relación con los demás".⁹⁵

El cibersexo, la domótica, el teletrabajo, el voto electrónico, la monética, las biotecnologías reparadoras del cuerpo, etc., son aspectos parciales de una realidad global que ya está aquí⁹⁶, para Virilio esto es el estallido de lo que él llama guerra civil fría», donde la exclusión de los necesitados se complementa con la exclusión del otro por medio de la amistad, el amor y el trabajo a distancia.

Jürgen Habermas, consciente de los peligros de una conciencia tecnocrática, basada en una racionalización de los subsistemas de acción racional con respecto a fines, oponía a ésta una racionalización objetiva y comunicativa que permitiera una mayor capacidad de autonomía e interpretación de la realidad por parte de los individuos, "ello facilitaría el desbloqueo de un sistema democrático amenazado por cuanto las manipulaciones psicotécnicas del conocimiento pueden ya hoy

⁹⁵ VIRILIO, Paul (1997). *El ciber mundo, la política de lo peor*. Trad. Mónica Poole. Madrid: Cátedra, 1997

⁹⁶ Javier Echeverría expresaba hace algún tiempo esto diciendo que los espacios públicos, privados e íntimos se reestructuran por entero, apareciendo nuevas puertas (el teléfono, el ordenador), nuevas ventanas (el televisor), nuevas escaleras (niveles de acceso a una red telemática), nuevos pasadizos, caminos y carreteras (redes de cobre, cableados ópticos de banda ancha), nuevos puentes marítimos y aéreos (satélites de comunicaciones, cableados transoceánicos), hasta configurar todo un entramado tecnológico al que recientemente Al Gore, vicepresidente de los Estados Unidos de América, ha bautizado como "IMI" (Infraestructura Mundial para la Información)» (Echeverría, 1996: 67).

eludir el rodeo que pasa por la interiorización de unas normas susceptibles de reflexión⁹⁷.

Pero cabría preguntarse sobre las posibilidades reales de este actuar comunicativo a escala social, debido a su carácter de excesiva abstracción filosófica. Virilio, en cambio, es, por decirlo de alguna manera, más terrenal. Le preocupa la proximidad, la cercanía. Por eso propone, frente a todo esto, la resistencia provocada por el reencuentro con uno mismo y con el otro por medio del lenguaje; pero en la ciudad en su propia materialidad, como espacio de configuración de las relaciones humanas efectivas y cotidianas. Virilio, por consiguiente, nos habla de la necesidad de recuperar urgentemente la ciudad física y real, el único lugar donde cabe la democracia, el ante todo, evoca la rematerialización del cuerpo y el mundo, y, así, la recuperación de la memoria añadiríamos.

En eso se basaría la conservación de lo que está casi perdido: el auténtico sentido de la comunidad, de la vecindad. Virilio, en definitiva, se sitúa en un punto equidistante del universalismo mundializador de un yo desfigurado, por una parte, y el nacionalismo excluyente de los demás por otra.

Su inquietud por la supresión de las fronteras no significa, antes al contrario, un rechazo a su apertura, a la posibilidad de abrir el pensamiento a otros modos de entender la realidad. Él sólo presiente en los límites y referentes geográficos las bases de la elaboración de identidades sólidas que nada tienen que ver con las nacionales.

Él únicamente propone *el cara a cara*⁹⁸ real desde un sentido de pertenencia nada excluyente ni segmentador. Un *cara a cara* real que configure la existencia desde una territorialidad que devuelva la geografía y la historia al hombre. Una actitud que ni tan siquiera parezca incompatible con el *desarraigo* emancipador de Gianni Vattimo⁹⁹. Mientras tanto, como señala Finkelkraut, la humanidad se pierde en ese estado angelical de ubicuidad e ingravidez que convierte “al hombre en turista de sí mismo y turista del otro.”¹⁰⁰

⁹⁷ HABERMAS, Jürgen (1968). *Ciencia y técnica como ideología*. Trad. Manuel Jiménez y Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 1994.

⁹⁸ LEVUNAS, Manuel “Totalidad e Infinito”. Ed Paidós, Argentina, 2003.

⁹⁹ VATTIMO, Gianni (1990). “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”. *En torno a la posmodernidad*. Josu Erdozain y Vicente Huici (ed.). Barcelona: Anthropos.

¹⁰⁰ FINKIELKRAUT, Alain (1996). *La humanidad perdida*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1998.

4. DISCONTINUIDAD DEL LENGUAJE:

4.1 TRANGRESION DEL LOGOS.

“Espacio de palabras sin lenguaje que dejan oír, a quien presta oído, un ruido sordo, un murmullo obstinado de un lenguaje que hablaría sin sujeto y sin interlocutor, replegado sobre sí mismo, anudado a la garganta y regresando al silencio del que nunca se deshizo”.

Michel Foucault

El diagnóstico de la actualidad, de cualquier actualidad, incluso de aquella que se dará, presenta una relación esencial con el límite.

Ese límite propone un esquema bipolar donde la razón, y todo lo que a ella le hacemos corresponder como el bien, lo lícito, la salud, lo que a su vez funda un terreno excluido en el que se acomodan las experiencias incómodas, extrañas e incluso insoportables el mal, lo ilícito, la enfermedad.

Todo lo que aparece bajo este signo del límite no es sino aquello que denominamos exterioridad, otredad de la razón y donde no parece extraño reconocer las experiencias del sueño, la locura, la trasgresión del Logos y la enfermedad.

La tarea del pensar y de re-pensar, si atiende a ese polo siempre excluido pero siempre presente, debe ser ya otra.

Pensar será un acto que tendrá que contar con modos nuevos donde la lógica y la razón resultan insuficientes. Sabemos ya que desde Nietzsche pensar no es sistematizar sino realizar la experiencia de los límites o de la alteridad. En esta línea, la obra de Foucault no es, según afirma Blanchot, una historia de la locura sino una historia de los límites, de los gestos que resultan excluidos socialmente y que configuran la pura exterioridad; historia que, según Derrida, pretende posibilitar la expresión de la palabra salvaje y abrupta del loco.

Reconocer nuestra plena pertenencia a esa extimidad, pertenencia que nos conduce irremediabilmente y con espanto, apartando los ojos, al que quiera y sepa oír, como diría Gadamer, a su encuentro. No han faltado voces, a partir del XIX que hayan hablado de la locura como de la verdad del hombre: en la locura (sistema de exclusión) se encuentra el otro extremo de nosotros mismos. En ella

nos ponemos a la escucha de voces que nos dicen desde lejos, y en mayor cercanía lo que somos, dice Foucault.

Y si, en un futuro, la relación con la locura resultara ser de tal modo que alcance la serenidad de lo positivo, siempre permanecerá la relación del hombre con el murmullo incesante de sus fantasmas, sus teratologías (encuentro con lo monstruoso de la mente) su imposible, su dolor sin cuerpo.

La preocupación de Foucault que toma vida en la Historia de la Locura tiene que ver con tres ámbitos: la descripción de las prácticas a través de las cuales la racionalidad se constituye en historia, el ser originario del lenguaje y la experiencia artística como experiencia de los límites.

El recorrido de la tarea historiográfica de Foucault hace corresponder cada época con un sistema de exclusión que en ningún caso contribuyen a un progreso. Sabido es que la Arqueología Foucaultiana se afana en la búsqueda de las condiciones en que surgen las formaciones discursivas liberándolas de cualquier referencia a la función de sujeto o de cualquier otra institución trascendental, alejándose de cualquier acercamiento a una interpretación continuista de la historia, algo parecido a lo que ocurre con el Nouveau Roman o con la escuela historiográfica de los Anales.

Alejándose de entender los acontecimientos al modo positivista, Foucault se acerca a Marx, Nietzsche y Freud para entender la realidad como una multiplicidad dispersa y discontinua sin posibilidad de sincronización. Esa realidad no es sino una experiencia que se organiza en un juego de identidad y diferencia, de lo mismo y de lo otro. El establecimiento de lo otro como parte íntima de lo mismo obliga a pensar de otro modo, a dialogar con lo exterior haciendo aparecer ese ejercicio de dejar hablar que es el pensamiento del afuera, la *pensée du dehors*.

El pensamiento ahora se abre a lo impensado, incluso a lo impensable, a la alteridad (al silencio, al inconsciente, a la sinrazón) pero desde la aceptación de la proliferación de las diferencias. Y este nuevo diálogo atenderá también inevitablemente a las manifestaciones de la experiencia de la alteridad que se dan dentro de la literatura o el arte (Hölderlin, Mallarmé, Klossowski, Robbe-Grillet). Foucault intenta encontrar el grado cero de la historia de la locura, es decir, la experiencia, el momento en el que sucede la partición, en el que aparece la curva por la que discurren separadamente la razón y la locura.

Lo interesante es encontrar el gesto, el gesto de corte, por el que se instaure esa partición que no es verdadera separación porque entre razón y locura se establecerá un continuo hablarse, un diálogo constante que gira tanto en torno a la separación que hace dudar de que esa separación se dé de modo efectivo. Y en ese hablarse es un decir poblado de modos extraños, de sintaxis rotas, balbuceantes que surgen inevitablemente o precisamente a causa del silencio que

se pretende imponer. La locura, región de murmullos, se hace sinónimo así de la ausencia de obra entendida como gesto que no posee estatuto en el orden del discurso, y se torna lo que es, locura, cuando se da una estructura de rechazo a ese murmullo el límite marca un lugar otro, un lugar para lo otro. La exclusión de ese se produce, con Althusser, como resultado de un acto de fuerza en el que intervienen prácticas sociales.

Lo otro que tanto nos molesta como nos reclama, en este caso lo otro entendido como locura, no ha sido siempre excluido del mismo modo. En la Edad Media la imagen era la de la Nave de los Locos (Nef des fous): la locura no se encierra; se envía a un viaje infinito sin puerto (EL Bosco, Durero o Bruegel), pero no cumple un papel social.

En la experiencia crítica, con Erasmo, se pretende una integración: la locura interesa, no en su modo abrupto sino domesticada, asimilada, conjurada, incautada. Durante mucho tiempo, lo que Foucault denomina la época del internamiento clásico, la palabra del loco quedó excluida del mismo modo que el loco mismo. Junto a él se recluirían manifestaciones que tendrían que ver con la blasfemia o la insensatez. La palabra del loco se mezclaba así con la del violento, el libertino o el irreverente produciéndose sobre ellas una prohibición, una represión que acabará con la reforma de Pinel. Considerar la locura como enfermedad permite rescatar al loco de la experiencia indiferenciada del Gran Encierro de momentos anteriores.

Con la psiquiatría se da un intento de inclusión de la diferencia. Ese intento normalizador se produce, no ya desde el ámbito legal sino desde el científico: la violencia legal se torna violencia científica. A partir del XIX ya no se busca el excluir sino el fijar los individuos a espacios fijos. Pero hay una modificación especialmente notable, que resultará acorde a un nuevo tratamiento de la locura donde Freud tiene mucho que decir. Porque entonces el lenguaje de la locura se mira de otro modo: ahora es una palabra que se repliega sobre sí misma: la palabra queda desdoblada en su interior, es un proceso eminentemente transgresivo que desgarrara toda frivolidad del lenguaje para adentrarse en una lógica de lo irracional. Es una liberación oscura y central de la palabra en el corazón de sí misma. En su juego, una palabra así es transgresora, dice Foucault.

Ese aspecto de la palabra de la sinrazón nos pertenece, nos corresponde y nos increpa a todos como humanos.

El lugar de donde emerge esa palabra se torna un lugar vacío que retiene y suspende el sentido para que algún otro, mucho más íntimo, se instale en él. Es por eso un vacío fecundo, al modo de la Mandorla de Celan o de Valente o del Tokonoma que refiere Tanizaki, del que habla Lezama Lima en uno de sus poemas. Y es en esa región pálida, en palabras de Foucault donde crece y a la vez a la que tiende un lenguaje otro que tiene la forma de la literatura.

Por ello literatura y locura se tienden las manos.

Foucault, en su preocupación por el lenguaje a-dialéctico, rastrea los avatares del lenguaje en Rousel y de Brisset. En la obra de Rousel el lenguaje se presenta como un juego que se constituye con sus propias leyes y donde cualquier lógica externa molesta. Las palabras se hablan entre ellas abandonando el referente. Es el amor de las palabras, como diría Jabès, su deseo, que las hace buscarse las unas a las otras ausentes de todo sentido externo. Es autoreferencial a la vez que apunta a ese lugar vacío y fértil. En Brisset se llega incluso al delirio lingüístico, al caos.

En su preocupación por el origen de las lenguas Brisset pretende encontrar un habla originariamente verdadera. Y la encuentra. La encuentra en un habla en el que lo arbitrario es la ley del mundo y donde los elementos más simples del lenguaje habitan relacionándose espontáneamente en una ciénaga primitiva. En el origen no hay sino delirio lingüístico.

Advierte Brisset que su obra no puede ser traducida, lo que no deja de resultar extraño en alguien que quiere encontrar la matriz común de las lenguas. Pero es que en el origen no era el latín sino que no había otra cosa que la lengua que hablamos pero en estado de juego, en el momento en que los sonidos ruedan y las palabras brincan apareciendo cada vez nuevas formas de descomposición y agrupamiento.

El origen además no habla de nada anterior; se suspende la ordenación cronológica de modo que ese estado primitivo de la lengua se hace presente en cada presente.

Mientras algunos trabajan en el camino de encontrar una lengua originaria caracterizada por la simplicidad y limitación de sus elementos, Brisset descubre en ese origen anacrónico un lenguaje ilimitado. Cada palabra actual, al descomponerse revela en su pasado un sinfín de relaciones y combinaciones arcaicas, de cercanías y alejamientos con los demás. Cada palabra conduce a las otras en ese juego ilimitado, amoroso y orgiástico. Por eso el análisis de cada palabra, lejos de comprimir la lengua, la hace estallar, la multiplica sin límites: repeticiones inestables, violencias y apetitos desencadenados, éste es el vértice de Brisset, el de la embriaguez y de la danza, el de la gesticulación orgiástica: punto de irrupción de la poesía y del tiempo abolido, repetido, afirma Foucault a propósito de Brisset.

Caos, bullicio, ruido, murmullo. El lenguaje originario que habla y dice a quien le preste oídos. Hablar de y desde ese sonido desestructurado es tal vez el ruido que Jabès dice deber acallar para comenzar a escribir, o la página en blanco de resonancias mallarmeanas, y al que nunca se acaba de corresponder al escribir. Pero la literatura, la poesía más esencialmente, diríamos con Gadamer entre

otros, acerca a esa región pálida; es el lugar más propicio, más aletheico, donde más plenamente se dice verdad. Es el lugar de la declaración, el lugar donde todo se expone. Cada palabra literaria es una trasgresión de esa página en blanco que se inscribe en ella para hacernos señas; y cada palabra, en ese grabarse en el cuerpo de la página, se gira hacia el lugar bullicioso y alterno exterior a la razón. De allí que en la paráfrasis de un texto de Maurice Blanchot, se irrumpa el propio decir de Michel Foucault como Discurso apelando al carácter transgresivo de la palabra el Logos:

“Allí donde las palabras parecen haber huido de las cosas y se nos presentan como algo “normal”, “natural”, “inmediato”... expresan la ficción del “mundo humano”, desprendiendo del ser; nos ofrecen más una ausencia que una presencia.

Las palabras ya no designan algo, no expresan a nadie, tienen su fin en sí mismas. Ya no es un “yo” quien habla, es el lenguaje quien se habla, el lenguaje como obra, y como obra del lenguaje. Signo derruido como signo. Huellas de huellas... sin presencia. Huellas que instauran –sin origen- el juego de las diferencias y de la diferencia. Es el tiempo de la desposesión. Y de empezar una escritura que, sin embargo, ya viene escribiéndose.

No pensamos, somos pensados por el pensamiento. Somos pensamientos sin nadie que los piense: somos signos. No hay comienzo ni final, no hay ninguna manera de ganar o perder.

¿Cómo dar con la presencia de un sentido? ¿En qué lugar? ¿Es la desconstrucción del sentido, la desconstrucción del sistema?...

La irrupción es del “yo hablo” que deja surgir su emplazamiento vacío. Lejos así del yo pienso...

¿Cómo leer la ausencia del libro? “.

En este clima y este contexto ha de encuadrarse ese camino que en Foucault ha sido acotado por algunos como una empresa “*de la literatura a la literatura*”, en un proceso definido y cruzado por unos nombres (Claude Ollier, Roger Laporte, Jules Verne, Raymond Roussel, Roland Barthes, Maurice Blanchot, Gustave Flaubert, Émile Artaud, Georges Bataille, Pierre Klossovski, Franz Kafka, el Marqués de Sade, Robbe-Grillet, Stéphane Mallarmé, Jorge Luis Borges, Friedrich Hölderlin...), en una lista sin “orden” ni “prioridades”, sin “autores” ni “obras”.

Todo ello marcado por la pérdida, a partir del siglo XVII, del ser del lenguaje en su enigmaticidad, en su uniformidad con las cosas. Sólo el abandono de su evolución “significativa”, a fin de reintegrarlo en su puesto en el mundo para que logre ser una entidad entre otras, podrá recuperar el espacio perdido. La expectativa se abre con el umbral de existencia de lo que rigurosamente puede denominarse “literatura”. Foucault lo sitúa a finales del siglo XVIII, “cuando aparece un lenguaje que consume en su relámpago todo otro lenguaje, haciendo nacer una figura oscura pero denominadora en la que juegan la muerte, el espejo, la imagen, el

cabrilleo al infinito de las palabras”.¹⁰¹ Dicha expectativa coincide, aproximadamente, con el momento en el que “el lenguaje ha llegado a ser lo que es ahora para nosotros, es decir, literatura”.¹⁰²

Ello no expresa sino la grieta en la que se suspenden preocupaciones que posibilitan la confección de listas heterogéneas acogedoras de diversos campos. Nos situamos sencillamente ante una cierta incapacidad y desprotección del lenguaje para mantener cierto tipo de figuras y permanecer en ellas, con la consiguiente seducción de “ceder la palabra” a sus formas extremas, encuadradas en el marco señalado por los nombres dados.

Ante esta impotencia, tal vez no queda sino “reconocer un día la soberanía de esas experiencias, y tratar de acogerlas: no se trataría de liberar su verdad pretensión irrisoria, a propósito de esas palabras que son para nosotros límites, sino de, al fin, liberar a partir de ellas nuestro lenguaje. Sería suficiente hoy con preguntarnos cuál es ese lenguaje no discursivo que se obstina y se rompe desde hace dos siglos en nuestra cultura, de donde proviene ese lenguaje que no es acabado, ni sin lugar a dudas dueño de sí”.¹⁰³

El filósofo queda envuelto por el hecho de no habitar la totalidad de su lenguaje como un dios secreto y todo parlante *parletre* es decir hablante ser. Descubre que hay, a su lado, un lenguaje que habla y del que no es dueño, y sobre todo que incluso él en el momento de hacerlo no se halla siempre en el interior de su lenguaje de la misma manera expresión de su escisión.

Nos topamos de este modo con el límite de dicho lenguaje que designa su “línea de espuma”, dada la imposibilidad de añadirle impunemente la palabra que sobrepasara todas las palabras colocándose en las fronteras de todo lo decible. Se dibuja así una experiencia singular: la de la trasgresión, como gesto que concierne a ese límite.

No quedan, por tanto, las puertas cerradas a todo lenguaje. De ahí que ante el interrogante de si sería una gran ayuda señalar, por analogía, que habría de encontrarse para lo negativo un lenguaje que sería lo que la dialéctica ha sido para la contradicción, Foucault estima que “es mejor, sin duda, intentar hablar de esta experiencia y hacerla hablar en el vacío mismo del desfallecimiento de su lenguaje, allí donde precisamente las palabras le faltan, donde el sujeto que habla

¹⁰¹ Foucault, Michel, “Le langage à l’infini”, *Tel Quel*, 15, otoño (1963), 52.

¹⁰² *Ibid.*; 48.

¹⁰³ Foucault, M., “Preface á la transgression” (en hommage á Georges Bataille), *Critique*, 195-196, agosto-septiembre (1963), 758.

viene a desvanecerse”.¹⁰⁴ De este modo no sólo no se muere y se pierde el lenguaje sino que, por el contrario, se introduce la experiencia filosófica en él y a través de este movimiento se dice lo que no puede ser dicho: así se da la experiencia del límite. “Quizás la filosofía contemporánea ha inaugurado, descubriendo la posibilidad de una afirmación no positiva, una dislocación cuyo único equivalente se encontraría en la distinción hecha por Kant del “*nihil negativum*” y del “*nihil privativum*”, distinción que como se sabe abre el camino del pensamiento crítico. Esta filosofía de la afirmación no positiva, es decir, de experiencia del límite, es, la que Blanchot ha definido mediante el principio de contestación. No se trata allí de una negación generalizada sino de una afirmación que no afirma nada: en plena ruptura de transitividad.

La contestación no es el esfuerzo del pensamiento para negar existencias o valores, sino el gesto que reconduce a cada una de ellas a sus límites, y mediante ello al límite en que se cumple la decisión ontológica; contestar es ir hasta el corazón vacío donde el ser alcanza su límite y donde el límite define al ser.”¹⁰⁵

Es esta perspectiva precisamente en la que Foucault llega a hablar, a partir de los fenómenos de autopresentación del lenguaje, de una “ontología de la literatura”, dada la presencia repetida de la palabra en la escritura, lo que confiere a una obra un estatuto ontológico.¹⁰⁶ Se trata de lograr, en concreto, una perspectiva inédita de lo real mediante un nuevo ejercicio de descripción, ahora minuciosa, objetiva y cosista “La “descripción” aquí no es reproducción sino más bien desciframiento: empresa meticulosa para desenmascarar esa maraña de lenguajes diversos que son las cosas, para reponer cada una en su lugar natural y hacer del libro el emplazamiento blanco donde todas, tras descripción, puedan reencontrar un espacio universal de inscripción. Y está sin duda ahí el ser del libro, el objeto y lugar de la literatura.”¹⁰⁷

Es en el espacio donde el lenguaje se despliega y desliza sobre sí mismo, donde determina sus elecciones y dibuja sus figuras y traslaciones, aquello en lo que nos es dado y viene hasta nosotros, lo que hace que hable. Ya no es, como para Blanchot, “escribir para no morir”. Es el “hablar para no morir”. Sigue habiendo, con todo, una instancia, no sólo al espacio, sino asimismo al lugar.

“Hoy el espacio del lenguaje no es definido por la Retórica, sino por la Biblioteca, mediante el parapeto al infinito de los lenguajes fragmentarios.”¹⁰⁸ Se recobra así,

¹⁰⁴ *Ibid.*, 759.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 756.

¹⁰⁶ Cfr. Foucault, M., “Le langage á l’infini”, a.c., 46

¹⁰⁷ Foucault, M., “Le langage de l’espace”, *Critique*, 203, abril (1964), 382.

¹⁰⁸ Foucault, M., “Le langage á l’infini”, a.c., 44.

inesperada y materialmente, el punto ciego del que nos vienen las cosas y las palabras en el momento en el que van a su lugar de reencuentro.

El lenguaje queda, de este modo, “cosificado”, mientras las cosas son, de nuevo, texto. “se trata, por transmutación (y no sólo por transformación), de hacer aparecer un nuevo estado filosófico de la materia del lenguaje; este estado insólito, este metal incandescente fuera del origen y de la comunicación es entonces “parte del” lenguaje y no “un” lenguaje, aunque fuese excéntrico, doblado, ironizado.”¹⁰⁹ Lejos, pues, de toda mística del texto. “Por el contrario, todo el esfuerzo consiste en materializar el placer del texto; en hacer de él un objeto de placer como cualquier otro.”¹¹⁰

La experiencia del límite y el permanecer en él sin defraudar y abandonar el lenguaje la trasgresión no es, por tanto, un proceso de espiritualización interiorizante que conduzca a un éxtasis silencioso ante lo inexpresable. “De hecho, el acontecimiento que hace nacer lo que en sentido estricto se entiende por “literatura” no es del orden de la interiorización más que para una mirada superficial; se trata más bien de un paso al “exterior”: el lenguaje escapa... a la dinastía de la representación.”¹¹¹

El acceso a la epidermis supone la posición en el ámbito en el que lo que se dice queda como dicho, con una contundencia y persistencia tales que incluso lo no dicho se hace patente en ese decir. Se trata de lo que Barthes ha calificado como “el paraíso de las palabras”: todos los significantes están allí pero ninguno alcanza su finalidad (una suerte de franciscanismo convoca a todas las palabras a hacerse patentes, darse prisa y volver a irse inmediatamente).¹¹²

Sería erróneo, con todo, considerar que se trata de interiorizar lo exterior, de reconducirlo al interior. No es cuestión de buscar una confirmación, sino una extremidad. De ahí que ante un lenguaje, como forma siempre fracasada de ese exterior, no cabe sino reconocer que expresar los límites, “negar su propio discurso... es dejarlo allí donde está”.¹¹³ Afirmación literaria ontológicamente literaria decisiva en los planteamientos posteriores de Foucault.

¹⁰⁹ Barthes, Roland, *Le plaisir du texte*, París, Seuil, 1973 (trad. Cast.: Madrid, Siglo XXI, 1974, 85 pp., p. 43).

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 75.

¹¹¹ Foucault, M., “La Pensée du dehors”, en “Á Maurice Blanchot”, *Critique*, 229, junio (1966), 524.

¹¹² Barthes, R., *el placer del texto*, o.c, cfr. Pp. 15-16.

¹¹³ Foucault, M., “La Pensée du dehors”, a.c., 528.

Con ello, la trasgresión del lenguaje, al asomarse a su otro lado, más allá, se encuentra finalmente con el lenguaje mismo.

“En el momento en que se anuncia solemnemente desde el inicio que estaban allí la historia, los días y las cosas, de “una” vez, su fiesta única se promete a media voz que el vuelo del lenguaje, atravesando el límite, se encontrará de ese otro lado que es él mismo.”¹¹⁴

Esta experiencia marca el carácter esencial y maravillosamente pobre de Raymond Roussel con el que logra el efecto de la radical profundidad que sólo se vive en la superficie.¹¹⁵ Su lenguaje “se opone –por el sentido de sus flechas más que por la materia con la cual está hecho- a la palabra iniciática.

Este lenguaje no está construido sobre la certeza de que existe un secreto, un solo, y es sabiamente silencioso: este lenguaje brilla con la incertidumbre radiante, puramente de superficie, y que cubre una especie de vacío central; imposibilidad de decir, si hay un secreto, ninguno o varios, y cuáles son”.¹¹⁶

Lejos, pues, de toda vacua profundidad, la oferta será la de mantenerse a nivel de esa superficie, dejarla donde está, pensarla, leerla y decirla como lenguaje, afrontar los límites y las divergencias, sin huir. “Las “maquinarias” de Roussel no fabrican el ser: mantienen las cosas en el ser. Su papel es el de hacer permanecer.”¹¹⁷

Se trata de una actividad. Hacerse cargo es aquí una insistencia. Sostener impide cualquier reposo. En definitiva, sólo una adecuada consideración de las cosas atiende a lo que son.

Ello no significa una ingenua adoración de lo dado a través de un positivismo desesperado. La “literatura” no cierra ahora, aquí y así, la cuestión: por el contrario, posibilita un proceso abierto. Ya en el siglo XIX a la pregunta de Nietzsche: “¿Quién habla?”, contestaba Mallarmé: “La palabra”.

¹¹⁴ Foucault, M., “La métamorphose et le la byrinthe”, *La Nouvelle Revue Francaise*, 124, Primero de Abril (1933), 638.

¹¹⁵ Es interesante al respecto recordar el excelente estudio de Hegel sobre “lo interior” en la *Fenomenología de espíritu*, 2.º reimp., México, FCE, 1973, 484 PP., CFR. PP. 88 SS.

¹¹⁶ Foucault, M., *Raimond Roussel*, París, Gallimard, 1963, p. 19 (trad. Cast. : Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, p. 20).

¹¹⁷ Foucault, M., “La métamorphose et le la byrinthe”, a.c., 638.

Podría ocurrir que todas esas preguntas se planten hoy en la distancia jamás llenada entre la pregunta de Nietzsche y la respuesta que le día Mallarme”.¹¹⁸
Ya no hay esa palabra primera absolutamente inicia que fundamente y limite el movimiento infinito del discurso.

A partir del siglo XIX, la literatura vuelva a sacar a la luz el lenguaje en su ser. Esta posición difícil pero privilegiada ante lo real posibilita en que en adelante el lenguaje crezca sin punto de partida, sin término y sin promesa.

El restablecimiento de este ámbito es por ahora la invitación a persistir en esa carencia de suelo que ofrece el *logós* las palabras, donde la justicia es una proposición a habitar este abismo, como única posibilidad de ver convenientemente. Solo esta carencia puede poner las cosas en su sitio mostrando propiamente aquello que son: se abren en su finitud luciendo unos perfiles que pueden ser ahora considerados justamente.

La invitación es así a “ estar -en casa” como espacio que marca y otorga de modo intacto las cosas y en que esa medida subraya hasta que punto los límites no aguardan un presunto final ni ofrecen la supuesta referencia de un origen, sino que sostienen y dominan todo el lenguaje, habitando sus intersticios mas epidérmicos.

No va el pensamiento más allá del lenguaje, pero es precisamente a su nivel como texto donde encuentra la posibilidad de transgredirlo, ello exige una serie de transformaciones a ese mismo nivel y en ese momento la transgresión será más bien una fidelidad.

En este sentido, camina hacia lo impensado que es la apertura misma del pensamiento, un camino “sin término ni promesas”. Se tratara de un pensar no “verdadero”, sino “justo” pensar justamente lo que ha de pensarse, lo que puede pensarse, mantener el pensamiento a una distancia adecuada respecto a lo impensado. Hacerlo venir mediante un proceso regular y posibilitar su emergencia. “no puede pensarse, reconocerse y prestarle palabras sino una vez que ha venido el día plenamente y la noche a retornado a su incertidumbre. De manera que no podemos pensar más que esta disposición, no pensamos todavía”.¹¹⁹

¹¹⁸ Foucault, M., *les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 317 (trad. Cast: 9. ° ed., México, Siglo XXI, 1978, 375 pp., pp.297-298).

¹¹⁹ Foucault, M., “Guetter le jour qui vient”, *La Nouvelle Revue Francaise*, 130, 1 de octubre (1963) 711.

4.2 ENTRE EL CIERRE DEL UNIVERSO DEL DISCURSO Y EL ORDEN DEL DISCURSO, UN ACERCAMIENTO CON EXTRAÑEZA HACIA LA EXÉGESIS DEL HOMBRE MÁQUINA DE LA METTRIE.

Si todo se explica por lo que la anatomía y la fisiología me descubren en la médula, ¡qué necesidad tengo de forjar un ser ideal!

¡Qué fugaz es la vida! Las formas de los cuerpos brillan, al igual que se cantan sonatas. El hombre y la rosa aparecen por la mañana y por la noche se desvanecen. Todo se sucede, todo desaparece y nada perece.

La Mettrie: Sistema de Epicuro (L)

Al apreciar la distinción estructura-superestructura establecida entre el pensamiento unidimensional y su relación con el lenguaje. Marcuse señala que en este lenguaje, el actual y occidental, se aprecia con gran facilidad el contraste entre un pensamiento dialéctico, bidimensional por un lado, y una conducta tecnológica, o hábitos de pensamientos sociales, por el otro.

Por hábito de pensamiento se entiende que es una manera de entender las circunstancias de forma tal que la tensión entre apariencia y realidad, entre hecho y factor que lo provoca desaparece.

Este borramiento de la tensión, de la dialéctica, influye en el lenguaje despojándolo de su carácter de mediador, carácter central de la etapa de proceso cognoscitivo, es decir que sin la mediación que es capaz de lograr el lenguaje se unifican razón y hecho, verdad y verdad establecida, esencia y existencia, la cosa y su función.

Ante esta funcionalización del lenguaje, priman los elementos mágicos, autoritarios y rituales, que así recubren el idioma. Vale aquí hacer una pequeña aclaración. Este lenguaje que se ha marcado como no dialéctico, no mediador, como un espacio donde no hay tensión entre apariencia y realidad, es el lenguaje dominante, el que se impone. No obstante Marcuse remarca que en algún punto hay un sector que desacata este imperativo de lenguaje fusionado. Ese sector expresa su exigencia mediante el material lingüístico, es decir que el lenguaje popular desafía el idioma oficial, ya sea deformando las construcciones lingüísticas o creando neologismos. Si Marcuse hubiera vivido en Colombia No hubiera dudado en remarcar el lenguaje lunfardo del paisa como "subversivo".

La fusión de la cosa y su función es propia del razonamiento tecnológico, y este genera lo que se denomina funcionalización del idioma. Tal funcionalización se ve necesitada de hacer una reducción de sentido, que no será sin connotación política. Pues la función se cierra sobre si misma y cierra el significado, excluyendo otras formas de funcionar. De esta manera el sustantivo gobierna la oración de forma autoritaria y totalitaria, y así exige ser aceptado. Todo esto hace que el lenguaje no avance hacia una diferencia cualitativa, debido a que el concepto, queda ritualizado, congelado, y por lo tanto inmune a la contradicción.

Podríamos decir que el lenguaje unidimensional se vacuna contra la contradicción. Con esto queremos decir que si una vacuna consiste, y que por cierto- me perdonen los médicos-, en introducir un organismo determinado una cantidad mínima de agentes patógenos para que este organismo genere luego los anticuerpos ante esa determinada enfermedad, la inmunidad a la contradicción del lenguaje consiste en reconciliar los opuestos.

Al mostrar las contradicciones como clave de la verdad el discurso se cierra ante cualquier otro que no se desarrolle en los términos del discurso dominante. De esta manera se hace imposible discutir un discurso, no se lo puede contradecir porque la contradicción esta dentro de este discurso al servicio del canon que legitima que es centro y que es periferia, esto se conoce desde el psicoanálisis como discurso del amo quien nos hace hablar en tercera persona despojando la conciencia personal. Este lenguaje unificado es de una inmediatez que impide el pensamiento conceptual, o sea el pensamiento en si, ya que el concepto no identifica la cosa y su función, el concepto trasciende, distingue lo que la cosa es de las funciones contingentes de la cosa en la realidad establecida. Distinciones que son negadas por las tendencias dominantes del habla. Ante ello podemos destacar que el lenguaje funcionalizado además de ser anti-dialéctico y anti-crítico, es netamente anti-histórico, debido a que una mirada historica-revisionista puede dar lugar a muchos descubrimientos que podrían llegar a actuar como agentes modificadores del orden establecido.

El recuerdo puede darle al lenguaje una disociación de los hechos, y este proceso no sería sino otro modo de mediación, que rompería la omnipotencia de los hechos dados. Sintetizando. Lo que entendemos desde el planteo de Marcuse es que hay en la sociedad capitalista un conjunto de individuos que marcan las líneas de conducta y otro conjunto que se ve influenciado por esos imperativos. Quienes tienen el dominio lo quieren mantener y una de las maneras que hace perdurar el *status quo*, es la que analizamos aquí. El pensamiento humano tiene la capacidad de trascender, de buscar formas posibles, de disociarse, de abstraerse, dialéctizar, criticar y transformar.

Estas capacidad/es son coartadas por el lenguaje científico o tecnológico. Si el pensamiento es bidimensional, es decir, lo que es y lo que podría ser; la sociedad lo modifica cercenándole una de sus capacidades (lo que podría ser). El autor

piensa que la realidad (social) es una posibilidad, es decir que se estructura de una determinada manera, pero bien podría ser de cualquier otra. Entonces, esta realidad establecida es sostenida por una relación de intereses propios, de quienes se benefician con dicho orden de cosas. Aquí se aprecia la connotación política de la reducción del lenguaje, pues la "despotencialización" del lenguaje colabora con el mantenimiento del orden establecido. Se entiende que la sociedad al estructurar una forma de lenguaje sin dialéctica, acrítico y funcional, estructura de manera similar el pensamiento del hombre. Esta forma de ver las cosas, de pensarlas como aparecen y tomarlas así por realidad es lo que destaca el pensamiento unidimensional (no abstracto). Dice Marcuse que el lenguaje cerrado no demuestra ni explica, comunica órdenes, fallas, decisiones. No busca trascender, no busca la verdad y la mentira, sino que las establece e impone.

El nuevo recurso del lenguaje mágico ritual consiste más bien en que la gente no lo cree, o no le importa y, sin embargo, actúa conforme a él. Reduciendo la tensión entre pensamiento y realidad, es decir reduciendo la capacidad de transformación de lo real, esta sociedad puede asegurarse su futuro por mucho tiempo.

Necesariamente debemos relacionar la historia, y el conocimiento en general, con el papel que desempeña el discurso en su propia conformación. Frente a la discontinuidad que presenta la realidad, el discurso plantea una articulación que se introduce desde el exterior.

El discurso, tanto del sociólogo, del historiador o cualquiera de los científicos, es una creación de los mismos, elaborada tanto partir de un contexto exterior que define su entorno, como también de su historia interior.

Esas "historias" lo llevan a escuchar determinadas voces y a silenciar otras; a emplear determinadas construcciones, determinados esquemas, presentes en su mente más allá de su propia conciencia, en este punto hay una confluencia general con el planteo de Khun y su teoría de los paradigmas.

Pero Foucault intenta ir más lejos que aquel. No se limita a considerar el pensamiento y el conocimiento como dependiente del paradigma dominante, sino que la propia realidad es generada por aquel. Es importante su afirmación de que el propio cuerpo no es sino el resultado de las huellas de la historia. Desde el elemento fisiológico hasta la elaboración más sofisticada todo queda comprendido en ese marco. Huellas que no son el resultado de un impacto unidireccional, sino fruto de la lucha que desarrolla el individuo.

Lo que nos alimenta, los hábitos de sueño, el ocio, la forma en que organizamos nuestra vida cotidiana, todo ello impacta sobre nuestra capacidad de construir la realidad. Esto que lo ve claramente el saber popular se "extraña" de sí mismo en los planos académicos. En estos últimos la realidad se vive a partir de una meta,

realidad elaborada y sostenida a partir de un determinado discurso que tiene la capacidad de auto legitimación.

Dicho discurso es resultado de su propia descripción ya sea con vuelo de águila o a través de ese sistemático acallamiento voces a que hacíamos referencia anteriormente. Podemos señalar como ejemplo del silenciamiento de voces la ausencia de la mujer en la historia.

Si recordamos los textos tradicionales en los que nos formamos cada uno de nosotros, encontramos que despliegan una historia de hombres con total ausencia de la mujer. ¿La mujer se limitó exclusivamente a la reproducción? ¿Incidió en los diferentes procesos?.

Esas son preguntas que no son respondidas por los textos aludidos, elaborados en consonancia con determinado discurso.

Foucault resalta así el rol articulador que ejerce las formulaciones discursivas. Ellas deben ser consideradas elaboraciones de segundo nivel ya que están preexistentes en las redes de poder en que se mueve. Más allá de que estén generadas en experiencias de laboratorio, ajustadas a todas las reglas positivas, la visión estará mediando por un sistema preestablecido. El resultado final también estará sometido a la necesidad de respetar una jerarquización y en general una estructuración previa. Tomando en cuenta esto es que se puede comprender la postura foucaultiana respecto a que el discurso es el que conforma el objeto y posibilita su emergencia en determinado contexto.

Cuando se genera una ruptura, tal el caso de Giordano Bruno, Galileo, o del propio Mendel, o la lucha más cercana en el tiempo de Teyllard de Chardín, se debe enfrentar los mecanismos de poder que se sustentan y sirven de esas estructuras. Modernamente el destino no está marcado por la hoguera de la Inquisición, pero se han ideado otros instrumentos, más sutil de sanción y silenciamiento.

Sólo cuando se aceptan los axiomas extracientíficos es posible hablar genéricamente de familia, locura, sociedad o cualquiera de los conceptos que podamos elegir. Sólo cuando se aceptan esos axiomas se puede ingresar al universo del "saber" y legitimarse con el mismo. Cada "familia conceptual" en coordenadas precisas espacio – temporales, es una realidad singular. Cuando seleccionamos, en el marco del axioma, determinados elementos dejamos en las sombras otros, podemos trazar una línea continua de evolución. Sobre esa línea se levanta posteriormente una teoría interpretativa que se articula con determinados códigos y formas. Cuando nos enfrentamos a tal resultado, estamos frente a una meta-teoría, a una "máscara" que distorsiona nuestra identidad y nuestra capacidad de comprender.

El discurso en tanto que articulador y vehículo de las relaciones de poder debe ser desmontado por aquel que aspira a cambiar la relación existente. Mientras este hecho no se verifique es imposible hablar de sustitución o anulación de una determinada forma de poder.

Cuando el preso comienza a expresar su sentir sobre la prisión, cuando progresivamente va articulando una determinada visión del universo carcelario, en esa medida está ideando un contra discurso capaz de entrar a disputarle el terreno al hegemónico.

Esta postura tiene dos consecuencias inmediatas.

En primer lugar, el problema de la superación de formas de poder se instala en el plano individual y no en el colectivo. A este sólo se llegará cuando un conjunto de soluciones individuales se acumulen, creen una nueva unidad signíca y procedan a ocupar la posición hegemónica. Cabe señalar que Foucault no desarrolló la manera en que se pasa de lo individual a lo colectivo.

En segundo lugar, el escenario donde en la sociedad moderna se define el poder es el correspondiente a la creación discursivo-signíca. Dado que este es condición sine qua non para que el mismo alcance los niveles de la cultura, entendida como forma de vida, el que ejerza hegemonía en este terreno dispondrá del poder de imponerlo a los demás, cuando tratemos el problema de la escuela este aspecto resultará claro.

En efecto la educación en general y la escuela en particular, al manejar determinados códigos, propician la reproducción de un determinado discurso que en definitiva reproduce relaciones de poder intrínsecas. Pero esto en relación al denominador común a los diversos opúsculos de La Mettrie consiste en propugnar una ética sin raíz metafísica. Pretende pensar la ética del materialismo situándola más allá de cualquier concepto de "naturaleza" (biológica, física...) o de "ley natural", puesto que:

"la ley natural no es más que un sentimiento íntimo el cual pertenece también a la imaginación, como todos los demás entre los que se incluye el pensamiento"¹²⁰.

De hecho, todo su trabajo como médico-filósofo fue un esfuerzo por evitar la confusión de lo "natural" con ningún artificio de la razón o -peor todavía- confundirlo "al modo ridículo de los teólogos" con la fe o con el poder político. Lo "natural", simplemente, no existe. Asumir eso significa ser materialista y "*esprit fort*".

¹²⁰ La Mettrie "Hombre Máquina", en Obra Filosófica, Madrid, 1983, p. 231.

Si la ley natural es un sentimiento íntimo, es decir, no constituye una unidad trascendente, entonces el alma tampoco consiste en una entidad situada más allá del cuerpo: el alma es sólo una modificación del instinto. El materialismo filosófico empieza, estrictamente, en esta afirmación. Posteriormente; Diderot elaborará una versión más consistente del materialismo ilustrado (con una componente bióloga más que obvia). Pero cuando la mayoría de filósofos enciclopedistas todavía profesaban un deísmo ambiguo, La Mettrie diseñaba ya un materialismo consistente, aunque problemático en su fundamentación.

La Mettrie, en lo personal era poco más que un moralista epicúreo, tocado de humorista filosófico (con un sentido del humor peculiar que le llevaba a dedicar su "Hombre Máquina" materialista al médico espiritualista Heller (1708-1777) llamándole además, sin rebozo: "doble hijo de Apolo, suizo ilustre, Fracástoro moderno").

Cualquier lectura de su obra debe ser retrospectiva, situándolo más en el ámbito de los precursores que en el de las grandes realizaciones; con un mínimo conocimiento del pensamiento ilustrado es difícil considerarlo un autor de primera línea. Pero en la genealogía del materialismo su propuesta médica ocupa un papel significativo. Una teoría no-esencialista de la realidad, reconoce en La Mettrie no sólo al precursor de Diderot (el materialista más consecuente del período) sino al "eslabón perdido" entre el epicureísmo, el mecanicismo cartesiano y la revolución científico técnica.

Para entender el problema del "Hombre Máquina" resulta imprescindible situarse en el contexto de la tradición mecanicista occidental, cuyo origen último remonta a Grecia y al pensamiento hebreo en una tradición más o menos cabalística- que, por su misma complejidad, resulta difícil valorar en conjunto.

El problema del Hombre Máquina había sido ya una cuestión discutida por los medievales. No representa, por lo tanto, al menos en principio, ningún símbolo de modernidad. Olvidar eso conduce directamente al anacronismo histórico. Lo que se discute en el texto de La Mettrie no es innovador, ni por su vocabulario, ni por su orientación (epicúrea, en lo fundamental).

El "Hombre Máquina" de La Mettrie debería situarse en el contexto histórico de un conflicto de intereses y de mentalidades muy concreto (el que enfrentaba a médicos y cirujanos en el XVIII) y también en el marco un debate entre las dos ramas básicas del materialismo ilustrado: la mecanicista y la bióloga. La Mettrie no fue, ni mucho menos, un autor de primera línea en ninguno de ambos bandos. Diderot como materialista bióloga resulta infinitamente más elaborado en sus hipótesis, en la medida que conoce bien la tradición filosófica. Y D'Holbach o Helvetius son mecanicistas más depurados, además de conocer mejor el mundo religioso tradicional.

La Mettrie, en cambio, tiene a su favor que resulta fácil de leer, enlaza más con la tradición de los moralistas del barroco (por mucho que lo disimule con un barniz de ciencia) y permite esquematismos que si no explican su obra y más bien lo malinterpretan- en cambio dan una coartada a supuestos intérpretes retrospectivos de la modernidad, tipo Foucault.

Lo primero que debiera saber un lector del "Hombre Máquina" es que, por mucho que lo diga Foucault en "Vigilar y castigar", La Mettrie no tiene nada que ver con ninguna intención de disciplinar el cuerpo, ni con ninguna supuesta "docilidad" que pueda unir: "el cuerpo manipulable al cuerpo analizable". La tradición mecanicista era, exacta y precisamente, lo contrario a una tradición disciplinar.

Y si a Federico de Prusia (y a Luís XIV) le gustaban los autómatas, eso no tiene nada que ver con el hecho de que también les gustasen los ejércitos. Ocurría -y ocurre- algo mucho más simple: los autómatas eran fascinantes y "modernos", pero no en la medida en que representaban el orden, sino -justamente por lo contrario- por añadir un poco de fantasía a la vida. Un autómata implica un tipo de causalidad que, en rigor, no puede ser explicado por la tradición aristotélica y, en tal sentido, significa un desafío a la filosofía tradicional.

El mecanicismo del XVIII se orienta hacia el placer, hacia la liberación del cuerpo y hacia la crítica religiosa. Sólo mucho más tarde (a inicios del siglo XIX) las fábricas modernas, retomando el modelo del monasterio, con sus horas medidas estrictamente por la campana, y con sus mecanismos de encierro, dieron con una versión peculiar (industrialista) del mecanicismo, absolutamente lejana a la que movió a los ilustrados que, por su parte, optaban por la libertad y el epicureísmo. Si conviene entender el contexto del mecanismo, es para evitar una comprensión sesgada de lo que en La Mettrie y, en general, en la Ilustración pueda haber de trasgresión.

Según Yurij Castelfranchi y Oliviero Stock, en Máquinas como nosotros. El desafío de la inteligencia artificial, el planteamiento de la cuestión de los autómatas arrancarían de los mitos clásicos, concretamente de Pigmalión (que habiendo esculpido la estatua de una mujer bellísima, se enamoró de ella), y de Efesto, el dios del fuego, herrero y artesano, en cuya casa las mesas de tres patas caminaban solas para situarse donde más convenía a los huéspedes, y esclavas de oro macizo escanciaban el vino. Pero la sociedad griega, en lo fundamental, era naturalista y detestaba lo mecánico, considerado como contrario al orden natural de las cosas.

En la época medieval, sin embargo, las leyendas sobre autómatas fueron muy populares, por lo menos desde el siglo XIII. La historia de "la cabeza de latón parlante", donde se atribuye un papel central a Roger Bacon (1214 -1294) es especialmente significativa, y digna de ser narrada. Se cuenta que para defender el territorio inglés, dos monjes franciscanos, Bungley y Bacon, idearon una

inmensa muralla de latón que rodease las fronteras del reino. Pero para calcular el perímetro, ambos trabajaron durante siete años en la construcción de una cabeza mecánica capaz de calcular las diversas operaciones matemáticas necesarias. Sin embargo, al final, la cabeza mecánica se negaba a hablar. Así que los monjes se vieron obligados a hacer un conjuro. Invocado el espíritu de la cabeza, éste respondió: "Esperad y estad preparados para cuando la cabeza hable".

Bugley y Bacon se sentaron frente al artefacto durante tres semanas a la espera de que el cerebro mecánico se activase. Pero la cabeza seguía muda. Así que decidieron concederse una noche de descanso. En cuanto se durmieron la cabeza habló para decir: "Es el momento". Sin embargo el fraile de guardia creyó que la frase era demasiado banal para despertarles. Media hora más tarde, la cabeza repitió: "Es el momento". Tampoco el guardián le prestó atención. Y cuando pasó otra media hora, la cabeza pronunció sus últimas palabras: "El momento ya pasó", para explotar finalmente en mil pedazos.

Según otras leyendas, también Alberto Magno (1206-1280), maestro de Santo Tomás de Aquino, fabricó un autómata metálico. Y se dice que Johann Müller, llamado "Regiomontano" (1436-1476), creó en Nüremberg un águila artificial que voló para saludar al emperador Maximiliano y posarse luego en la muralla de la ciudad. También Leonardo da Vinci habría construido, en 1499, un león mecánico en honor de Luis XII de Francia. Cuando el rey entró en Milán el león avanzó hacia él, abrió su tórax con una de sus garras y mostró en el pecho la flor de lis francesa.

En el siglo XVI, el médico alemán Paracelso (1493-1541) dejó una fórmula para crear una criatura minúscula, el "humunculus", a partir del semen podrido durante cuarenta días en un alambique. Paracelso tenía una divisa que constituye un clásico del pensamiento individualista: "Alterius non sit, qui suus esse potest" ,no sea otro, quien puede ser sí mismo. No debiera olvidarse ese individualismo paracelsiano a la hora de entender el origen del Hombre Máquina en relación a la idea de autonomía racional y no a la de la servidumbre que hoy se asocia a veces con frivolidad a lo mecánico.

En cuanto al elemento judío, hay algo de inquietante en la tradición mecánica, que remite al nombre del mítico "Golem", monstruo que construyó el rabino Judah Loew ben Bezabel, de Praga (1525-1609) amigo, según la tradición, de Tycho Brahe y de Kepler. El Golem es una figura de hombre mecánico que lleva inscrita en la frente la palabra "emet" cuyo significado es "verdad". Así "Elohim emet" se traduce por: "Dios es verdad". Pero si se borra la primera letra aparece la palabra "met" [muerte] por lo que surge un inquietante "Elohim met" "Dios está muerto". La idea es, obviamente, que lo mecánico es la muerte. Pero, pensando un poco más, algunos han intuido una idea de nihilismo profundo: lo mecánico estaría así destinado a matar a Dios.

Los antecedentes hasta aquí mencionados debieran ser suficientes como para hacer patente que El Hombre Máquina no es el principio de una antropología de la modernidad, como erróneamente pretendió Foucault, sino la continuación en un contexto materialista de un ideal mucho más antiguo.

El mecanicismo de La Mettrie tiene que ver, también, con el modelo cartesiano, pero no es tampoco una consecuencia directa del modelo racionalista, en la medida que Descartes estaba convencido de que sería posible reducir lo cualitativo a lo cuantitativo (su modelo es la matematización), mientras que La Mettrie mantendrá siempre ese aspecto cualitativo de la vida, que lo acerca más al debate con la religión que a la modernidad utilitarista. No se debería, pues, en resumen, perder de vista, en un ejercicio de lectura, que la propuesta del "Hombre Máquina" se enmarca en una larga tradición mecánica occidental, ni sería justo reducir la obra de La Mettrie a un cartesianismo reduccionista.

5. LA HISTORIA ANÓMALA¹²¹: UN HUMBRAL DE LOS MUNDOS POSIBLES

5.1 ENTRE EL BORDE DE LA INGENIERÍA A LA INVERSA Y LA GENEALOGÍA

“Una arqueología tal, de salir adelante en su tarea, mostraría cómo los entredichos, las exclusiones, los límites, las valoraciones, las libertades, las transgresiones de la sexualidad, todas sus manifestaciones, verbales o no, están vinculadas a una práctica discursiva determinada. Haría aparecer, no ciertamente como verdad postrera de la sexualidad, sino como una de las dimensiones según las cuales se la puede descubrir, cierta 'manera de hablar'; y se mostraría cómo esta manera de hablar está involucrada no en unos discursos científicos, sino en un sistema de entredichos y de valores. Análisis que se haría así no en la dirección de la episteme, sino en la de lo que podría llamar ética.”¹²²

Michel Foucault

Si nos preguntamos acerca de que es la historia, a juzgar por lo que habitualmente oímos en este mundo articulado por la sociedad de consumo, con *medios y miedos* como diría Jesús Martín Barbero parece necesaria hacer una arqueología de la cuestión, es decir volver a replantearla.

En nuestro siglo la noción de historia ha estado marcada por el estigma de linealidad apelado siempre por el tribunal de la razón quien enfatizaba hacia la apologética de lo tradicional, es decir hacia un horizonte cerrada de interpretación. Este fenómeno no es explicable únicamente desde la sociología ni de alguna otra ciencia a fin, como Foucault lo indicara posteriormente estará marcado por la discontinuidad siendo objeto de estudio interdisciplinario en encuentro de agenciamientos.

No es vano entonces el debate sobre el carácter científico de la historia, porque “ciencia” no es un vocablo noble, sino un término riguroso.

Entonces la historia carece de método , no explica absolutamente nada , si es que la palabra explicar carga algún agenciamiento, no basta entonces con afirmar que la historia habla de lo que quizás nunca se vera dos veces, tampoco se trata de sostener que la historia es subjetividad, perspectivas que interrogamos al pasado a partir de nuestros valores y creencias donde los hechos históricos no son cosas, y donde el hombre es comprendido y no explicado, en definitiva no se trata de confundir el ser y el conocer: puesto que las ciencias humanas existen realmente.

¹²¹ Sustantivo Griego, que designa lo desigual, lo rugoso, lo que es en su contextura complejo, es decir complejo. Podríamos agregar que esta concepción del termino es además trabajada por Gilles Deleuze para designar el pliegue es decir la exterioridad del acontecimiento, en continuo devenir y desterritorialización

¹²² Foucault, Michel, La Arqueología del Saber, México, Siglo XXI, 1970, p.326-327

Pero la historia no es una ciencia, no explica mucho menos posee método, no sabe arriesgarse y tendrá limitadas posibilidades de desarrollo, la historia es una novela y como lo veremos con Foucault un acontecimiento de discontinuidad y constante maquinación.

Así la historia Foucaultiana se ocupara del discurso, sin rechazar su presencia, pero discrepando de ella en su concepción de linealidad, ante ello propondrá elementos inmersos como discontinuidades, discreciones, de ningún propósito universal, sino local, que no suponen una verdad absoluta sino específica *es decir una episteme arqueológica de la época*. Anunciando las condiciones externas de posibilidad que incluyan en vez de excluir tales posibilidades expresadas en nuevas formas de configuración de la subjetividad como: “*el afuera y la exterioridad*”, dando así lugar a series aleatorias que de cuando en cuando forman un acontecimiento que ocurre en los discursos; esta exigencia de la discontinuidad, es de carácter serial ya que la serie es su forma de aglutinarse, teniendo por esencia o capacidad la de repetirse, así la discontinuidad propone el acontecimiento, la serie, la regularidad y la condición de posibilidad; en otras palabras abre las puertas para la construcción de los “*mundos posibles, articulados por diálogos imperfectos donde moran las palabras desde el acontecer y sus lejanías*”¹²³.

Alterando de esta manera la historia tradicional de las ideas: oponiendo así el acontecimiento a la creación, la serie a la unidad, la regularidad a la originalidad, y la condición de posibilidad a la significación, esto será el sistema de discontinuidades que pondrán a tambalear el tribunal de la razón permitiendo que el acontecer de la vida se despliegue.

Foucault hablara así a través de una mutación epistemológica de la historia que aún no ha terminado y que se caracteriza por una ardua crítica a la historia continua y a la historia marxista, así como por un esfuerzo importante de descentramiento de la historia de las ciencias, que le permite avanzar en la construcción del método de una historia nueva.

Esta ruptura con las interpretaciones anteriores conlleva a la desarticulación de los diversos usos de la ideología que lo abrigan. Precisar sus desemejanzas es fundamental para matizar el cuestionamiento a las distintas connotaciones de la ideología.

En *La arqueología del saber* por ejemplo, Foucault identifica a la historia continua o global como "uso ideológico de la historia".

¹²³ ZANCHES, Silvio, *diálogos imperfectos*, Ediciones Universidad de Nariño, 2004

Se trata de una función conservadora que asume a las continuidades como el fundamento de toda historicidad posible y que se resiste al uso manifiesto de las categorías de ruptura y diferencia.

Para ahondar en las características de esta forma tradicional de historia, el autor hace una búsqueda minuciosa de sus condiciones de posibilidad. Reconoce una filosofía de la historia fundada en una racionalidad de la teleología del devenir, en la relatividad del saber histórico y en la posibilidad de descubrir o constituir un sentido a los acontecimientos.

Encuentra una historia del pensamiento sustentada en el ejercicio fundador del sujeto -de todo devenir y de toda práctica - y su tendencia a reintegrar las diferencias, bajo la modalidad de conciencia histórica.

Identifica una antropologización de Marx como historiador de las totalidades culturales y portador del humanismo, así como una interpretación de Nietzsche que le atribuye la paternidad de una filosofía trascendental y la investigación de lo primigenio. Y, por último, registra una negación del estructuralismo por su imposibilidad de explicar el devenir, ya que se asume una oposición irreducible entre estructura e historia.

De esta manera, Foucault examina desde sus fundamentos a la historia global. La describe como una historia que organiza los fenómenos alrededor de un centro único, llámese significación, espíritu de una época o visión del mundo; como un sistema de relaciones homogéneas sustentado en la causalidad y la analogía; articulada en un principio de cohesión de grandes períodos o totalizaciones, que se explican por la acción sintética del sujeto y por la lógica de las continuidades. Estas características de la historia global definen, asimismo, los atributos de la ideología en tanto que práctica discursiva que se ocupa de la historia.

El proyecto foucaultiano tiene por objeto invalidar esta historia continua y deslindarse del "uso ideológico de la historia", al poner en práctica su método arqueológico que consiste en la "descripción intrínseca del monumento", esto es de sus condiciones de posibilidad.

Recordemos que cuando Foucault hace la arqueología de la historia global se refiere también a una cierta historia marxista, que parte de una interpretación de Marx como historiador de las totalidades culturales. Bajo esta concepción, nos dice, "la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc."

Cabe señalar que, si bien Foucault busca estudiar las formaciones sociales en su dispersión -a través de la producción de las diferentes prácticas discursivas - y objeta el uso de la ideología como infraestructuralmente determinada, esto no significa que invalide el análisis clasista del marxismo. Paralelamente a estas

modalidades de historia, el autor identifica a la historia de las ciencias, de las ideas, de la filosofía, de la literatura y demás, en cuyas preocupaciones se reconoce ya que están orientadas a los fenómenos de la ruptura y de las discontinuidades.

Hace mención de Bachelard, Canguilhem, Guérault y Althusser, quienes reivindican los recortes y los límites frente a la tradición, y las transformaciones ante las continuidades.

Asimismo, coincide con ellos cuando plantean un nuevo tiempo y racionalidad diferente a la búsqueda de los orígenes; y cuando explicitan principios de su metodología, tales como la coherencia interna de los documentos y las reglas de constitución y validez de los conceptos.

No obstante, se aparta de la historia de las ciencias porque ésta se sitúa en el umbral de la cientificidad, ahí donde la figura epistemológica responde a ciertas leyes de construcción de las proposiciones.

Esta concepción tiene como premisa la oposición y triunfo de la ciencia frente a la ideología. Busca dar respuesta a cómo una ciencia se ha establecido por encima y contra un nivel precientífico que a la vez la preparaba y la resistía de antemano, cómo ha podido franquear los obstáculos y las limitaciones que seguían oponiéndose a ella. Foucault trabajó en una historia arqueológica, que toma como referencia al umbral de epistemologización pero apoyándose en el umbral de la positividad. Busca descubrir cómo las prácticas discursivas dan lugar a un saber y cómo ese saber adquiere el estatuto de ciencia, ideología, literatura y otras manifestaciones discursivas.

De esta manera, se refuta tanto la idea de que la ciencia se desarrolla a expensas de la ideología como el modelo de una ideología que tiene una existencia epistemológicamente negativa, dependiente y previa a la ciencia.

Además planteó que aun cuando el análisis arqueológico es útil para la descripción histórica de los distintos saberes, no se agota en las figuras epistemológicas y en las ciencias, sino que puede desarrollarse en direcciones diferentes. Por ejemplo, considera el proyecto de descripción arqueológica sobre la sexualidad, un cuadro y la política.

El proyecto arqueológico está ubicado en la actual mutación epistemológica de la historia y protagoniza un triple descentramiento. Niega las interpretaciones que aluden a una teoría marxista antropologizada y rescata el análisis histórico de las relaciones de producción y de la lucha de clases de Marx.

Asimismo, desconoce la exégesis de una teoría Nietzscheana trascendentalista y redimensionaliza a la genealogía de Nietzsche en abierta oposición a la búsqueda

del origen, al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos.

Por último, admite la importancia del estructuralismo por haber descentrado al sujeto. Sin embargo, no deja de reconocer las limitaciones de la oposición estructura-devenir y el alcance parcial de los problemas que plantea el estructuralismo, que están lejos de cubrir el campo metodológico de la historia.

Pues la importancia del discurso Foucaultiano radica en la consecuencia de su etapa arqueológica conocida también como "*ingeniería a la inversa*", la que a su vez es indispensable para decodificar la información implícita en sus textos, esta etapa arqueológica adquiere su importancia gracias a la crítica que establece frente a la concepción lineal y trascendental de la historia, la cual postula la existencia de un origen y un final de las cosas. Foucault rechaza cualquier forma de teleología y casualismo, discrepando de los conceptos de devenir y progreso, en una consigna de totalidad y absolutismo como ámbito central de la actuación de un macro sujeto racional, en oposición a ello planteara sus posturas desde la óptica de la subjetividad donde se apelara al concepto de discontinuidad, *pensamiento del afuera* y las maquinaciones del pliegue. Ámbitos o acontecimientos que configuraran una nueva episteme basada en las prácticas de los seres humanos.

Desde esta perspectiva, la arqueología intenta descubrir las perplejidades de la historia, al igual que los desfases y discontinuidades simultáneas y específicas que coexistan en un mismo tiempo y espacio histórico. Foucault pretende mediante este método definir cuáles son las reglas, transformaciones y umbrales que proliferan en los sistemas. Se opone a la noción unitaria y totalizante del discurso omnicompreensivo, siempre lineal y en permanente desarrollo lógico.

Frente a la continuidad se subraya la discontinuidad, su figura gemela o su antipatía, con relación a la unidad se prioriza la diferencia alternando estos estados de las cosas. Y en vez de totalidad y lineamiento racional se alterna y yuxtapone la dispersión y la Autonomía.

Foucault es fundamentalmente un pensador del afuera y del pliegue un pensador en marcha que acontece gracias al pluralismo y la alteridad, pues rechaza la identificación absoluta saturada en la razón que apela a la identidad negando la inserción de las diferencias, detesta además la homogenización de lo eteronomo, "busca en definitiva cuestionar la tradicional concepción historicista del devenir al cual sustituye por el análisis de las transformaciones y pliegues de los discursos en su especificidad"¹²⁴

¹²⁴ VEYNE, Paúl, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Alianza Ediciones, Madrid, pág 235,1984

será mediante el análisis que se enciende el motor de la ingeniería a la inversa. No existe en este sentido la teleología en la historia, no hay una historia con un origen privilegiado y un final prefijado de antemano.

Lo que sucede en la realidad es la presencia de varios discursos, de muchas historias discontinuas en múltiples orígenes esperando ser escuchadas desde sus lejanías, con infinitas posibilidades de presentes.

La realidad entonces no es sino la relación de muchas practicas discontinuas en donde el azar, la contingencia y la incertidumbre juegan un papel muy importante, en la determinación del acontecer social.

Por eso la *“Arqueología del Saber”*, se manifiesta como un método de análisis del discurso que investiga el conjunto de reglas generales, las cuales determinan las relaciones múltiples entre los enunciados, que constituyen la episteme de una época. Además pretendía:

*“formular en todos sus detalles el método, arqueológico explicitar aquello que “de una manera medianamente ciega “había servido de guía a sus investigaciones anteriores sobre la locura, sobre la clínica, sobre las ciencias de la vida, del lenguaje y de la economía.”*¹²⁵

Aunque foucault desarto de la idea de estructuralismo, no buscaba las leyes de construcción estructurales de los discursos, sino solo las leyes de existencia de los enunciados , sin embargo su pertenencia real por encima de su voluntad, resultado evidente en algunos puntos, y si bien ciertamente pueden señalarse muchas diferencias entre Levis Strauss, Lacan, Barthes, Althusser, Godelier, Derrida y Foucault, entre las cuales existe una cierta semejanza por lo cual se los considero pertenecientes a la corriente Estructuralista, como la critica al humanismo y del antropologismo filosófico, por su tendencia a mistificar al individuo como sujeto trascendental de la historia, además el consenso sobre la necesidad de prescindir de la subjetividad como elemento explicativo de los diferentes discursos, en donde los estructuralistas promulgaron, la muerte del autor como parámetro referencial de la intelección de las obras.

Con la excepción de Foucault, quien dio la prioridad de la estructura y la sincronía, sobre la historia y la diacronía como perspectiva teórica para el análisis de los hechos sociales la Hermenéutica moderna se propuso interpretar el mundo de la vida (Lebenswelt), rastreando el delicioso deseo arqueológico de los discursos, ocupándose críticamente de producir sentidos y lectura de nuestros mundos posibles.

¹²⁵ YÁGÜES ALVAREZ, Jorge, *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*. Ediciones pedagógicas, serie historia de la filosofía, Madrid pp. 82 1995.

El autor por su parte durante los años 1969-1970 origina la transición metodológica que rompe en cierta forma con el estructuralismo, proponiendo la arqueología a la genealogía, pero más que una modificación estricta en los métodos de aprehensión del objeto teórico, nos encontramos con una variación en las prioridades temáticas de reflexión: pues en lugar de insistir en el viejo proyecto de hacer una historia arqueológica de las ciencias, Foucault comienza a preocuparse por investigar la relación genealógica de poder con saber, en tanto que fenómeno productor de la verdad.

En esta nueva perspectiva genealógica no le interesa precisar cuáles son las reglas de los enunciados discursivos de la psiquiatría o de la medicina bajo reglamentos institucionales o medidas administrativas, como en *la Historia de la Locura o el Nacimiento de la Clínica*, ahora lo que realmente intenta Foucault es el análisis es decir la descomposición de la maquinaria de poder., entendida como una específica tecnología con tácticas y estrategias, las cuales a su vez generan un discurso que se impone como verdad adaptando una determinada comunidad de creyentes gracias al discurso del amo.

Foucault como pensador del afuera altera los impuestos canónicos para desocultar sus encantamientos, pues su constante modificación de pensamiento así lo demostró, es lamentable pensar por el contrario en una sociedad unidimensional, saturado en el estigma de verdad, que proclama volverse una ciencia pura, como lo hemos mostrado Foucault altero los umbrales del tiempo para rescribir las maquinaciones de la historia despojando la lógica de la existencia sustentada en el concepto de identidad oponiéndole movimientos discontinuos de alteridad.

Por ello la Arqueología es su método de fragmentación y fisura que socava toda perplejidad, método que se allí inmerso en sus textos los cuales giran en torno al acontecimiento de poder, caracterizados por el establecimiento de una específica vinculación del saber erudito y popular, entendiendo este último como un pensamiento del afuera o de la periferia que puede servir de una nueva configuración de la subjetividad.

Frente al saber científico manipulado por la idea de razón y la dimensión sensorial, que jerarquiza y formaliza, Foucault prefiere *el saber arqueológico*, siempre en devenir circulante, específico y autónomo sin horizonte de verdad absoluta y sin deseos de hegemonía sobre los saber existentes o mal llamados marginales o de periferia.

“La Arqueología aparece como aquella concepción que retoma el conjunto de saberes locales, fragmentados y ramificados en los cuales, se atestigua la presencia de poder pero a su vez las prácticas de resistencia frente al mismo. “

¹²⁶ Y en vez de construir una ciencia unitaria y totalizadora, que descalifique y excluya el saber no erudito, Foucault defiende el saber alternativo maquinizado por la sospecha, proponiendo la recuperación del saber popular, en sus manifestaciones microfísicas, ahí donde se presenta bajo las relaciones de fuerza, como conjunto de prácticas de poder a partir de específicas tácticas y estrategias de lucha-guerra y resistencia.

Sin embargo en esta etapa arqueológica hacia la genealógica, se presentan algunos rasgos de continuidad que atraviesan los agenciamientos Foucaultianos que como parte de la discontinuidad pueden estar vigentes o ser anómalos es decir rugosos o desiguales dentro de la valiosa crítica del macro sujeto epistemológico, concebido como ente portador del sentido unitario y total de la historia en tanto que logos trascendente, en rechazo justificado a la interpretación teleológica, y casualista de la historia que postula la existencia de un solo origen y un solo final es decir una causalidad unívoca; a esto se le suma el correcto distanciamiento frente a la mayoría de los intelectuales los cuales pretenden crear una ciencia totalizadora que remita el conocimiento a la presencia de un centro hegemónico organizador y esclarecedor de todas las cosas, y por último el repudio aceptado de aquellas concepciones que hacen mistificar la voluntad, el progreso y la noción de devenir, olvidándose de las discontinuidades subalternas y microfísicas, así como la dispersión, la diferencia y la relatividad, implícitas en todos los actos que constituyen la vida social.

La presencia del espíritu crítico y autocrático, así como su constante búsqueda de nuevos planteamientos teóricos, se pueden corroborar en el hecho de que en sus últimos escritos Foucault trató de temas inéditos como: *Las Tecnologías de Yo*, el arte del buen vivir como manifestación de sí mismo, y la moral en tanto que fundamento del deseo, el placer y el poder, temáticas que reivindican la importancia de la subjetividad individual y colectiva en el hacer y pensar social, problema teórico el cual como hemos visto había Foucault subestimado en su etapa arqueológica estructuralista.

Además Foucault realizó frente al concepto de genealogía una lectura sistemática de Nietzsche entre los años 1964 y 1968. La impronta nietzscheana se encuentra, fundamentalmente, en el segundo momento teórico, cuando se ocupa de la problemática del poder, no obstante, los momentos Foucaultianos que precedieron o prosiguieron a la tematización específica del poder la arqueología y la ética, revisten también signos Nietzscheanos.

Foucault organiza sus investigaciones asumiendo la crítica de Nietzsche a la concepción tradicional de la historia; también tiene en cuenta esa crítica para disponer sus propios métodos de trabajo (genealógicos), y para elegir temas de reflexión (conocimiento, verdad, moral, poder, castigo, cuerpo). Quizás por ello

¹²⁶ *Ibid.*, p 83

Foucault denomina "genealogía" a su analítica del poder (segundo momento teórico). Puesto que el período que antecede al estudio del poder es una genealogía de la verdad, en tanto se constituye como una búsqueda histórica a partir de positividades actuales, Foucault lo define "Arqueología".

Por último, el momento posterior al poder, esto es, la etapa ética, es clasificado por el mismo Foucault como "genealogía del hombre de deseo", se trata de una búsqueda histórica a partir de la sexualidad moderna. Es importante destacar que en todas las indagaciones históricas de Foucault, como en las reflexiones de Nietzsche, los análisis diagraman campos de fuerzas estratégicos que interactúan produciendo efectos de verdad. Nietzsche, al impugnar el concepto tradicional de historia, invirtió la visión platónica del devenir humano.

Su pensamiento, del que se destierra la reminiscencia, rechaza asimismo un origen fundante, que se revelaría al influjo de una mera reflexión especulativa sobre la verdad. No existen entonces estructuras subyacentes ni leyes transmundanas que encaucen una continuidad progresiva. Además, no se puede dar cuenta de la diferencia desde una supuesta identidad abarcadora.

El conocimiento no es axiológicamente neutro, la verdad no es atemporal. Las proposiciones del saber, claras y distintas, surgen de relaciones de poder, oscuras e imprecisas.

Prácticamente todo el pensamiento de Foucault se encuentra desplegado en análisis históricos, desde su primera gran obra *-Histoire de la folie-* hasta la última *-Histoire de la sexualité-*, pasando por esa historia de la Modernidad que es *Les Mots et les choses* y por la historia del suplicio y la disciplina que es *Surveiller et punir*. Pero las historias no son historias en el sentido tradicional del término; no son historias ni de las representaciones ni de los comportamientos. A veces, incluso, evita el término "historia" y habla, más precisamente, de *Arqueología y de Genealogía*: arqueología de los saberes (de las ciencias humanas, particularmente), genealogía del poder (del poder que endereza los cuerpos: la *disciplina*; del poder que gobierna las poblaciones: la *biopolítica*).

El primero de estos conceptos ya había sido utilizado por Kant y por Husserl para caracterizar cierto tipo de historia del conocimiento.

El segundo es de evidente raíz Nietzscheana.

En *L'Archéologie du savoir* no aparece ni siquiera una vez el nombre de Hegel; pero sería de ciegos no darse cuenta de que Foucault está hablando de él cuando marca las diferencias entre su arqueología y la historia tradicional de las ideas.

"La arqueología quiere, en efecto, liberarse de la filosofía de la historia y de las cuestiones que ésta plantea: la racionalidad y la teleología del devenir, la

*posibilidad de descubrir el sentido latente en el pasado o en la totalidad inacabada del presente*¹²⁷.

A la totalidad y a la continuidad de la filosofía de la historia, Foucault opone la discontinuidad y la dispersión. Para ello, forjará conceptos como *enunciado*, *práctica discursiva*, *episteme*, etc.

Pero el blanco de Foucault no es Hegel en estado puro, sino ese hegelianismo francés que alguno ha denominado *hégélisme affolé* (hegelianismo enloquecido), esto es, esa mezcla bizarra de hegelianismo y fenomenología que conocemos, en gran parte, bajo la etiqueta de existencialismo. No sólo, entonces, Hegel y Husserl, sino más bien Sartre y Merleau-Ponty. Por ello Foucault se distancia tanto de la filosofía de la historia cuanto de la antropología. Éstas son, en realidad, las dos caras de una misma moneda¹²⁸.

Es en este panorama intelectual del hegelianismo, fenomenología, existencialismo que han madurado mis decisiones: por una parte, no ser un historiador de la filosofía como mis profesores y, por otra, buscar algo totalmente diferente del existencialismo: ello ha sido la lectura de Bataille y de Blanchot y, a través de ellos, la de Nietzsche". Sin embargo, en *Les Mots et les choses*, y también, aunque en menor medida, en *L'Archéologie du savoir*, el análisis está demasiado centrado en la discursividad. De hecho, resulta difícil pensar la discontinuidad a partir de las solas prácticas discursivas, por ello le será necesario a Foucault integrar las prácticas no discursivas.

Será necesario, entonces, referir el *saber* y el *poder* el uno al otro. Debido a estas dificultades de la Arqueología, Nietzsche y la genealogía se redimensionan en el pensamiento de Foucault.

A partir de aquí, Nietzsche representa la referencia filosófica fundamental respecto de la manera de concebir la relación entre la historia y el sujeto, y entre la historia y el poder.

*"En Nietzsche se encuentra efectivamente un tipo de discurso que hace el análisis histórico de la formación del sujeto mismo, el análisis histórico del nacimiento de cierto tipo de saber, sin admitir nunca la preexistencia de un sujeto de conocimiento"*¹²⁹.

¹²⁷ FOUCAULT, Michel, *La Arqueología del Saber*, p 24

¹²⁸ *Ibíd.*, p.24.

¹²⁹ YÁGÜES ALVAREZ, Jorge, *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*. Ediciones pedagógicas, serie historia de la filosofía, Madrid pp. 23-25 1995.

Nietzsche es quien ha puesto el poder como objetivo esencial del discurso, digamos, filosófico. Mientras que para Marx aquél era la relación de producción.

En todo caso, la obra de Nietzsche señala para Foucault el lugar de su pertenencia a la filosofía. *“Que lo que yo hago tenga algo que ver con la filosofía es muy posible, sobre todo en la medida en que, al menos después de Nietzsche, la filosofía tiene como tarea diagnosticar y ya no tratar de decir una verdad que pueda valer para todos y para todos los tiempos Yo trato de diagnosticar, de realizar un diagnóstico del presente: decir lo que nosotros somos hoy y lo que significa hoy decir lo que somos. Este trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza desde Nietzsche al pensamiento contemporáneo. En este sentido, me puedo declarar filósofo”*¹³⁰ pues Foucault frente al estudio minucioso de Nietzsche se refiere ante el tema de la *Genealogía, historia*.

En *“Nietzsche, la Génealogie et l’histoire”* texto que enteramente dedicado a Nietzsche. Este texto plantea tres preguntas: 1) “¿cómo se diferencia la genealogía de la búsqueda del origen?.”

2) “¿Qué relación existe entre la genealogía y la historia?” y 3) “¿es posible una genealogía de la historia?”. La primera de estas preguntas podría ser reformulada en estos términos: ¿qué significa “arché” en la arqueología?. La respuesta de Foucault pasa por oponer el uso que hace Nietzsche, por un lado, del término “*Ursprung*” (origen) y, por otro, de “*Herkunft*” (proveniencia) y “*Entsehung*” (emergencia). La búsqueda del origen sería la búsqueda de la esencia exacta de las cosas en su identidad inmóvil. La historia se convertiría de este modo en metafísica. El genealogista, en cambio, conduce la historia en la dirección opuesta: hacia lo externo y lo accidental, hacia las diferencias y las peripecias, ve la esencia de las cosas como máscaras: detrás de cada cosa hay otra u otras cosas.

El genealogista abandona, por decirlo de alguna manera, toda reelaboración filosófica del mito del pecado original. No cree que en el principio, en el origen, las cosas se encontraban en su perfección (así habían salido de las manos del creador) y que la historia comienza con la caída.

El genealogista no busca el origen. Por un lado, busca la proveniencia: disocia las identidades (en el caso de Foucault, principalmente la del sujeto), escruta los accidentes, los cálculos, los errores a partir de los cuales se ha formado con el tiempo una identidad. La genealogía es, según la expresión de Foucault, la articulación del cuerpo y la historia. La verdad aparece, entonces, como la afirmación de un modo de vida. Por otro lado, el genealogista busca la emergencia de las identidades y de las esencias, investiga cómo éstas aparecen a partir del juego azaroso de las dominaciones.

¹³⁰ FOUCAULT, Michel, *La Arqueología del Saber*, p 24

Así Nietzsche, en el prólogo de *La Genealogía de la Moral*, se pregunta quiénes somos los seres humanos, más adelante agrega que "*somos los que conocemos*"¹³¹, pero la respuesta cabal habrá que buscarla desde la moral, mejor dicho, desde la genealogía de la moral. La moral -el "a priori" de Nietzsche - es el *a priori* del ser que conoce. He aquí una sorprendente y velada alusión kantiana matizada con ironía socrática: un a priori del sujeto de conocimiento, cuyo trascendental no es formal, sino histórico.

Esta relación entre conocimiento y moral, entre verdad y ética, atraviesa también la obra de Foucault; quien al final de su etapa arqueológica, después de haber analizado las condiciones de posibilidad de los discursos considerados verdaderos, dice que dichos discursos, así como las objetividades con las que interactúan, encuentran su solidez en el entramado de los valores de una cultura antes que en un fundamento de tipo epistemológico. La solidez epistemológica incide en la construcción del conocimiento científico, y en su validación, pero no lo determina. En este temprano momento de su obra, Foucault concluye que habría que dirigir el curso de la investigación hacia la ética.

De esta manera Foucault logra fusionar dos conceptos en uno : la Genealogía Arqueológica de la cultura, desde una lectura de la ontología del presente, cuyo proyecto general fue y será la revisión de muchas síntesis vacías y de diversos agrupamientos metódicos que consideramos como corrientes, de allí que cuando uno se ubica en el paradigma más distante del saber uno debe comenzar a rechazar nociones casi inconcientes en la colectividad como tradición, ya que ellas parcializan y deforman el análisis de lo acontecido .por tanto, la Genealogía Arqueológica es desde el punto de vista del análisis de los enunciados, descriptiva y no analítica, no es un análisis lingüístico interno a los enunciados, ni un análisis materialista de los hechos, mucho menos un análisis Hermenéutico que pretendería conseguir un sentido, "latente a partir de un discurso "manifiesto", tampoco es un análisis pragmático de las *performances* de los sistemas; la Genealogía Arqueológica, es *la descripción de la coexistencia de los discursos en un archivo y de ciertas practicas en un diagrama*. Así la Genealogía Arqueológica es el útil o herramienta que le permite a Foucault responder ala pregunta esencial, que en su fase Arqueológica quedaba sin responder ¿si la historia es una serie de Epistemes, superpuestas, como explicar el paso de una episteme a otra?.

Este método fundamental de investigación en Foucault es sin duda extraído, de la filosofía del Martillo de Nietzsche, especialmente de sus textos *la Genealogía de la Moral, o el Nacimiento de la Tragedia*; el Nietzsche que Foucault aprecia es como el Sade que el aprecia, es decir el que se ocupa de la historia. Así que tanto la Arqueología como la Genealogía o lo que podemos llamar Genealogía Arqueológica se oponen, a la búsqueda de todo origen, no hay que tratar decía foucault "sobre la

¹³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*, Madrid: Alianza,2003

lejana presencia del origen, hay que tomarlo en el juego de su instancia”¹³² pero la manera de oponerse al origen, no es la misma en las dos fases. El Arqueólogo opone al origen (*ursprung*) en el lenguaje Nietzscheano, la búsqueda de la procedencia, (*herkunft*). Es así como el ángulo de ataque que hay que aplicar a la investigación histórica, báscula del lado de las reglas, los campos de formación, la definición de regularidades enunciativas, etc. *Herkunft* es, más que *ursprung*, el objeto del arqueólogo, ya que ello le permite pensar la historia como proceso y no como génesis o descubrimiento.

Pues lo que la Genealogía introduce a la Arqueología, es la emergencia, el (*entstehug*) es decir el lugar de un enfrentamiento. La Arqueología es desde este punto de vista una historia que analiza no el origen, sino la procedencia pero que no tiene emergencia; es esto lo que será integrado completamente en la Genealogía Arqueológica: Analizar el lugar de emergencia de todo dispositivo, es decir diagnosticar su presente, a fin de liberar la capacidad de juicio de los societarios con relación a la decisión futura.

Así Foucault, a través de sus obras, trata de buscar, en primer lugar, las reglas de formación históricas de aquellas proposiciones que se consideran (o que se han considerado) verdaderas, instauro así la más kantiana de sus preguntas: ¿cómo nos constituimos en sujetos de conocimiento?. Luego se enfrenta a los diagramas estratégicos con los que interactúan los discursos, aparece entonces el más Nietzscheano de sus planteos: ¿cómo nos constituimos en sujetos de poder?. Finalmente, asume la más filosófica de sus búsquedas, porque rastreando las relaciones éticas entre saber y libertad, se pregunta cómo hacer una obra de arte de la propia vida?

¹³² FOUCAULT, M. *L'Archeologie du Savoir*, Gallimard, 1969, p. 37.

5.2 EL FILÓSOFO ENMASCARADO EN EL TALLER DE LA HISTORIA

“No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie”.

Walter Benjamín

Del entero trabajo de Foucault se desprende un claro diagnóstico sobre nuestro horizonte civilizatorio. Su investigación se desenvuelve en el velo de la historia, en él ha parcelado distintas áreas (locura, sexualidad, prisión, clínica), empleando para ello distintas medidas de tiempo, además distintas herramientas de análisis bajo el rigor de la Arqueología, figura gemela del rigor del martillo de Nietzsche en su Genealogía.

Esa es la materia de su trabajo pero esta no ha sido la tarea de ser un historiador. Foucault piensa desde la historia, pero la actividad es la de un filósofo. Buena parte de la extrañeza que en los diversos gremios profesionales ha originado su obra es debida a esta confusión entre el elemento que nutre su pensamiento y la naturaleza de este. Algo muy distinto a la labor de aquellos que *explotan* “filosóficamente” la historia de la que se sirven para elaborar grandes síntesis que denotan algún sentido, que perfilen algún vestigio y remitan a periodos aurorales y de decadencia. Foucault no hace una *filosofía de la historia* o “historia filosófica”.

Foucault utiliza cuidadosamente las herramientas del historiador, establece un campo positivo de datos, rastrea los archivos en una labor metódica y pacientemente documentalista, socava todo vestigio de fisura historial, no se limita a merodear en finca ajena o desconocida, para extraer algunos datos que otorguen cierto contenido a categorías y tesis construidas en otra parte tal como sabe ocurrir en el género de la filosofías de... sí”¹³³

“Calificamos, con gesto conclusivo, su quehacer eminentemente filosófico es porque desde nuestro punto de vista todo el se orienta desde una doble postura o eje”:¹³⁴

Primero porque critica las categorías y formas centrales de nuestros modelos de pensamiento: crítica de la categoría de sujeto y objeto, de la idea de fundamento, de

¹³³ FOUCAULT, Michel. “a propos des faiseurs d’histoire”, en *liberación*, 21 – i-83, p.22; “Foucault responde a Sartre” (1968), en M. Foucault.- saber y verdad, la Piqueta, Madrid, 1985, pp. 39-46, p. 44.

¹³⁴ Sobre la cuestión filosofía e historia véase en general las posiciones de Foucault en “la imposible prisión: debate con Michel Foucault, Anagrama, Barcelona, 1982. pp. 649-655.

origen; reducción nominalista de todo universal; disolución genealógica de toda idealidad, con sus rasgos de pureza, identidad homogénea, unidad atemporalidad, desmintiendo de cualquier hipótesis naturalizante; cuestionamiento radical de la idea imperante de verdad. La historia pues, como forma de pensamiento, como perspectiva evidentemente antimetafísica, antiplatónica; no por consiguiente al modo de Hegel quien resuelve la filosofía en su historia. La orientación Foucaultiana implica, claro está la ruptura con la historiografía, con su teleología, continuismo, temporalidad homogénea, la liquidación en definitiva de los residuos del absoluto que aun la habitaban.

La perspectiva histórica se vuelve en contra de la disciplina de la historia.

Además, en un gesto característico, esa perspectiva en Foucault se autotematiza, considerando que la historicidad como modo de ser emerge en un momento preciso, punto importante que nos conlleva al segundo eje de enlace entre filosofía e historia. La excavación histórica para responder a la cuestión que somos hoy?, para comprender los límites, nunca definitivos, de nuestra cultura, el pensamiento dentro del cual pensamos, las líneas básicas, en suma de nuestra racionalidad en cuestión, tiene como acabamos de sugerir, un particular valor definitorio en la pangea Foucaultiana, punto definitorio de la episteme moderna¹³⁵, que nos lleva al segundo eje de enlace entre filosofía e historia establecido en, esa tarea – su tarea – referida a diagnosticar la “ontología del presente, ontología de nosotros mismos”.¹³⁶

En ese momento Foucault –lo veremos- remontar tal proyecto a Kant.

Esa comprensión del objetivo de la filosofía siempre le acompañó, si bien, al principio, el autor a quien atribuía la paternidad era –como no- Nietzsche.¹³⁷

Con él entendía que la misión de la filosofía era la de *diagnosticar el presente*. Nietzsche, como con respecto al lenguaje, o al poder, también habría sido, pues, el primero en descubrir este objetivo, cuyo cumplimiento requería de cierta alma de médico, tal objetivo, según Foucault, caracteriza a la filosofía contemporánea. De aquí el lugar preeminente ocupado por el discurso histórico: “si la historia

¹³⁵ MC, pp. 263 y ss.; 268, 288, 305 y ss., 378 y ss.

¹³⁶ Vid. Su primer curso del año 83 dedicado al opúsculo de Kant: *Was ist Aufklärung*, (“Un cours inedit”) publicado en *Magazine littéraire*, nº 207. Mayo 1984, pp. 35-39, p. 39. Una versión distinta y más ampliada de este curso fue publicada en P. Rabinow (ed). *The Foucault Reader*, Peregrine Books, 1986 (antes, 1984, en Pantheon Books, New York), pp. 32-50, p. 50.

¹³⁷ P. Caruso.-*Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Anagrama, Barcelona, 1969, pp. 67-91; vid. pp. 73-74, 81-82. La conversación mantenida entre Caruso y Foucault data de 1967.

posee un privilegio, este se daría en la medida en que jugase un papel de una etnología interna de nuestra cultura y de nuestra racionalidad¹³⁸.

Esa mirada distante, de etnólogo, es la que siempre ha caracterizado a Foucault, que se precavió de la dificultad de dirigir una mirada así respecto de nosotros mismos, del problema de la autorreferencia, del obstáculo epistemológico de pensar aquello que nos piensa, no obstante, tal tarea podía emprenderse era acaso porque ese pensamiento, que nos sustentaba había empezado a dejar de hacerlo, porque nuestra episteme amenazaba resquebrajarse y nuestras formas de experiencia empezaban a ser otras.

Ese viraje que Foucault creyó en algún momento que marcaban especialmente, si bien respecto de ámbitos distintos, las obras de Nietzsche, Freud, Artaud, Blanchot, es precisamente el que facilita la distancia respecto de lo que aún somos, pero que acaso pronto dejaremos de ser; es la grieta que nos permite echar una mirada a nuestro subsuelo; aquello que hace que podamos neutralizar y objetivar nuestras categorías a través de su confrontación con otros cortes históricos, y entender éstos mismos sin la proyección de aquéllas.¹³⁹

Esa *etnología interna de nuestra cultura* ha sido llevada a cabo por Foucault de forma fragmentada a través del estudio histórico de diversas parcelas de nuestra experiencia (locura, sexualidad, sistemas de normalización...), todas ellas de singular importancia, indicadores especialmente sensibles de la constitución de un determinado mundo.

Nuestra relación con el Otro, y con nosotros mismos, nuestra constitución como sujetos éticos, de poder y de conocimiento, es desvelada desde estos ámbitos.¹⁴⁰

La periodización asumida resulta igualmente significativa respecto de este proyecto como un todo.

El centro de interés de sus trabajos se sitúa, en efecto, y por lo general, justo en esa secuencia cronológica en la que determinada forma de experiencia desaparece para ser sustituida por la que define nuestra modernidad: último cuarto del siglo XVIII, primer tercio del XIX. Sus estudios relativos al periodo del clasicismo –*Historia de la locura y las palabras y las cosas*–, y sus más tardías incursiones en el período cristiano y el mundo helénico –*Historia de la sexualidad*–

¹³⁸ Entrevista en 1967 con R. Bellour, publicada en R. Bellour. – *Le livre des autres*, Union Générale d'Éditions, 1978 (1ª ed. 1971, en L'Herne), pp. 97-127; vid. pp. 123-124.

¹³⁹ Vid. la entrevista del año 1966 con R. Bellour, en op. Cit. Pp. 11-25, p. 18.

¹⁴⁰ Entrevista con H.L. Dreyfus y P. Rabinow, en H.L. Dreyfus, P. Rabinow. – *Michel Foucault. UN parcours philosophique*, Gallimard, Par, 1984, (ed. Original 1982), pp. 322-346, p.332.

deberían más bien ser asumidos y entendidos en función de la necesidad genealógica de seguir la constitución en otras fases de elementos básicos de nuestras actuales problematizaciones, o en función de la necesidad arqueológica de distanciamiento y confrontación.¹⁴¹

En la investigación histórica de los distintos campos sobresale una misma preocupación, relativa justamente a lo que constituye el problema filosófico por excelencia: *la cuestión de la verdad*. No la verdad en cuanto a su estructura interna, sino en lo atinente a su papel mediador de las conductas, a los ámbitos a los que su producción se hace necesario, a los efectos de realidad a ella ligados, etc. *La división entre verdad y falsedad como característica esencial de nuestra historicidad*.¹⁴²

Los dos ejes señalados se cruzan en esa cuestión central: la verdad como foco de la crítica categorial, la división verdadero-falsa como elemento galvanizador de nuestra cultura. Foucault nos muestra cómo el pensamiento que se define por su relación con la verdad tiene un *acontecer*, nos revela su irrupción histórica – núcleo de su crítica *filosófica*-, y cómo la historia, nuestra historia, es determinada por la mediación de los discursos de verdad – núcleo de su crítica *política*. Éste es el contexto en el que deben situarse y asumirse sus concepciones últimas sobre la clase de historia que él mismo hacía, insistiendo en que su dominio era el del *pensamiento*,¹⁴³ el de una historia definida por la noción de *problematización*, es decir, por esa relación, en definitiva, mediada por las prácticas no discursivas e instancias institucionales por la que algo se constituye como objeto de pensamiento, por lo que algo es hecho entrar en un juego de verdad y falsedad.¹⁴⁴ Nada tiene, pues, de extraño que llegara a compendiar su trabajo bajo el epígrafe de *historia de la verdad*. Ahora bien, lo que en esa historia se problematiza no es sino el *ser humano* cabe al respecto formularse la pregunta:

¿A través de qué juegos de verdad el hombre se da a pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se capta como enfermo, cuando se refleja como ser vivo, hablante y trabajador, cuando se juzga y se castiga a título de criminal? ¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo?.

¹⁴¹ Vid. R. Bellour, op. Cit. P. 124, p. 18.

¹⁴² Vid. *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, op. Cit., pp. 71-72, p. 78.

¹⁴³ Vid. la Introducción a UP, particularmente la versión publicada en inglés por P. Rabinow – distinta a la aparecida en la edición francesa -, presta una atención especial al concepto de *historia del pensamiento*: P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Peregrine Books, 1986 (1ª ed. 1984), pp. 333-339. “L’âge d’or de la lettre de cachet”, en DC, t. IV, pp. 351-352.

¹⁴⁴ “Le souci de la vérité”, entrevista con F. Ewald, en *Magazine littéraire*, nº 207, Mayo 1984, pp. 18-23, p. 18.

Historia, o mejor *ontología histórica* de nuestras auto problematizaciones, pues se trata de cómo el ser accede al pensamiento y se constituye en ese mismo paso o, como en otro lugar apunta Foucault, investigación sobre las formas de racionalidad aplicadas por el ser humano a sí mismo.¹⁴⁵

El malestar que experimenta este autor ante esa mediación omnipresente de los discursos de verdad es lo que le hace preguntarse por *el precio de este decir la verdad sobre nosotros mismos*.

“Esa cuestión –Nietzscheana, pero también la de Husserl de *La crisis de las ciencias Europeas* –es la que guía su diagnóstico”.¹⁴⁶

Nietzsche habría, en efecto, transformado la pregunta cartesiana relativa a las garantías del conocimiento, al camino *seguro* a la verdad, por la sospecha acerca de la *temeridad* de tal camino, que no es otro que el que Occidente ha recorrido.

Entender la filosofía como labor de diagnóstico supone un interés crítico, emancipatorio, implícito en su misma naturaleza; no, por tanto, una mera tarea de descripción, de esfuerzo de apropiación cognoscitiva del objeto. Foucault concibió siempre la filosofía como *experiencia* en la que el sujeto estaba comprometido, como *Ascesis*, como un modo *de ser*.

“El trabajo del pensamiento comportaba, según ello, un modo de transformación. Abrirse a otra manera de pensar significaba empezar a dejar de ser lo que se era”.¹⁴⁷

También, en virtud de esta concepción podía calificar sus trabajos en el terreno de la historia de “ejercicio filosófico”, su apuesta era saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia podría liberar al pensamiento de aquello que piensa silenciosamente y permitirle pensar de otra manera.

La consideración de una ética interna a la actividad filosófica misma, era presentada ya en *Las Palabras y las Cosas* como rasgo propio de nuestra modernidad.

¹⁴⁵ “Structuralism and post-structuralism”. Entrevista con G. Raulet, en *Telos*, vol. 16, nº 55, Primavera 1983, pp. 195-211, p. 202.

¹⁴⁶ Ibid. Pp. 202-204; “Preguntas a Michel Foucault sobre la Geografía”, en M. Foucault. – *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid, 1978, pp. 111-124, p. 114; “Du pouvoir” (entrevista), en *L Express*, 6-12, Jun. 1984, pp. 56-68, p. 68.

¹⁴⁷ Vid. UP, pp. 14-15; “Structuralism and...” en op. cit. p. 204; “Est-il donc important de penser”, (entrevista con D. Eribon), *Liberation*, 30-31 Mayo, 1981, p. 21.

El pensamiento se presentaba a la vez como “reflexión y transformación de los modos de ser de aquello sobre lo que reflexiona” y el imperativo que lo habitaba era precisamente el de “retomar lo impensado”.

Que tal interés crítico no dejaba de responder al proyecto ilustrado es algo que vendría a explicitar más tarde en su curso sobre el *Was ist Aufklärung?* de Kant. Aquí mostraría como *la mejor herencia de la Ilustración*, como *ethos* propiamente moderno, *un modo de filosofía* en el que la ontología de nosotros mismos se funde con el ensayo de autotransformación, un pensamiento en el que el análisis del presente es dinamizado por la actitud de transgredir sus límites, por el interés de buscar líneas de fuga, posibilidades de contingencias en aquello que quiere presentársenos como universal y necesario.

*“Me parece que la reflexión de Kant es incluso un modo de filosofar que no ha dejado de tener su importancia o efectividad durante las dos últimas centurias. La ontología crítica de nosotros mismos no ha de ser considerada, ciertamente, como una teoría, una doctrina, ni como un cuerpo permanente de saber acumulable; hay que considerarla como una actitud, un ethos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y un experimento con la posibilidad de ir más allá de los mismos”.*¹⁴⁸

Crítica categorial, desde una perspectiva histórica, de una determinada forma de racionalidad; etnología de nuestra cultura; pensamiento de nuestro presente como modo de auto transformación:

Tres dimensiones del trabajo filosófico Foucaultiano en el taller de la historia.

¹⁴⁸ M. Foucault. “What is Enlightenment?” en p. Rabinow (ed.), *op. cit.* pp. 32-50, p. 50; ver también pp.42 y ss.

5.3 MICHEL FOUCAULT Y EL GIRO EPISTEMICO HACIA EL PENSAMIENTO DE LA SOSPECHA

“Foucault tuvo siempre la virtud de transformar lo habitual en extraño”

Keith Hoskin

Los griegos propiciaron la apertura de una nueva Episteme, gracias al cultivo de un gusto profundo por lo enigmático, al que asociaron inicialmente desde la teogonía con la figura divina de Apolo. Entendieron el enigma como la acción de decir cosas reales juntando cosas imposibles. Así lo demuestra un conocido fragmento de Heráclito el cual dice:

“El maestro cuyo oráculo esta en Delfos, ni habla a las claras, ni oculta, sino que se manifiesta por señales”.¹⁴⁹

Se sabe quien es el referido “Maestro”: Apolo que hablaba a los hombres mediante enigmas. El Enigma lo mismo que el lenguaje simbólico, como ha mostrado Paúl Ricoeur, es el lugar del sentido equivoco, del doble sentido, de la ambigüedad debida a la polisemia; y también como en el caso del símbolo, no solo bloquea la inteligencia sino que la provoca, la estimula. Así el enigma es el apodíctico de la sospecha, es algo que inicialmente aparecerá como lo que se oculta, lo que mora en la lethe, la sombra y que hay que desentrañar, y sacar a la luz mediante la Alétheia es decir la verdad.

De allí que Apolo no únicamente sea el Dios de las artes y la ciencia, sino el Dios de la adivinación.

Pues bien esta tendencia hacia la paradoja esta presente en Nietzsche, y concretamente en el uso que el hace de los aforismos, entendiendole por ello unas sentencias breves de carácter enigmático.

De alguna manera es Nietzsche quien inicia a rendir un riguroso homenaje hacia la sospecha de allí que el sea considerado uno de los “tres” “maestros de la sospecha”, en ese gusto suyo por la paradoja, por la insinuación, y en definitiva por la mascara.

Reflexionando sobre el citado fragmento de Heráclito, advierte de que el hecho de que Apolo se exprese de manera enigmática subraya la heterogeneidad esencial entre el y los hombres, la distancia irreducible que separa la brecha de lo humano

¹⁴⁹ Fragmento 93. Kira y Raven, *Los filósofos presocráticos*, trad. J. García Fernández, Gredos, Madrid, 1981, p. 298.

y lo divino. Así el enigma pesa sobre el hombre como un desafío, como un reto que solo puede afrontarse mediante la sospecha, la argucia la suspicacia y en ultimas la inteligencia, su carácter de reto y desafío hace del enigma un instrumento ligado a la violencia. Y así Apolo es considerado el Dios de la violencia, el Dios “que hiere desde lejos”.

Estos antecedentes históricos configuraron la llamada “Filosofía de la Sospecha” en los denominados maestros de la sospecha conformados por Nietzsche, Marx y Freud, Aunque Paul Ricoeur advierte que los autores que componen esta filosofía, tienen mas diferencias entre ellos que puntos en común, reconoce que todos comparten la consideración de la conciencia, en su conjunto como conciencia “falsa”. Ahondando en la duda cartesiana, no dudan sobre la cosa, sino sobre la conciencia. No son escépticos, despejan el horizonte para una nueva verdad mediante la intervención de un arte para interpretar. Este sería su particular triunfo sobre la duda.

A la sospecha también se ha referido Michel Foucault el que pensamos pertenece a un nuevo linaje de esta filosofía creando un nuevo giro epistémico al configurar una nueva subjetividad que maquina en el *pensamiento del afuera, el pliegue y la discontinuidad*, el pone la diferencia entre la Episteme clásica la que considera propia de nuestro tiempo. Nietzsche, Freud y Marx serian los nuevos representantes de un nuevo tipo de saber que ha alterado profundamente la naturaleza del signo y la forma clásica de su interpretación.¹⁵⁰ La episteme clásica de los siglos XVII Y XVII, vendría caracterizada por una concepción del saber como representación y como secuencia ordenada de representaciones en un discurso.

Lo que estos tres autores tienen en común es según Foucault tres aspectos: en primer lugar que han cambiado la naturaleza del signo, han modificado la forma en que usualmente se interpretaba. Nietzsche combate una profunda pretendida ideal, y manifiesta la necesidad de excavar lo “bajos fondos”. Esto sería relacionado con lo que Marx, designaba como “banalidad”: no hay mounstros ni enigmas profundos, el planteamiento burgués sobre la moneda, el valor, el capital. Es en el fondo una banalidad.

Freud por su parte acentúa la importancia de descifrar la “cadena hablada”.

En segundo lugar esta lo que podría llamarse la interpretación sin fin. No hay fin, porque tampoco hay comienzo. La interpretación es una tarea infinita.

Y en tercer lugar es preciso señalar los dos postulados que operan en el fondo de la hermenéutica moderna: todo es interpretación, no hay hechos puros (no ha habido nunca una *interpretandum* que no fuese antes *interpretans*. Además la idea que la interpretación precede al signo implica que el signo no se pueda considerar

¹⁵⁰ Cfr. Freud: *Una Interpretación de la Cultura*, ed. Cit., pp. 34-35.

ya como un ser simple y benévolo como en el siglo XVI, por el contrario desde el siglo XIX, a partir de Freud, Marx y Nietzsche, el signo se va a convertir en algo malévolo: en el signo hay una cierta ambigüedad un poco turbia de mala voluntad y de malevolencia.

Finalmente el último carácter de la hermenéutica moderna, consiste en que la interpretación se encuentra en la obligación de interpretarse así misma hasta el infinito, pues la interpretación es un tiempo circular que vuelve continuamente sobre si misma.¹⁵¹

Estos indicios que proporcionaron a Foucault cierta influencia, y que pensamos utilizo y despojo posteriormente en un estudio exhaustivo en torno al pensamiento de la sospecha discreparon con una nueva proposición *la del pensamiento del afuera* y la maquinación del pliegue que hicieron posible la configuración de una nueva episteme y subjetividad basada en el derecho a la variación y la metamorfosis dentro de un pensamiento foucaultiano de la sospecha, que justifica al nuevo maestro de la llamada "filosofía de la sospecha". Ante ello Foucault medita según el ritmo del adentro y el afuera. Expresiones de dos planicies filosóficas para emplazar al sujeto y sus límites.

El adentro es mapa y frontera del discurso, del conocimiento preposicional, terruño del sujeto que habla y se supone soberano de un mundo ordenable, transparente y cognoscible.

El afuera, por contrapartida, es sitio fuera del lenguaje discursivo, ajeno a las cartografías del pensar racional. Lugar silencioso, exterior al sujeto que sólo puede ser visitado y explorado por la imagen literaria y el arte de altura simbólica. El afuera es mojón que indica la finitud de todo conocimiento racional, de toda episteme de aspiraciones totalizantes.

A través del afuera, Foucault deviene pensador de lo a-lógico, de la andadura irracional, o pre-racional, de lo real, el pensamiento del afuera cartografía que expresa el pensamiento de la sospecha es publicada por Foucault en 1966. Su índole inicial es una aproximación crítica a la obra de Maurice Blanchot. Pero el análisis de una obra particular se transforma en meditación sobre la universalidad del lenguaje y su voluntad de conocimiento.

El lenguaje sólo admite la conciencia usurpada por las palabras. ¿Pero qué acontece cuando el hablar se suspende, cuando desaparece el "yo hablo", cuando pulula el silencio dentro de la mente callada? En ese instante, el lenguaje transgrede su interioridad y centellea como derramamiento o murmullo, casi

¹⁵¹ Las Características a las que se acaba de hacer referencia se encuentran en la citada obra de Michel Foucault, pp. 30-41.

inaudible, en un afuera infinito. En este territorio, el lenguaje es visitante efímero, no conquistador permanente.

En el afuera hay un vacío para lo racional; acaso la realidad del silencio que se sustrae al sujeto y su deseo de saber conceptual.

Así la frase “Toda disputa filosófica carece de sentido y es inútil para el progreso científico” manifiesta explícitamente la negación hacia la nomadización y la irracionalidad, partes estructurales de la subjetividad a la que apela el pensamiento de la sospecha de Foucault, donde se da rienda suelta a la experimentación para resistirse a la domesticación del cuerpo quien se ve atentado por el bio-poder de la tecnología, siendo objeto y no sujeto de la libertad; este proceso de homogenización del conocimiento a cargo de la ciencia que es falible; hace que debe ser considerada como una crítica continuada y como una prolongación del método de ensayo-error.

La sospecha como síntoma de la existencia donde se repiense el proceso de los pensadores es un referente teórico para dar ingreso a la ilustración donde el postulado Kantiano Aufklärung nos sirva para pensar por sí mismos pero también en el lugar del otro abandonando el yugo de la dependencia, para mantener vigente la apertura de las diferencias dentro de la elaboración de conocimiento; pensamos que el saber no es una predisposición “de los que saben” es un proceso dialéctico de interacción donde aún quedan abiertas las páginas para el ocurrir sabiendo que lo escrito se puede borrar.

Dentro de la sospecha parte del vientre de la subjetividad, se puede hablar de lo imposible porque de lo posible se ha hablado mucho insertando la fantasía y el derecho al delirio o la locura como espacio de dispersión para la episteme que converge entre lo racional y lo irracional, entre el canon y los sistemas de exclusión reaccionando ante el saturamiento de lo real, para así crear mundos sin umbrales de tiempo y definición.

Pues bien afirmaba Cornelius Castoriadis “la razón no es la única adquisición de conocimiento es tan solo una dimensión del pensamiento que puede volverse loca cuando se automatiza”.

Pues no deseamos un mundo donde todo se reduzca a lo evidente y nos vuelva sumisos ante la investigación sabiendo que lo que pudo ser imaginario también puede ser evidente dentro de un proceso de creación periférica de epistemes o pensamientos del afuera.

Que como diría Foucault sirvan para la transición hacia un lenguaje en que el sujeto está excluido, la puesta al día de una incompatibilidad, tal vez sin recursos, entre la aparición del lenguaje en su ser y la consciencia de sí en su identidad, es hoy en día una experiencia que se anuncia en diferentes puntos de la cultura: en

el mínimo gesto de escribir como en las tentativas por formalizar el lenguaje, en el estudio de los mitos y en el psicoanálisis, en la búsqueda incluso de ese logos que es algo así como el acta de nacimiento de toda la razón occidental.

Nos encontramos, de repente, ante una hiancia (una serie de hiatos) que durante mucho tiempo se nos había ocultado: el ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto. ¿Cómo tener acceso a esta extraña relación? Tal vez mediante una forma de pensamiento de la que la cultura occidental no ha hecho más que esbozar, en sus márgenes, su posibilidad todavía incierta.

Este pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia, y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para extraer su fundamento o su justificación, cuanto para encontrar el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en que se constituye y en la que se esfuman, desde el momento en que es objeto de la mirada, sus certidumbres inmediatas -este pensamiento, con relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y con relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podríamos llamar en una palabra "el Pensamiento del Afuera".¹⁵²

Pensamiento que dan apertura hacia la maquinación de la sospecha, pues la decisión de Foucault es ahora clara. Se trata de llevar al límite las posibilidades del pensamiento, de resolver los problemas desde el interior.¹⁵³ No es suficiente, por tanto, con analizar las condiciones de posibilidad de nuestro pensamiento. No es suficiente con aceptar lo dado, lo inmediato, como algo "natural". Concretamente, no es suficiente siquiera con "pensar" porque hacerlo implica dejar de venerar es decir descifrar ósea perder la fe y despojar el discurso del amo para reivindicar la conciencia de la primera persona. "Foucault considera que la pregunta tradicional "¿Qué es pensar?" ha sido sustituida por la pregunta "¿Qué es hablar?".¹⁵⁴

"Se trata de mostrar, más que decir".¹⁵⁵

¹⁵² Foucault, M., *El Pensamiento del Afuera.*, (trad, Manuel Arranz Lázaro), Valencia Ed, Pre-Textos.

¹⁵³ Cfr. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., pp. 179-183 (trad., pp. 229-235)

¹⁵⁴ Canguilhem, Georges, "Mort de l'homme ou épuisement du cogito?", *Critique*, 242, Julio (1967) (trad. Cast en: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, p.125).

¹⁵⁵ Foucault, marca así sus distancias respecto a la configuración de los planteamientos de Deleuze, realizada mas desde la perspectiva del pensar: "Pensar ni consuela ni hace feliz). Foucault, M., "Théatrum Philosophicum", *Critique* 282, Noviembre (1970, 904) (trad, cast.: Barcelona, Anagrama, 1972, 41). Sin embargo, "hablar es algo, distinto a expresar lo que se piensa". Foucault, M., *L'archéologie du Savoir*, París, Gallimard, 1969, p . 272 (trad. Casr. : 5º Ed., México, Siglo XXI, 1978, 355 pp. p. 351).

El objetivo no será que surja lo que pensamos, sino que creen las condiciones para que sea posible pensar otra cosa. Ello obliga a producir efectos y, como veremos, éstos se producen precisamente en la superficie. El objetivo queda así bien perfilado: “a la búsqueda de lo superficial: en un espacio de proyección sin profundidad”.¹⁵⁶ Sólo de este modo es posible percibir.

Será preciso ver en qué medida una opción por la localización elimina toda profundidad y todo desarrollo.

Dirigirse a esa región en la que las “cosas” y las “palabras” no están aún separadas, allí donde todavía se pertenece, a nivel del lenguaje, a manera de ver y manera de decir. Será necesario cuestionar la distribución originaria de lo visible, en la medida en que está ligada a la división de lo que enuncia y de lo que calla; entonces aparecerán en una figura única las articulaciones de los lenguajes y de sus objetos. Hará falta dar con este espacio lleno, en el hueco del cual el lenguaje toma su volumen y su medida.

Foucault busca de este modo “introducir el lenguaje en esta penumbra en la que la mirada no tiene palabras. Descubrir no será leer bajo un desorden una coherencia esencial, sino llevar algo más lejos la línea de la espuma del lenguaje, hacerle morder esa región de arena que está aún abierta a la claridad de la percepción, pero que no lo está ya a la palabra familiar”.¹⁵⁷

Las distancias abiertas anteriormente para mantenernos en el filo de la grieta del lenguaje nos conducen a un más allá es decir hacia un campo de re-pliegue de lo impensable donde maquina la duda, presente en toda superficie. Ya no es suficiente siquiera con verlo, ni siquiera con escucharlo.

“Cobra con ello vigencia aquello en lo que se convierte la filosofía hegeliana, “en la fórmula de la general obligación de no ser ingenuo”.¹⁵⁸

La atención es, así, una suerte de tensión que insta a hacer la experiencia y a no dejarse prender por la insistencia de las hipótesis, diluyendo toda obstinación e impermeabilidad que nos instalaría en la ficción.

¹⁵⁶ Foucault, M., *Naissance de la Clinique. Une archéologie du regard médical*, París, PUF, 1963, P.4 (trad. Cast : 4.º ed., México, Siglo XXI, 1978, 293 PP., P.20).

¹⁵⁷ *Iníd.*, pp.240-241 (trad., p. 173).

¹⁵⁸ Adorno, T. W., *Tres estudios sobre Heghuel*, 2.º ed., Madrid, Taurus, 1974, 195 pp., pp. 89-90.

De este modo, Foucault ha sido encuadrado en la heterogénea lista heredera de la era del recelo, con una simbólica referencia delimitada por el triángulo Marx, Nietzsche, Freud, y que han venido a denominarse “artistas de la suspicacia” y “maestros de la sospecha”, configuradores de la detentación de fuerzas (bien sea socioeconómicas, bioquímicas o axiológicas) que producen efectos de superficie. Si bien a lo largo del texto emergerán, siquiera puntualmente, las conexiones y las distancias de Foucault.

Respecto a estos autores, conviene destacar, desde un principio, lo especial de estas relaciones aparentemente subterráneas. Basta con señalar, a modo ilustrativo, el funcionamiento de ellos en su trabajo.

Por ejemplo el decisivo papel de Freud en el tema que nos ocupa la sospecha: “comprendió mejor que nadie que la fantasmagoría del sueño escondía aún más que lo que mostraba y no era sino un compromiso poblado por completo de contradicciones”.¹⁵⁹

Ciertamente, “la situación que se ha creado hoy al lenguaje implica esta doble posibilidad, esta doble sollicitación, esta doble urgencia: por un lado, purificar el discurso de sus excrecencias, liquidar los ídolos, ir de la ebriedad a la sobriedad, hacer de una vez el balance de nuestra pobreza; por otro, usar el movimiento más nihilista, más destructor, más iconoclasta, para dejar hablar lo que una vez, lo que cada vez se dijo cuando el sentido apareció de nuevo, cuando el sentido era pleno; de allí que la hermenéutica parece movida por esta doble motivación: voluntad de sospecha y voluntad de escucha”.¹⁶⁰

Ello nos conduce, en una primera instancia, a la “reconstrucción” de la forma concreta de la institucionalización de los valores, “deconstruir” las modalidades de conocimiento dominantes mediante la puesta entre paréntesis metódica de los presupuestos y verdades comúnmente aceptadas y su sustitución por una investigación de la historia efectiva de las condiciones de su emergencia. Sospechar para crear condiciones que posibiliten el acceso a la palabra de instancias silenciosas y silenciadas.

“Deconstruir” la filosofía sería así pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo, desde un cierto exterior incalificable por ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión interesada en

¹⁵⁹ Foucault, M., Introducción y notas, en Binswager, Ludwig, *Leréve et l'existence*, Brujas, Desclée de Brouwer, 1945, 193 pp., p.123.

¹⁶⁰ Ricoeur, Paul, de *L'interprétation. Essai sur Freud*, París, Seuil, 1965 (trad. Cast. En: *Freud: una interpretación de la cultura*, 4.º ed., México, Siglo XXI, 1978, 483 PP., P. 28).

alguna parte.”¹⁶¹ Con la salvedad de que lo “innombrable” puede encontrar las condiciones para su presencia en el lenguaje y hacer que esa alguna parte se evidencie, como espacio de un discurso.

Sospechar es, por tanto, “deconstruir” la representación, las astucias de lo Mismo, buscando mediante una labor controlada “ir no sólo contra el presente, sino contra la ley del presente”, no sólo contra lo que se manifiesta como todo y lo auténtico que hay, sino contra lo que imposibilita que emerja “lo real”.

La “deconstrucción” se presenta así como pensamiento diferencialista. Precisamente la arqueología en Foucault “no tiene como proyecto sobrepasar las diferencias, sino analizarlas, decir en qué consisten exactamente, diferenciarlas”.¹⁶²

De nuevo la descripción es desciframiento, el arte de iluminar las superficies. Posibilitar la diferencia es, en esta misma medida, la creación-recreación de las condiciones para contemplarla en su diferenciar. El objetivo no es centrarla ni sistematizarla, sino desplegar una dispersión.

No hay tal sistema único de diferencias ni unos ejes absolutos de referencia, sino un mero desparramamiento. Se trata de hacer las diferencias, constituir las como objetos, analizarlas y definir su concepto. Se produce así en Foucault el cruce de los temas tópicos de la filosofía de su tiempo con los procedimientos que la literatura descubre en su seno.

Con ello, nos damos, por fin, con la definitiva respuesta que nos sitúa en la tierra prometida de las palabras.

Es preciso incluso sospechar de la sospecha misma. “El vacío de la evidencia, la ficción de lo verdadero, la duplicidad de lo único, el alejamiento de la presencia, la carencia del ser... esto es poco, es necesario sospechar de la sospecha”¹⁶³ a fin de no caer en la fe segunda del hermeneuta, “fe razonable, puesto que interpreta, pero fe, porque busca, por la interpretación, una segunda ingenuidad”.¹⁶⁴

Resulta problemática, con todo, la lectura de los efectos de la “deconstrucción” desde una perspectiva no constructiva. Concretamente, parece claro que se trata de advertir el proceso de reconstrucción que ello supone. “Deconstruir” la filosofía

¹⁶¹ Derrida, J., “Implications” (entrevista con Henri Ronse), *Lest lettres francaises*, 1211, 6-12 de Diciembre (1976; y en *Positions*, París, Minuit, 1972, p.15 (trad. Cast. En: *posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1977, p. 12).

¹⁶² Foucault, M., “Au delà du bien et du mal” (declaraciones recogidas por M.A. Burnier y Philippe Graine), *Actuel*, 14 noviembre (1971) (trad. Cast. En: *Conversaciones con los Radicales*, Barcelona Cairós, 1975, 173 pp., p. 44; y en la *Microfísica del Poder*, o.c., p.44).

¹⁶³ Blanchot, M., *Nietzsche y la escritura fragmentada*, Buenos Aires, Caldén, 1973, pp.41-66

¹⁶⁴ Ricoeur, P., *De L'interprétation. Essai sur Freud*, o.c., trad., p.29

nos conduce a pensar la genealogía estructurada de sus conceptos. Se trataría de ver en qué medida esa “deconstrucción” es una deconstrucción.

No cabe sino inscribir esta sospecha en la perspectiva de un proyecto ontológico, cuyo alcance puede ser discutido pero cuya dimensión resulta innegable. En definitiva, se trata de ensanchar ese marco dentro de lo que lo real es tolerable, como expresión de posibilidad efectiva.

Hay una instancia a hacer emerger mas no, volver aparecer lo real.

No faltan quienes han leído esta dimensión insistiendo en que la actitud “ontológica” de “la filosofía de la sospecha” resulta patente por cuanto “el significado de la conciencia se configura como un mero producto de la meta-conciencia, o sea, como ideología”.¹⁶⁵

Desde su punto de vista, fuerzas inconscientes en recíproca dialéctica con la conciencia la configuran como instrumento para ocultar el pensamiento. La realidad no está por ello dada, sino construida, producida; hasta el punto de que la realidad experimental es tanto dada como producida y el significado del ser dado está en el ser producido. El fenómeno es concebido como un producto ontológico de otra “realidad”, por lo que no cabe la neutralidad. Así, el pensamiento no se limita a revelar el ser, sino que vela es decir cuida el ser.

Por consiguiente, no es suficiente con plantear el problema en términos de ser-pensamiento, sino que ha de hablarse de inconsciente-consciente, desconocido-mostrado. De ahí que a la concepción del saber como revelación ha de oponerse el saber como “ideología”, con lo que la teoría de la verdad se transforma en teoría de la ideologización.

Hay sin embargo, otras preocupaciones no menos antológicas y que responderían más directamente a las preocupaciones de Foucault. “el punto de partida sobrevino el día en que Levis-Strauss, en cuanto atañe a la sociedad, y Lacan por cuanto concierne al inconsciente, ese mundo eminentemente sospechoso y A priori, mostraron que el sentido no era probablemente sino una especie de efecto de superficie, una centella, una espuma; pero lo atravesaba profundamente, lo que existía primariamente, lo que se sostenía en el tiempo y en el espacio, era el “sistema”.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Corradi, Enrico, *Filosofía della “morte dell’uomo. Saggio sul pensiero di M. Foucault*, Milán, vita e pensiero, publicaciones della Università Católica, 1977 (Collana Filosofia e Scienze Unmane, 14), 288 pp., p.23.

¹⁶⁶ Foucault, M., *L’archeologie du savoir*, o.c ., p 86 (trad., p 102)

Queda así perfilada toda forma de saber como producto de una estructura inconciente y heterogénea.

Se tratara de ver en que medida la insistencia del sistema, juega asimismo como espuma, en un efecto superficial, ya que tal vez la sospecha nos induzca precisamente ha hacer del sistema espuma , a incorporar su lenguaje a la superficie mediante la habilitación del marco adecuado definido por el hecho de posibilitar su enunciación.

La elaboración por Freud de la categoría hermenéutica de “síntoma” (“no es el sueño soñado lo que puede ser interpretado, sino el texto del relato del sueño [...] de ningún modo es el deseo como tal lo que se halla en el centro del análisis, sino su lenguaje”).¹⁶⁷

Nos sitúa cuando menos a una referencia “clásica” para encuadrar el asunto, ya que nos remite al problema de la interpretación. Ello reabre la grieta o la fisura entre la distancia del texto y lo que acontece y nos obliga a situarnos en el limite cuya experiencia vendrá asumida por un discurso.

El problema ya no será si el discurso podrá o no ser interpretado, sino si puede serlo. Quizás su materialidad nos imponga relegarnos a la tarea de simplemente leer o escribir de el. Pero ante el protagonismo del texto se pude proceder a interpretarlo y además hablar sin hacerlo por el hecho de que han trasgredido las palabras justificando la incapacidad de habla del lenguaje. Hay en todo ello un esfuerzo de hablar de lo imposible, quizás porque de lo posible se ha a hablado demasiado, es un esfuerzo por recuperar la lógica del reino ilógico, por liberar la Alétheia para que more en las fisuras y en las sombras, destellando a la sospecha, para establecer una nueva relación entre lo patente y lo latente, con lo cual nos plantea una exégesis hacia el sentido.

No es sin embargo, el objetivo primario de Foucault, una labor hermenéutica del desciframiento, ni siquiera la emergencia del sentido. Lo que para mi era importante y quería analizar era, más que la aparición del sentido en el lenguaje, los modos de funcionamiento de los razonamientos en el interior de una cultura determinada: ¿como es posible que un razonamiento pueda funcionar en determinado periodo como patológico y en otro como literario? Lo que me interesaba era el funcionamiento del razonamiento, no su significación”¹⁶⁸.

La voluntad de sospecha y la voluntad de escucha son ahora desciframiento y diagnostico.

¹⁶⁷ Canguilhem, G., “De la science et de la contre-science”, en *Homage á Jean Hippolite*, París, PUF, 1975, P. 175.

¹⁶⁸ Consideraciones en torno a Raymond Roussel enfocado hacia la perspectiva del pensamiento de la sospecha, Caruso, Paolo, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Milan, U. Mursia y c., 1969 (trad. Cast: Barcelona Anagrama, 1969, . 73)

Hay por tanto en el proyecto de Foucault una opción por una suerte de etnología, analizando las condiciones formales, y el funcionamiento de los razonamientos en la cultura. No le es suficiente encontrarse ante ellos y aceptar su prepotente presencia. La crítica es ahora una pregunta para su surgimiento, una cuestión acerca de la profundidad de los signos, la signatura “siempre que no entendiéramos por esto interioridad, sino por el contrario exterioridad, secreto absolutamente superficial”.¹⁶⁹

Su sospecha tiene por tanto, la profundidad de los problemas superficiales y afectos con una radicalidad que hiere directamente lo real. Es una sospecha acerca de la regularidad y su funcionamiento, que induce hablar. Entonces es preciso anunciar que existe un nuevo maestro de la sospecha, aquel filósofo enmascarado que desenmascara la verdad, Foucault el pensador del afuera, el maestro de la sospecha en una ontología del presente.

¹⁶⁹ Foucault, M., *Nietzsche, Freud y Marx*, París, Minuit, 1965, Cahiers de Rayaumont. Philosophie, 7 (trad. Cast: Barcelona, Anagrama, 1970, 57 pp., pp. 29-31).

6. AGENCIAMIENTOS DEL PLIEGUE-SOBREPLIEGUE Y EL PENSAMIENTO DEL AFUERA.

6.1 DE LA AUTORIDAD DE LAS DISCIPLINAS AL REPLIEGUE DEL “PENSER AUTREMONT”

La transición hacia un lenguaje en que el sujeto está excluido, la puesta al día de una incompatibilidad, tal vez sin recursos, entre la aparición del lenguaje en su ser y la consciencia de sí en su identidad, es hoy en día una experiencia que se anuncia en diferentes puntos de la cultura: en el mínimo gesto de escribir como en las tentativas por formalizar el lenguaje, en el estudio de los mitos y en el psicoanálisis, en la búsqueda incluso de ese logos que es algo así como el acta de nacimiento de toda la razón occidental.

Nos encontramos, de repente, ante una hiancia (una serie de hiatos) que durante mucho tiempo se nos había ocultado: el ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto.

Tal vez mediante una forma de pensamiento de la que la cultura Occidental no a hecho más que esbozar, en sus márgenes, su posibilidad todavía incierta. Este pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia, y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para extraer su fundamento o su justificación, cuanto para encontrar el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en que se constituye y en la que se esfuman, desde el momento en que es objeto de la mirada, sus certidumbres inmediatas este pensamiento, con relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y con relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podríamos llamar en una palabra "el Pensamiento del Afuera".

El pensador ya se ha acercado al pensar del afuera. ¿Pero dónde se halla su posible inicio, su gestación primera?: Podría muy bien suponerse que tiene su origen en aquel pensamiento místico que, desde los textos del Seudo-Dionisio, ha estado merodeando por los confines del cristianismo: quizá se haya mantenido, durante un milenio más o menos, bajo las formas de una teología negativa. Sin embargo, nada menos seguro: pues si en una experiencia semejante de lo que se trata es de ponerse "fuera de sí", es para volverse a encontrar al final, envolverse y recogerse en la interioridad resplandeciente de un pensamiento que es de pleno derecho ser y palabra, discurso por lo tanto, incluso si es, más allá de todo lenguaje, silencio, más allá de todo ser, nada.

Es menos aventurado suponer que la primera desgarradura por donde el pensamiento del afuera se abre paso hacia nosotros, es paradójicamente en el monólogo insistente de Sade.

En la época de Kant y de Hegel, en un momento en que la interiorización de la ley de la historia y del mundo era imperiosamente requerida por la ciencia occidental como sin duda nunca lo había sido antes, Sade no deja que hable, como ley sin ley del mundo, más que la desnudez del deseo.

Es por la misma época cuando en la poesía de Holderlin se manifiesta la ausencia resplandeciente de los dioses y se enunciaba como una ley nueva la obligación de esperar, sin duda hasta el infinito, la enigmática ayuda que proviene de la "ausencia de Dios". ¿Podría decirse sin exagerar que en el mismo momento, uno por haber puesto al desnudo en el murmullo infinito del discurso, y el otro por haber descubierto el subterfugio de los dioses en el defecto de un lenguaje en vías de perderse, Sade y Holderlin han depositado en nuestro pensamiento, para el siglo venidero, aunque en cierta manera cifrada, la experiencia del afuera? Sade y Holderlin son instantes en la intuición del afuera.

Pero también en otros espíritus intempestivos puede hallarse las marcas de un viaje más allá del lenguaje replegado sobre sí mismo. Tal periplo se cristaliza en Nietzsche cuando descubre que toda la metafísica de Occidente está ligada no solamente a su gramática sino a aquellos que, apropiándose del discurso, detentan el derecho a la palabra; en Mallarmé cuando el lenguaje aparece como el ocio de aquello que nombra, pero más aún desde Igitur hasta la teatralidad autónoma y aleatoria del libro, como el movimiento en el que desaparece aquel que habla; en Artaud, cuando todo el lenguaje discursivo está llamado a desatarse en la violencia del cuerpo y del grito, y que el pensamiento, abandonando la interioridad radical de la conciencia, deviene material sufrimiento de la carne, persecución y desgarramiento del sujeto mismo; en Bataille, cuando el pensamiento, en lugar de ser discurso de la contradicción o del inconsciente, deviene discurso del límite, de la subjetividad quebrantada, de la trasgresión; en Klossowski, con la experiencia del doble, de la exterioridad de los simulacros de la multiplicación y demente del Yo.

De este pensamiento, Blanchot tal vez no sea solamente uno más de sus testigos. Cuanto más se retire en la manifestación de su obra, cuanto más esté, no ya oculto por sus textos, sino ausente de su existencia y ausente por la fuerza maravillosa de su existencia, tanto más representa para nosotros este pensamiento mismo-la presencia real, absolutamente lejana, centelleante, invisible, la suerte necesaria, la ley inevitable, el vigor tranquilo, infinito, mesurado de este pensamiento mismo o llamado pensamiento del afuera, este tipo de pensamiento que quebranta epistemes saturadas de razón da cabida a la sospecha y sobre todo a la configuración de una nueva subjetividad, este pensamiento continua con la misma temática del lenguaje.

Es allí donde Foucault se refiere a la obra de Blanchot y utiliza el mito de Orfeo y de Ulises y las sirenas para ilustrar el ser del lenguaje, aquí Foucault señala el hecho mismo de la existencia del lenguaje como un acontecimiento fundamental “la verdad griega se estremeció antiguamente ante esta sola afirmación: “miento “. “Hablo” pone a prueba toda la ficción moderna”¹⁷⁰, pero Foucault pone de manifiesto “el habla” en un alto lugar de la verdad que el “miento” requiere algún recurso metódico para eliminar la autocontradicción expresada en la paradoja de Epiménides, el mentiroso.

“Estoy a un buen recaudo en la fortaleza inexpugnable donde la afirmación se afirma, ajustándose a sí misma sin desbordamiento sobre ningún margen y conjurando toda posibilidad de error, puesto que no digo más que el hecho de que hablo”.¹⁷¹

Se trata pues de una certidumbre de un hecho fundamental: “de la exposición del lenguaje en su ser bruto”¹⁷² pues a partir de “hablo” se despliega toda posibilidad de lenguaje su exterioridad su apertura infinita. Pero esta certidumbre que se refiere al ser mismo del lenguaje no deja de lanzarnos a sus propios límites: se descubrirá entonces que se no se empecé la certeza del “hablo” este llevara al cuestionamiento del sujeto que habla y al ser, del que se habla. “miento” “pienso” “hablo”. Tres enunciados con diferente grado de certeza.

El primero está flanqueado por la contradicción, “pienso” se postula como certidumbre inmediata del yo, de su existir. Pero en cambio será el “hablo” el lugar de donde será posible cuestionar la certeza primaria del “pienso”. “hablo” conducirá a la pura exterioridad a la dispersión al alejamiento de sí del lenguaje y en definitiva “a ese afuera donde desaparece el sujeto que habla”¹⁷³, este escrito como contemporáneo de las palabras y las cosas está marcada claramente por la muerte del sujeto.

Pero entonces surge la pregunta que significa el lenguaje como exterioridad. Que significa el pensamiento del afuera, el cogito cartesiano remite a la exterioridad del pensamiento, es el pienso en su ser interior, en su ser esencial al sujeto. En cambio el lenguaje nace de un vacío de una carencia de ser y a partir de ahí se

¹⁷⁰ Richard Rorty: “Foucault y la epistemología” en: David Cousenz (comp), *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, p.56. trad del Inglés Antonio Bonano.

¹⁷¹ ROJAS OSORIO, Carlos J. FOUCAULT y el pensamiento Contemporáneo, editorial de la universidad de Puerto Rico, Estados Unidos.1995 pag 103.

¹⁷² Ibid., p. 104

¹⁷³ Ibid., p.104

despliega en una dispersión laberíntica ese despliegue no remite a un sujeto ni menos a su exterioridad.

Sade, Holderlin, Mallarme, Artaud, y Nietzsche, experimentan esta exterioridad del lenguaje. Sade puso hablar al deseo su ley su infinitud. Pero el deseo mismo es carencia y el hablar del deseo no satisface esa carencia Holderlin, poetiza la unidad de los dioses, el subterfugio bajo el cual existimos en una siempre enigmática espera. Mallarme, mas que nadie anuncia el devenir en que desaparece el sujeto hablante. Artaud hace estallar el discurso en su materialidad, en su energía en la fragmentación del sujeto, Nietzsche descubre la pretensión de la metafísica al ligarla a la suerte de la gramática.

Pero también Bataille con la trasgresión y Klossowski, con el simulacro y el doble. Será ante todo Blanchot quien evidencie este pensamiento del afuera.

La dialéctica niega para integrar la negación en el interior del propio discurso. “negar su propio discurso como lo hace Blanchot, es sacarlo de sus casillas. Despojarlo en todo momento no solo de lo que acabamos de decir, sino también del poder de enunciarlo”¹⁷⁴.

En lugar de la reflexión, que tiende a la interiorización Blanchot se vuelve hacia el olvido, la reiteración, no mas alineación que se reencuentra consigo. La ley es el afuera que contornea las conductas haciéndolas huir de cualquier interioridad. La ley es la luz grisácea y uniforme de lo universal.

Conocemos la ley porque la trasgredimos. Desde nuestras trincheras provocamos la ley la acosamos la ponemos en retirada.

Foucault recalca la vida y la muerte del lenguaje, su inercia que exige cada vez un nuevo impulso para lanzar su movimiento propio. “El lenguaje se dirige hacia contenidos previos”¹⁷⁵, queremos expresar algo nuevo, pero nos encontramos con palabras que están ya allí, desde el momento que esta determinada, una forma es a la vez demasiado vieja y demasiado nueva, demasiado extraño y demasiado familiar, como para no ser inmediatamente rechazada por la fuerza de la espera y condenada por si misma a la inminencia del olvido. Atención aguda a aquello que seria radicalmente nuevo. Toda significación tiene que ser reactivada cada vez. Usamos palabras que son sentidos muertos –fijos – pero cuya vida no puede quedar fija en lo inmóvil.

¹⁷⁴ Blanchot, Maurice, “l’absence du livre”, *L’Ephémère*, 10 (trad. Cast. : Buenos Aires, Caldén, 1973, 67 pp., p.30).

¹⁷⁵ ROJAS OSORIO, Carlos J. FOUCAULT y el pensamiento Contemporáneo, editorial de la universidad de Puerto Rico, Estados Unidos.1995 pág 108.

Para mantenerse vivo, el lenguaje tiene que olvidar cada significado y emprender el juego de nuevas formas. Doble exterioridad del lenguaje: fuera del origen en el ser, y siempre afuera de si mismo, por la ineludible exigencia de su eterna renovación.

Como pensamiento del afuera Foucault recalca en su texto la anulación del sujeto "simple pliegue gramatical"¹⁷⁶.

"Todo el lenguaje se tambalea, y cuando Dom emplea la primera persona es el lenguaje mismo de Thomas el que se pone a hablar sin el "¹⁷⁷. Mallarme ya lo había puesto en evidencia a la pregunta: ¿quien habla?. El respondió: El lenguaje mismo. No hablo yo, ni tú, ni nosotros; hablan las palabras en el lenguaje. "ahora se sabe que el ser del lenguaje es la visible desaparición de aquel que habla"¹⁷⁸. Foucault cita el siguiente texto de Blanchot para explicar esta obliteración del sujeto : " Decir que entiendo estas palabras no sería explicarme la extrañeza peligrosa de mis relaciones con ella no hablan , no son interiores, mas bien al contrario , carecen de infinidad , y al estar afuera , aquello que designan me aboca hacia ese afuera de toda palabra , aparentemente mas secreto y mas interior que la palabra del fuero interno, aunque, aquí , el afuera esta vacío, el secreto no tiene profundidad, no se repite mas que el vacío de la repetición , aquello que no habla, y que in ergo ha sido dicho siempre.

Este pensamiento del afuera como desalienante de los aparatos que vigilan y castigan esta inmanentemente ligado, con *los pliegues o el adentro del pensamiento*¹⁷⁹ que genera subjetivacion de la cual se había problematizado y conceptualizado por parte de Gilles Deleuze , quien al igual que foucault se había propuesto superar *la incapacidad para franquear la línea*¹⁸⁰, para pasar del otro lado ese lado que no se a legitimado por el canon como centro, es decir la periferia de las epistemes, Deleuze plantea que el poder, diríamos los micropoderes también moleculares, tienen por objetivo la vida, sin, revelar, sin suscitar una vida que le resiste, apelando ante ello que la fuerza del afuera, no cesa de trastocar y de invertir los diagramas.

El afuera en este sentido y siguiendo las maquinaciones discontinuas del pensamiento de Deleuze, no es un limite petrificado sino que al igual que la

¹⁷⁶ Ibid., p. 109

¹⁷⁷ Ibid., p. 109

¹⁷⁸ Ibid., p. 109

¹⁷⁹ Deleuze, Gilles, *Foucault*, Minuit, Paris, 1986, p.125.

¹⁸⁰ Ibid. P125.

historia y el acontecimiento, es una materia anómala, cambiante, animada de movimientos peristálticos, de pliegues y plegamentos que constituyen un adentro, no otra cosa que el afuera, sino exactamente *el adentro del afuera*¹⁸¹, unas veces es el pliegue del infinito, otras veces son los repliegues de la finitud los que dan una curvatura al afuera y la hacen incursionar también en el adentro. Por su parte Foucault parece estar obsesionado por el afuera como operación del adentro o viceversa, adentro que sería el pliegue del afuera, como si en palabras de foucault, el navío fuese un pliegue del mar, a propósito del loco abandonado en su nave, en el renacimiento.

Foucault decía: “*se lo a puesto en el interior del exterior*”, e inversamente... prisionero en medio del mas libre, del mas abierto de los caminos solidamente encadenado a la infinita encrucijada, es el pasajero por excelencia, es decir el prisionero de la travesía”¹⁸². El ser del pensamiento es ese loco.

“Encerrar el afuera, es decir a constituirlo en al interioridad de espera o de excepción” dice Blanchot a propósito de Foucault.¹⁸³ Entonces, el pliegue es algo así como el despliegue del acontecimiento, la subjetivación del hombre libre se transforma en sujeción: por un lado “la sumisión al otro mediante el control y la dependencia” con todos los procedimientos de individualización que el poder instaure, apoyándose en la vida cotidiana y en la interioridad de los que el llamara, sus sujetos. “ahora bien existen cuatro tipos de plegamentos que facilitan el despliegue del acontecimiento exterior según Gilles Deleuze, el primero concierne a la parte subjetiva de nosotros mismos, que va a ser envuelta incluida en los pliegues: entre los griegos era el cuerpo y sus placeres *Aphrodisia*: pero entre los cristianos era la carne y sus deseos, el deseo una modalidad sustancial completamente distinta, el segundo es el pliegue de la relación de fuerzas, en sentido estricto: pues la relación de fuerzas siempre se pliega según una regla singular a fin de devenir relación consigo mismo; no es lo mismo cuando la regla eficiente es natural, o bien divina, o racional o bien estética... El tercero es el pliegue del saber, o pliegue de verdad, con nuestro ser, y de nuestro ser con la verdad, que servirá de condición formal a todo saber, a todo conocimiento: subjetivación del saber que no se realiza en modo alguno de la misma manera entre los griegos que entre los cristianos, en Platón, en Descartes, o en Kant.

El cuarto es el pliegue del afuera ; el ultimo constituye lo que Blanchot llamaba una “ interioridad de espera” de él el sujeto espera, de modos muy diversos, la inmortalidad, o bien la eternidad, la salud, la libertad, la muerte, la renuncia...”¹⁸⁴

¹⁸¹ *Ibíd.* P128

¹⁸² Foucault, Michel, *Nacimiento de la Clínica*, Anagrama. Buenos Aires, Argentina, Pp. 132-133,138,164.

¹⁸³ Blanchot, Maurice, *L'étreinte infini*, Gallimard, p. 292

¹⁸⁴ Deleuze, Gilles, *Foucault*, Ediciones Páidos, Buenos Aires, Argentina. 1987. pp.147-148.

los cuatro pliegues son como la causa final, la causa formal, la causa eficiente, la causa material de la subjetivación de la interioridad como relación consigo mismo, los pliegues son eminentemente variables, en continuo devenir, y sus ritmos constituyen modos irreductibles de subjetivación que funciona como discurso contestatario frente a los aparatos que vigilan y castigan en la época del panoptisismo satelital. Pues actúan por debajo de los códigos y las reglas tanto de poder, discurso y verdad, así como de sus micropoderes moleculares que no quedan exentos de ella siempre en modo de espera para afectar a otros pliegues que deben estar prestos a desplegar, de allí su justificación de acontecimientos de periferia dispuestos a afectar y ser afectados.

La anulación del sujeto hablante ha sido trabajada también por Foucault en las *Palabras y las Cosas*. Como puede ser el sujeto de un lenguaje que desde millares de años a formado sin él, cuyo sistema se le escapa, cuyo sentido duerme un sueño casi invencible en las palabras que hace centellear un instante por su discurso y en el interior del cual está constreñido, desde el principio del juego, a alojar su palabra y su pensamiento, como si estos no hicieran más que animar por algún tiempo un segmento sobre esta trama de posibilidades innumerables.

Pero ese silencio y esa soledad que acompañaban las sendas de Foucault parecían nacer de una crisis en el propio filósofo enmascarado. Y las crisis que tienen una manera noble de expresarse: el retiro, Foucault pasara por ocho años de silencio, hasta que en 1984, año de su muerte publicara los tomos 2 y 3 de la "Historia de la sexualidad". Estos libros continuaban aunque con modificaciones profundas, el tomo número 1, "la Voluntad de Saber".

La crisis no fue metodológica, los estudios anteriores sobre la "arqueología del saber" y Genealogía del poder permanecen intactos, no hay una transformación y menos aun una destitución de las categorías.

Hipotéticamente podemos suponer en cambio que se trata de una especie de crisis de actitud o de episteme: establecida en la pregunta como conducir el pensamiento para que abandone los lugares habituales y enfrente a la vez una lucha con sí mismo, y una lucha contra las tinieblas. Tal vez Foucault se dio cuenta en que las dimensiones en las que estaba entonces había desplegado su trabajo, el saber, y el poder, guardaban entre sí una profunda inmanencia y siempre del lado de lo que el poder dice o hace decir. Entre poder y saber por supuesto una clara diferencia.

El poder moviliza fuerzas, afectos puntos de dominación, en relaciones que llegan a hacer infinitesimales, el saber es, en cambio, formal: formaliza las materias discursivas y estabiliza la función enunciativa (saber educar, saber trabajar, saber castigar). Pero entre el poder y el saber existe una inmanencia: sin una relación de poder serían inestables y evanescentes. El poder implica el saber y el saber explica o complica el poder. No es que uno sea causa del otro nuestras hipótesis

son pues que la crisis se precipita cuando Foucault se da cuenta plenamente de esta inmanencia.

Para abordar la problemática del pensamiento del afuera en Foucault, aquel que le permite en todos los casos “atravesar la línea” ya sea de fuga o de resistencia y “pasar al otro lado ya sea de la periferia o del afuera es necesario hacer una serie de distinciones, la primera es que el autor en cuestión, no fue un pensador del encierro ni a nivel del poder ni a nivel del saber. La inmanencia del poder-saber no quiere decir que poder-saber sean entendidos solo como un conjunto de funciones sociales e institucionalizadas o conjunto de enunciados formalizados en la interioridad de una formación discursiva.

Foucault no es un pensador del encierro porque para él toda forma es el efecto de una función de exterioridad.

El problema para él no solo era alcanzar el afuera sino abrir una nueva dimensión la de crear una subjetivación. La segunda distinción, a nivel más amplio es que la simple microfísica del encierro hizo que Foucault no sea un pensador de la interioridad del pensamiento. Y es aquí donde se anuda su relación con Maurice Blanchot, cuando despliega la idea de que el pensamiento viene de afuera y que pensar es el ejercicio del afuera. Llamamos interioridad de pensamiento a la idea aristotélica según la cual conocer es una operación del intelecto por la cual se le da forma a la materia.

Es también interioridad del pensamiento siguiendo el modelo clásico de pensar la presuposición de un compromiso de sujeto y objeto como dos polos que se comunican gracias a los movimientos de integración en conceptos (movimiento del entendimiento) y asociación de imágenes (movimiento de la sensibilidad).

Foucault es un pensador del afuera. Y esto quiere decir pensamiento fuera de toda presuposición de un sujeto, de un objeto, de una reflexión del sujeto sobre el objeto y de una relación de significación. Más bien se trata de Foucault como en Blanchot de encontrar el espacio donde eventualmente pueden aparecer los sujetos, los objetos y sus relaciones. Y ese espacio es el “se habla” siguiendo la fórmula de Blanchot.

Es impersonal “se” exige que se renuncie a toda personalización del yo, del tú, del sujeto. “habla” quiere decir que no hay un referente, no hay un discurso preexistente, no hay un discurso que ha de seguirse, simplemente “se habla”.

De repente crece en sí mismo un desierto, dice Blanchot. El rostro se desdibuja, la interioridad se evacua en el hueco dejado por la interioridad irrumpe el afuera, el sujeto queda desposeído de todo derecho de decir yo.

Para Blanchot el afuera es “el compañero”. No es un interlocutor, no un amigo no un sujeto hablante: el compañero es “aquel que no me acompañaba, aquel que solo aparece para precipitar la erosión del yo como un vacío sin límites”. En la literatura y en la filosofía contemporánea abundan los ejemplos de la experiencia

con el afuera, como condición necesaria para crear el lenguaje y episteme: Nietzsche y la filosofía de la diferencia, Mallarmé y el lenguaje sin sujeto ni referente, habla la palabra misma, Artaud y el mito que desata el lenguaje, y hace encontrar lo impensable del pensamiento, Holderlin, Sade, Roussel, Klossowski, etc, Blanchot vivía en el trance de la incompatibilidad absoluta del ser del lenguaje y de la conciencia de sí.

Foucault finalmente propone un nuevo comienzo de la filosofía: ya no el “pienso, luego existo”, sino el “hablo luego digo lo que Hablo”, un hablo sin referentes donde el desierto del olvido son su elemento.

La tercera y última distinción con relación a la problemática del pensamiento del afuera es mucho más puntual pero deriva de lo ya dicho: en Foucault, el sujeto nunca es primero. Y ahí está la gran diferencia de la filosofía contemporánea, con el pensamiento clásico y sus epígonos actuales. Descartes fundamentó la filosofía de Cogito. Kant crea el sujeto trascendental y en respuesta a Leibniz, crea el concepto de persona: sujeto es persona que hay en el hombre. “por identidad personal entendemos conciencia de la identidad de la propia sustancia a través de todos sus cambios de estado. Esta conciencia de la identidad es el resultado de una síntesis. El simple análisis de la proposición “yo pienso”, no bastaría para demostrar tal identidad.

Esta consideración política tiene el sentido de mostrar que el sujeto y la persona ya no son lo primero, como lo era en la gran formación clásica. Foucault abre esta problemática desde “la voluntad de saber”. Y sin embargo entra en una crisis: “heme aquí, pues siempre con la misma incapacidad para atravesar la línea para pasar al otro lado”. Se trataba de abrir una nueva dimensión diferente a la del saber y el poder, pero preservando siempre el pensamiento del afuera. Esta dimensión es la subjetivación: un pliegue de la línea del afuera irreducible a la maquinaciones del saber y al poder.

Todo pliegue de la línea del afuera incide directamente sobre el modo de existencia de quien lo vive, es la vida misma a nivel ético y estético la que es afectada. Si la filosofía a la decir de Platón no es solo logos, sino que debe afectar la existencia, esta tarea de la filosofía plegar la línea del afuera. Tal pliegue de la línea del afuera se expresa de una u otra manera en las llamadas “prácticas de sí” a partir de “el uso de los placeres” Foucault estudia en efecto las “prácticas de sí” en Grecia, Roma y el cristianismo primitivo. Son prácticas de múltiples manifestaciones: escapar de un saber y un poder defectuoso recibido pedagógicamente “como el Alcibíades de Platón” decir verdad afrontando las consecuencias para sí y para otros, así sea la muerte “como en Plutarco”, renunciar al propio yo para tener una proximidad feliz de la muerte (como en el Ascetismo Cristiano) etc. Sin embargo en todos los pasos son prácticas que no dependen del poder-saber y que transforman el modo de existencia poniéndose en peligro la estabilidad y el sujeto.

Manteniéndose en el ámbito de la diferencia con el saber y con el poder.

En la subjetivación se presentan unas características imprescindibles como la creación de la diferencia: la subjetivación gracias a su relación con el afuera es la creación de un nuevo modo de existencia. Pero un nuevo modo de existencia es concretamente la creación de un nuevo campo de afección y percepción tanto el poder de afectar y de ser afectado (*pathos*), como el poder de la mirada (ácidos) escapan en ese nuevo modo de existencia de las convenciones del saber y del poder. Una de las convenciones del saber y del poder, es la identidad o idea que se tiene de si misma. Al producirse el desplazamiento del campo de afección y de percepción, es la propia identidad la que entra en demolición.

El sujeto pasa por lo menos al principio, por una situación de estupor y asombro por una desarmonía (condición Kantiana para lo sublime) entre la idea de si y los datos que empiezan a ser suministrados por la intuición y la sensibilidad. De repente crece en uno mismo un desierto el rostro se desdibuja la interioridad se evacua, el pliegue de la línea del afuera es el pliegue de lo no idéntico así mismo.

La diferencia se instala irreductiblemente en el espacio que frecuentaba la identidad. Todo proceso de subjetivación implica así la irrupción de la diferencia como creación que agrieta la identidad.

La segunda característica es la autonomía de la subjetivación con relación al saber y al poder. En esta, se trata por lo menos de una pérdida de contacto con las formas del saber y con las fuerzas movilizadas por el poder. En “el uso de los placeres”, Foucault habla de esta autonomía a propósito de *Enkrateia* o gobierno de si, que comenzara a adquirir independencia, una Autonomía al menos parcial y relativa. Abre una separación entre los ejercicios que permiten gobernarse así mismo, el aprendizaje de aquello que es necesario para gobernar a los otros. Los ejercicios del gobierno de si tendrán técnicas particulares más completas que la simple repetición de la conducta moral a la cual tiene. “diferenciándose del contexto pedagógico y del objetivo moral, el arte de si tendrá autonomía” en el gobierno sobre los otros no hay autonomía porque las fuerzas en relación, una fuerza afectante y una fuerza afectada, depende de una misma estrategia de poder.

En la subjetivación en cambio hay que entender por Autonomía una fuerza que no depende del saber y del poder que se pliega sobre si misma para construir un “adentro del afuera”, digámoslo una vez mas en Foucault el “adentro” no es ni subjetividad ni identidad, ni retorno al sujeto. El adentro es siempre el adentro del afuera lo que esta adentro es el pliegue del afuera. Solo el afuera decía Blanchot tiene un adentro. En ese sentido el adentro no es lo contrario del afuera sino el pliegue del afuera. Foucault descubre que el elemento que procede del afuera, la fuerza hablando al igual que Blanchot no tanto de lo abierto sino del afuera.

Foucault ya veía con claridad desde “Historia de la Locura en la Época Clásica” en el capítulo sobre la nave de los locos: hacia el otro mundo es a donde parte el loco y es del otro mundo de donde viene cuando desembarca. La navegación despliega a lo largo una geografía mitad real y mitad imaginaria, la situación liminar del loco, esta colocada en el interior del exterior.

Términos que se sustituirán por los términos de adentro y afuera de Blanchot, lo más importante es, ya desde 1964, esta problemática que la autonomía del pliegue estaba presente en Foucault aunque solo aparezca con decisión en los últimos tomos de la “Historia de la Sexualidad”,

La tercera y última característica básica de la subjetivación es su contingencia. Alguien puede ser “asaltado” por un proceso de subjetivación pero no por ello está obligado a asumirlo como una exigencia necesaria. Una vez producida la subjetivación es una alternativa contingente, no es determinante de la relación con los demás, aunque sí la regula. Para los griegos por ejemplo la *Enkrateia* o gobierno de sí mismo no era una exigencia sin una posibilidad no obligatoria.

La *Enkrateia* no era un principio constituyente griego. Más bien el principio constituyente era la agonística o relación de rivalidad entre hombres libres. Para poder mantener esta relación la agonística se supone que cada hombre libre deba poder gobernarse así mismo gracias a una ética y a una estética de la existencia. Pero nadie está obligado a un gobierno de sí mismo. A diferencia del saber y del poder, que exigen asumir formalizaciones y estrategias la subjetivación no exige nada sino que solamente abre una alternativa del sujeto.

Estas dos aventuras que puede recorrer un proceso de subjetivación, el cual llega a sucumbir en ellas si no observa la condición de ser “pliegue de la línea del afuera”.

Foucault planteó el peligro o *Ergón* de estos dos momentos al referirse “o bien estoy condenado a permanecer al lado del poder, o bien estoy condenado a la muerte, si es que el afuera no es nada diferente al vacío o lo irrespirable”¹⁸⁵.

La respuesta de Foucault a ese trance es la subjetivación como estética de la existencia que no cede al poder, ni a la muerte. Y si al escapar del poder no se encuentra el pliegue de la subjetivación sino la absoluta esencia del ser, el proceso puede concluir al hundimiento en la muerte o en la locura. Foucault ha dado un gran ejemplo con Raymond Roussel, buscando un lenguaje independiente de toda dirección, un lenguaje que no se presta a interpretaciones, que sea la manifestación de un sujeto, que no presente ninguna significación preestablecida; que ofrezca en suma, una rigurosa ausencia del ser.

¹⁸⁵ Foucault, Michel, “Lé langage á l’infini”, *Tel Quel*, 15, otoño, (1963), 52.

Frente a estas aclaraciones la nueva episteme o "penser Autremont" girara en torno a la conformación de la nueva subjetividad es decir hacia los postulados de Foucault donde el pensamiento del afuera maquinara frente al ejercicio de poder quien permite pensar dicho ejercicio como un juego de fuerzas encontradas. Los campos de fuerzas establecen diagramas, en ellos, los modos económicos de producción interactúan con los sistemas punitivos. Las relaciones entre economía y coacciones suelen pensarse desde la polaridad "causa-efecto". En ese sentido, se considera, por ejemplo, que el modo de producción esclavista desencadenó la apropiación de las personas, que el feudalismo despótico estableció el sistema de castigo corporal, que el modo de producción mercantil instituyó los trabajos forzados, y que el modo de producción capitalista impuso el sistema disciplinario. Foucault acepta las relaciones entre modos de producción y sistemas punitivos. Pero niega que estos últimos sean simples efectos de los primeros.

La reorganización del poder punitivo es condición previa a la puesta en funcionamiento de un nuevo modo de producción. El nuevo modo de producción instrumenta y refuerza, para su propio beneficio, las prácticas correctivas que ya circulaban en la sociedad. Quienes se encuentran en las tramas más densas de la red del poder se proponen objetivos estratégicos. El dispositivo de poder comienza a operar y no siempre logra los objetivos propuestos. No obstante, si el dispositivo es productivo, persiste. Para persistir ha de ser fecundo en, por lo menos, dos sentidos diferentes: *como beneficio económico* y *como movilizador de placer*. En este último sentido, se dice que el poder produce sexualidad, o individualidad, o deseo, no sólo en la densidad de la red del poder, sino también en sus zonas más laxas. Es decir, no sólo para quienes se supone que "manejan" el poder, sino también para quienes se supone que lo "sufren". En esta concepción teórica, unos y otros circulan por el entramado del poder, aunque no todos lo hacen de la misma manera.

Existe una especie de astucia del dispositivo de poder que engendra un *plus* respecto de las finalidades propuestas de manera consciente dispositivo es un proceso sin sujeto.

Mejor dicho, se escapa de los sujetos, sus efectos se emancipan de las acciones racionales con respecto a fines. Aunque los sujetos, independientemente del lugar que ocupen en la sociedad, ayudan a mantener las estrategias. Un sacerdote puede creer auténticamente que está favoreciendo al adolescente cuando le dice que es pecado masturbarse. Una periodista de modas cree realmente que "la mujer moderna" debe usar un maquillaje distinto para cada momento del día. Ambos, sin saberlo, refuerzan el dispositivo de control, en un caso, y el de consumo, en otro. Se favorece, así, el desarrollo y el mantenimiento de las relaciones de fuerzas vigentes.

La punición -moral, en el primer ejemplo ("si no acatas, pecarás"), estética, en el segundo ("si no acatas, no estarás a la moda")- precede a los modos económicos

de aprovechamiento. Lo punitivo es prioritario en el orden "lógico" de instauración del dispositivo, aunque no siempre aparece así en su desarrollo temporal posterior. Producción económica y sistemas de castigo interactúan. En nuestro ejemplo simplificador, sería: el que obedece los mandatos morales ha de ser eficiente también en sus tareas económicas, la que obedece los consejos cosmetológicos seguramente consumirá más; pero son asimismo obedientes, en tanto eficiente (económicamente) o consumista.

Una vez que el dispositivo está en marcha, sus componentes se realimentan y se reconstruyen. Foucault, en *Vigilar y castigar*, afirma que en el sistema capitalista, la apropiación política de los cuerpos es anterior a la utilización económica de los mismos. La constitución del cuerpo como fuerza de trabajo sólo es posible si ese cuerpo ya está atrapado en un sistema de sujeción, si está operando sobre él una verdadera anatomía política. Esto lo convierte en instrumento predecible y manejable con fines económicos.

La sociedad panóptico-disciplinaria moderna es una de las condiciones de posibilidad del aprovechamiento económico del cuerpo domesticado efectuado por el capitalismo. Foucault considera -al menos en la primera etapa de su obra- que no se pueden analizar las prácticas en las que persistimos, porque estar inmersos en ella nos impide visualizarlas. Pero se pueden desentrañar, en cambio, las formaciones de las que surgen y en las que se sostienen nuestras prácticas y discursos actuales, es decir, aquellas que se encuentran -o se encontraban- en los límites de nuestra propia época.

Por consiguiente, Foucault, en un intento teórico de dar cuenta *del a priori* histórico de nuestra época, estudia el acaecer de la sociedad disciplinaria y su puesta a punto en el capitalismo liberal. A partir de su análisis se produce la inversión interpretativa mencionada anteriormente: *no son las fuerzas económicas las que originan las formas de punición, sino las formas de punición las que contienen a las fuerzas económicas*. Los sistemas de castigo practicados, reglamentados, y aceptados en una sociedad, son reformulados para su aprovechamiento económico.

Ahora bien, el capitalismo liberal ya no se encuentra en el umbral de nuestras prácticas sociales. Si bien aún persistimos en el llamado capitalismo tardío, o pos-industrial, un hiato formado por la expansión imperialista del capitalismo nos separa del fenómeno económico-político decimonónico estudiado por Marx. Con la distancia temporal y los instrumentos teóricos aportados por el autor, podemos pensar el accionar de lo que él denominó "sociedad disciplinaria", recordando que Foucault considera que, por un lado, el análisis histórico debe ser rampa de lanzamiento para pensar filosóficamente -tal como lo pensaba Nietzsche- y, por otro, que la filosofía debe ser pensamiento del presente - tal como lo pensaba Kant. Si esto es así, se impone un nuevo análisis. Porque el modo de producción actual, aunque se siga llamando "capitalista", ya no coincide con el primer

capitalismo, ni con el segundo. Por lo tanto, entiendo que habría que comenzar a revisar la categoría de sociedad disciplinaria. No en sí misma, ni con respecto a la modernidad, sino como presente (o ausente) en esta modernidad agónica.

Si se acepta la conclusión que se desprende del análisis de Foucault, esto es, que los sistemas punitivos anteceden a los modos de producción económica, entonces, al modo actual (o el inmediatamente anterior) de producción, le debe corresponder otro sistema correctivo, no el disciplinario. Y no precisamente porque en nuestra época -o en la época del segundo capitalismo- no se registre vigilancia, todo lo contrario.

El control es más intenso, pero mucho más sutil. Las saturaciones de los mecanismos adaptativos de nuestra época están produciendo otros modos de relación económica y por lo tanto, humana.

Hoy ya no se acumula todo el bienestar, de manera absoluta, en un solo polo de las relaciones de fuerzas. Esto no quiere decir que el bienestar se encuentre distribuido equitativamente, ni que no haya opresores y oprimidos, ni que las relaciones liberadoras entre los seres humanos superen a las coercitivas, sino que los antiguos signos de la opresión tienden a difuminarse, a esparcirse, a camuflarse. Los simulacros actuales ocupan el lugar de las envejecidas ideologías. Pensar ideologías exigía voluntad de verdad, pensar simulacros exige creatividad.

A la luz de las cada vez más efímeras conformaciones epocales se sigue cuestionando la noción de sujeto, quizá ahora se trate de cambiar nuevamente de categoría, de sustituir "sujeto sujetado" por "sujeto saturado". Saturado, entre otras cosas, de control, de información, de estímulos de sexualidad, de comunicación multimediática.

Esta realidad de nuestro tiempo nos enfrenta con un interesante desafío teórico que consiste en preguntarse, en primer término, si un sujeto saturado es, o está a punto de ser, un sujeto fragmentado y, si así fuera, se impondría un segundo reto: cómo pensar un "sujeto saturado-fragmentado" que, sin dejar de concebirse como pliegue, ya comienza a percibirse como dispersión, en realidad una cosa obsesiona a Foucault y a la vez nos agencia, nos trastoca y afecta a la modernidad tardía, o mal llamada época posmoderna, la pasión por el pensamiento, la pregunta lanzada por Heidegger retomada por el autor, la flecha por excelencia.

Por ello, pensar será el acto de experimentar, de problematizar tanto poder como saber, pero pensar se hace en el entre dos en el intersticio o disyunción de ver y hablar. En el ejercicio de dejar de venerar, despojando el discurso del amo, para perder la fe en la Krinein, la critica porque, las fuerzas y su multiplicidad proceden siempre del afuera, de un afuera mas lejano que toda forma de exterioridad, al mismo tiempo no solo existen singularidades de fuerzas sino también singularidades de resistencia, capases de modificar esas relaciones, trastocarlas,

cambiar el diagrama inestable para poder realmente penetrar en los flujos del pensar.

6.2 EXPERIENCIAS DE RESISTENCIA Y LIBERTAD: ENTRE LAS CONFESIONES DE CARNE LA APHRODISIA¹⁸⁶ Y LAS TECNOLOGÍAS DEL YO, ARTE DE EXISTENCIA.

“El comienzo de todas las cosas grandes en la tierra ha estado salpicado profunda y largamente con sangre... hasta el imperativo categórico kantiano huele a crueldad”.

F. Nietzsche, Genealogía de la moral, 11, 6.

En toda sociedad existen distintos tipos de tecnologías por medio de las que se intenta transformar la realidad. También crean realidad.

Existen tecnologías de producción, de comunicación, de dominación; Existen a sí mismo lo que Foucault llama “tecnologías del yo”. Prácticas por medio de las cuales los individuos buscan operar transformaciones en sus propias vidas. Estas técnicas interactúan con los poderes, los saberes y los valores de su tiempo histórico.

Pero no son determinadas por ellos. A través de esas técnicas de sí el sujeto establece consigo mismo una relación del orden de la ética. Estas prácticas se caracterizan por prescindir de códigos externos del individuo. No porque no se cumplan o se desconozcan las reglas morales del grupo social de pertenencia, sino porque se implementan medidas personales, espirituales y corporales, para conseguir aquello que cada uno considera armónico. Foucault estudió estas prácticas en algunos grupos de la antigüedad paganos y cristianos.

Entre los griegos clásicos, en realidad, se trataba de “técnicas de vida” que se orientaban hacia la búsqueda de la verdad. Para ellos la verdad reside en al libertad. Grecia entiende el dominio de sí como combate. En la lucha por ser libre como individuo me constituyo también como ciudadano. Más tarde, entre los estoicos tardíos, las prácticas de sí adquirirán mayor complejidad. Se trata de un “arte de sí” más que de un “arte de vida”. Mientras que en Grecia se apuntaba a “ser libre en una ciudad libre”, en Roma se avizora el principio de que “hay que cuidar de uno mismo”.

¹⁸⁶ Es necesario poner de manifiesto la significación que los griegos otorgaban a este acontecimiento que advenía y sobrevénía a la episteme griega, entre ellos era el cuerpo y sus placeres lo que predominaba a lo que posteriormente se asocio como hedonismo.

El griego tardío y el romano imperial, aunque quería dominar las pasiones, ya no se guiaba por aquel “dominarme porque tengo que dominar a los demás”, o “gobernarme porque soy (o seré) gobernador”, sino, más bien, por un cuidado de sí, un cultivarse para sí mismo. No en vista de la comunidad, lo cual no quiere decir que no le importara la relación con el otro. Pero el acento se ponía en uno mismo.

El hombre preocupado por lo moral, sometía la teoría, el conocimiento, la reflexión, al servicio de *su* constituirse en un ser moral. En los primeros siglos de nuestra era, se encuentra en los textos teóricos (no en los códigos) una gran severidad respecto de las costumbres morales, si se los compara con los textos clásicos. Foucault lo sintetiza así: “desconfianza frente a los placeres, insistencia en los efectos de su abuso para el cuerpo y el alma, valorización del matrimonio y de las obligaciones conyugales, desafecto respecto de las significaciones espirituales prestadas al amor por los muchachos”¹⁸⁷

En *La inquietud de sí*, donde Foucault estudia específicamente textos helenísticos e imperiales, considera que la preocupación ética, respecto del deseo corporal, es el *uso de los placeres* como entre los clásicos. Pero su problematización es más intensa. Esto no se debe a una mayor austeridad de los códigos, sino a la insistencia en la atención que se debe prestar a uno mismo. Había que llegar a ser su propio guardián. La intensificación de esta relación convierte al hombre en verdadero sujeto de sus actos. Tampoco se debe a un acrecentamiento del individualismo. Puede haber un incremento importante de las relaciones con uno mismo sin exaltación de valores individuales, como serían: otorgar al individuo un grado de independencia en relación a su grupo de pertenencia o privilegiar la vida privada como ámbito totalmente divorciado de los intereses del grupo social.

Entre los primeros cristianos se acrecienta el valor de las relaciones con uno mismo. Pero se descalifica los valores de la vida privada. En las sectas cenofóbicas y luego en los monasterios se desprecian las actitudes individualistas en las prácticas ascéticas. Esto ocurre sin detrimento de la valoración de cuidar de sí.

Otro tanto acontece, aunque con otras características, entre los estoicos romanos. El aumento del cuidado de sí no coincide, según Foucault con un aumento del individualismo, sino con una inquietud moral que tiene que ver con un arte de la existencia. Esta actitud no hacía perder de vista el prestigio, el ser digno de respeto o el querer integrarse a un orden cósmico universal.

El principio del *cuidado de sí* que comienza con Sócrates, cobrará distintas características en cirenaicos, epicúreos, cínicos y estoicos. El precepto de que hay que ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula entre buen

¹⁸⁷ Foucault, M., *La inquietud de sí*, México, siglo XXI, 1984, p.53.

número de doctrinas diferentes. Ha impregnado las formas de vivir. Se ha desarrollado en procedimientos, en prácticas y en recetas que se meditan, se desarrollan, se perfeccionan y se enseñan. Ha constituido así una práctica social, dando lugar a relaciones interindividuales, a intercambios y comunicaciones y a veces incluso a instituciones. Ha dado lugar finalmente a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber.

Conviene destacar que a pesar de tratarse de “prácticas sociales”, sólo se han extendido a algunos (y reducidos) grupos de cierto nivel cultural. No se trataba, solamente, de prácticas solitarias (si bien éstas eran valoradas en determinadas circunstancias) sino también de relaciones con los otros. Unas y otras podrían resumirse así:

- “Trabajo” de conversión (o conversión súbita) a la secta o grupo
- Dirección de conciencias
- Vida comunitaria (temporal o definitiva)
- Cuidado del cuerpo
- Regímenes de salud
- Satisfacción mesurada de las necesidades
- Meditaciones
- Lecturas
- Restricciones sexuales o de otro tipo
- Anotaciones periódicas en anotadores personales
- Correspondencia con maestros, amigos o discípulos
- Reuniones para “decirlo todo” (confesiones)
- Dar y recibir consejos

Estas prácticas que desde el punto de vista de la variedad exceden las mencionadas por los griegos, han sido reactualizadas en su mayor parte por los cristianos. Si bien ha variado el sentido. Mientras el estoico busca la estética de una existencia que en varias de sus concepciones termina con la muerte, el cristiano busca la purificación del alma que vivirá eternamente. Su salvación dependerá de la capacidad para purificar el alma mediante las disciplinas impuestas al cuerpo. No eran éstas, por cierto, las preocupaciones de los paganos. Entre los antiguos, reglas de vida y ejercicios espirituales eran la esencia de la “filosofía”, no de la religión, y la religión estaba prácticamente separada de las ideas sobre la muerte y el más allá.

En la concepción pagana tardía, el “yo” es aquello que se puede dominar. Junto con esta concepción se dan una serie de temas ascéticos que, comúnmente, se le atribuyen al cristianismo. Pero, en varios casos, se gestaron entre los estoicos imperiales o provienen del clasicismo. La gran diferencia, según Foucault, es que mientras a los cristianos el código les impone un trabajo sobre el “yo”, entre los paganos se trataba de una elección de vida.

Ahora bien, se podría objetar a Foucault que en última instancia los cristianos también “elegían” ser cristianos. Al hacer su elección sabían que debían obedecer un código. Así como el estoico que elegía el camino de la sabiduría sabía que tendría que someterse a una serie de prácticas. Tal vez se trate de una cuestión de matices.

Foucault dice que la diferencia entre el pagano preocupado por su propio cuidado ético y el cristianismo está en que a este último se le *imponía* el código, mientras que el estoico lo elegía. En realidad, habría que decir que *ambos elegían*. Pero uno elegía *autoproducirse* como sujeto ético a partir de ciertos postulados generales (estoico). El cristianismo elegía cumplir un código que, si bien es rígido, deja espacio para la problematización. El código no era tan unidimensional para el cristianismo, como tampoco era tan flexible para el estoico. Es cierto que el cristiano tenía que cumplir mandatos “de hierro”, por ejemplo no tener relaciones sexuales fuera del matrimonio. Pero también es cierto que quien elegía pertenecer a la aristocracia moral estoica no podía vivir en el desorden. Aceptaba las prácticas, aunque éstas no estuvieran reglamentadas canónicamente.

La gran diferencia, tal vez, esté en la noción de *pecado*. Y ni aun en esto se puede ser terminante. Ya que si no pesaba una noción de culpa equivalente entre ambos grupos, incidía en ambos la noción de caída, debilidad y obligación moral de temperancia. Incluso, aunque con otro sentido unos y otros se refieren a la *salvación*. El tema de la trascendencia, fundamental en el cristiano, es esgrimido por ciertos estoicos (por ejemplo Epicteto). La diferencia reside en que mientras la trascendencia cristiana es personal, la del estoico adquiere características cósmicas.

Foucault dice que el trabajo sobre el “yo”, en la antigüedad, no era impuesto sobre los individuos a través de las leyes civiles o de las obligaciones religiosas. Se trataba de una elección para conferirle cierto valor a la vida.

En nuestra cultura, a pesar de que se conserva buen número de elementos morales clásicos, no hay correspondencia con aquella valoración. La práctica del “yo” grecorromana no tiene nada que ver con las actuales culturas del “yo” (por ejemplo, la californiana). Se ha dado una inversión de la cultura clásica del “yo”. Esto sucedió cuando el cristianismo sustituyó la idea de un “yo” que debía ser creado como una obra de arte por la idea de un “yo” al que se debía renunciar porque apegarse al “yo” se oponía a la voluntad divina.

El cristianismo tiene una manera peculiar de conectarse con la verdad: la verdad es un camino único con una vía de ascenso y una vía de descenso. El alma transita hacia la luz divina y la luz divina desciende hacia el alma. Para internarse por este camino una de las obligaciones del cristiano es descubrir la verdad respecto de sí mismo. Debe averiguar quién es, no sólo respecto de lo actuado, sino también de lo pensado.

Esto requiere prácticas mentales, como exámenes de conciencia y propósitos de enmienda. Requiere también prácticas corporales, como ayunos y abstinencias sexuales.

Las técnicas de conocimiento de sí, como muchas otras prácticas y teorías cristianas, ya se encontraban entre los estoicos. Ellos decían que cada uno debe ser consigo mismo como un cambista de dinero, esto es, controlarse para que no circulen monedas falsas.

El estoico se investiga para ser dueño de sí mismo y dominar sus pasiones.

El cristiano sin perder de vista estos objetivos, debe controlar también sus pensamientos e interrogarse por el origen de sus deseos. Se trata de eliminar las falsas apariencias y descubrir qué pasa dentro de uno mismo. El cristiano debe descubrir cómo su yo real lo ata a la carne, al mundo y a sus vanidades. Logrará la liberación y el estado de gracia acechando, vigilando y desconfiando de sí mismo. San Agustín se va desprendiendo de afectos y aficiones a medida que descubre el origen concupiscente de algunos de sus deseos.

En las relaciones con la verdad interior, el cristiano va divisando, y a la vez constituyendo, su propio yo. Esta exégesis es una tarea indefinida, no se llega a concluir nunca. Cuanto mayor es la verdad que descubrimos acerca de nosotros mismo, más tenemos que renunciar y cuanto más renunciamos, más conducimos nuestra realidad hacia la luz. A esto se lo podía llamar la espiral de la formulación de la verdad y la renuncia a la realidad que se encuentra en la interioridad. El “yo” cristiano dejó de ser algo que debe ser hecho. Es, más bien, algo que debe descifrarse para poder desprenderse de él. En cambio los paganos se preocupaban por “construir” su existencia, no por “descifrar” el deseo.

La “estética de la existencia” fue compartida, en líneas generales, por griegos y romanos. Los primeros buscaban la belleza de la existencia en pos de la armonía de la ciudad. Los segundos, en pos de la perfección de la propia vida. Ambos buscan un *dominio* de sí.

El romano se preocupa por “dominarse para cuidarse”. El griego, en cambio, por “cuidarse para dominar y dominarse”. En el cristiano se tratará de “dominarse para salvarse”. Foucault plantea que este nuevo “yo” cristiano debía ser constantemente examinado porque en él estaban alojados la concupiscencia y el deseo de la carne. Desde ese momento, el “yo” ya no es algo que debe ser hecho, sino que es algo que debe ser descifrado y al que se debe renunciar.

En consecuencia, la oposición entre paganismo y cristianismo no es oposición entre tolerancia y austeridad, sino entre *una forma de austeridad* que se relaciona con una estética de la existencia y *otras formas de austeridad* que están

relacionadas con la necesidad de renunciamiento del “yo” y el desciframiento de la verdad.¹⁸⁸

En los griegos, el valor estético orientaba las prácticas para dominarse a sí mismo mediante la armonía entre un cuerpo bello y un alma virtuosa, en función de la ciudad. En los estoicos tardíos, el valor estético se moldeaba en un cuidado de sí que llevaría a la elisión del deseo y la tranquilidad de ánimo. En los cristianos, las técnicas de control tomarán forma de código. Su cumplimiento permite realizar la purificación del cuerpo para sanear el alma. Hay un detalle que Foucault no destaca y que es relevante: el cristiano aloja a Dios en su cuerpo; por lo tanto su purificación no sólo esta al servicio de la salvación, debe ser también un albergue digno de tan excelso visitante. Los cristianos disponían su cuerpo y su alma para recibir a Cristo, quien a su vez, se entregaban en cuerpo y alma a ellos. San Agustín, refiriéndose a la conversación de su madre declara: “el corazón de Mónica comenzó a ser templo de Dios”¹⁸⁹.

Desde los griegos a los cristianos se ha producido una torsión: desde la divinidad corporizada en la belleza humana hasta el cuerpo que recibe a la divinidad. El cuerpo de obra de arte, paso a ser templo de Dios.

Otra característica de las prácticas cristianas es que paralelamente al cuidado de sí habrá un cuidado de los otros. Este es el trabajo específico del pastor. El obispo es el pastor de la grey cristiana. Los mandatos de los obispos desde el obispo máximo, el papa hasta el más humilde de ellos –constituyen la pastoral. Ella se ocupa de canalizar o de proveer los medios para la salvación de las almas.

La filosofía griega había entendido que un sujeto no puede acceder a la verdad si antes no realiza sobre sí mismo un trabajo de ascesis. En los estoicos, el sujeto debía asegurar su autonomía relacionándose consigo mismo y con el conocimiento del mundo. Recién entonces podía acceder al conocimiento del orden cósmico.

Hasta el renacimiento, el problema –a grandes rasgos- sigue siendo el del trabajo que se debe efectuar sobre sí mismo para poder vislumbrar la verdad. Foucault considera que con Descartes tal actitud se rompe. Desde ese momento, no hace falta un trabajo anticipado e individual de perfeccionamiento espiritual para poder abrir las puertas del conocimiento. Hay que enfrentarse con lo *evidente*, en tanto se es un sujeto que conoce. La ascesis es sustituida por la evidencia. La relación con uno mismo no necesita ser ascética para ser una relación con la verdad. Es suficiente que la relación con el “yo” me revele la verdad obvia de lo que veo para que pueda aprehender esa verdad definitivamente. Se puede concluir,

¹⁸⁸ Cfr. Foucault, M., reportaje citado, p.213.

¹⁸⁹ San Agustín, *Confesiones*, libro II, cap. III

entonces, que puedo no ser moral y, a pesar de ello, conocer igualmente la verdad.

Antes de Descartes, no se podía ser inmoral, impuro y conocer la verdad. Descartes posibilita la institucionalización de la ciencia moderna, en la medida en que la condición para conocer –según su filosofía- es “ser racional”, sin que sea indispensable ser ascético. El conocimiento científico exige rigor racional (no rigor moral). Este desdoblamiento del sujeto hará que Kant en frente al problema de la relación entre sujeto de conocimiento y sujeto de la ética.

Existe un sujeto universal que es sujeto de conocimiento. Para Kant tal sujeto demanda una actitud ética. Kant reintroduce la ética como aplicación de procedimientos racionales. Me debo constituir a mí mismo como sujeto universal en cada una de mis acciones. Foucault considera que el sujeto moderno, que se constituye a partir de Kant, surge del replanteo de las antiguas preguntas filosóficas. Estas habían quedado en suspenso desde Descartes, este planteo de Kant, se concretaría en la pregunta: ¿cómo puedo constituirme a mí mismo como sujeto ético. Desde este punto de vista, la filosofía de Kant puede leerse como un esfuerzo supremo por reunir en un sujeto único al sujeto ético que se había extinguido en el comienzo de la *ratio*- moderna con el sujeto del conocimiento.

6.3 LA EPISTEME: ARTE DE ENCUENTROS HACIA EL DISPOSITIVO

Siempre refractario a quedar inscrito en alguna corriente dada, tratando de quedar ajeno a las modas del momento, Michel Foucault tuvo el afán de desmarcarse del estructuralismo que abanderaron tanto Lévi-Strauss como Saussure, sobre todo porque no concordaba con esa visión a-historicista que volvía al sujeto una especie de átomo inmerso en la mecánica cuasi-universal de las estructuras que determinaban, más allá de las épocas, las posibles combinaciones del pensamiento y de la acción de los hombres; de hecho, quizá aquello que más perturbaba a Foucault del estructuralismo era ver reducida a la historia a una combinatoria cuya expresión estaba resuelta de antemano.

Para Foucault no había que regresar a la historia, a esa historia concreta de los hombres de carne y hueso, pero no por un afán historicista a la manera de Dilthey para quien la historia sería, al fin y al cabo, el sustento empírico para dar con la "esencia del hombre", sino porque cada época, y por ende cada forma de pensar y de estar dentro del mundo, destilaba un cierto espacio de posibilidades; de hablar, pensar y hacer. Habría, por tanto, que regresar a los mecanismos y dispositivos concretos que en cada momento hacían patentes tales límites; habría que ir a la historia misma, a sus minuciosidades y vericuetos, para tratar de desentrañar la sutil línea que divide el adentro y el afuera de cada época.

Es a través del concepto de *episteme* que Foucault trata de expresar el hecho de que no podemos en cada momento poder decirlo todo, en tanto cada época traza sus propios límites de enunciabilidad y en cada etapa de la historia se establece la línea de demarcación, no siempre clara, no siempre nítida ni fija que divide el espacio en un adentro desde el cual aquello que podemos enunciar tiene sentido, y un afuera desde el cual toda preferencia está condenada a lo ininteligible, al silencio. Y no es que detrás de lo que puede decirse exista una especie de voluntad privilegiada que decida en cada momento los límites del adentro y del afuera; más bien, Foucault está pensando en la dinámica interna a los propios discursos y a las propias prácticas que sin seguir un plan determinado terminarían estableciendo y sobre todo contemplando las cosas desde la perspectiva que da el tiempo, una especie de patrón común de interioridad, que dibujaría las condiciones de posibilidad de lo que puede decirse, conocerse y hacerse en cada momento. La *episteme* nos remite así a los códigos fundamentales de una cultura, aquellos que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus intercambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas fijan de entrada del juego para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá que ver y en los cuales se encontrará.

La *episteme* sería precisamente aquello que establecería las condiciones de posibilidad de lo enunciable y lo cognoscible en cada época, de allí que sea considerada como un arte de los encuentros donde converjan las diferencias se

propicie afecciones con las diversas epistemes, es un proceso discontinuo de agenciamientos es decir de capacidades de afectar o ser afectado.; en este sentido, rompiendo con aquella visión de la historia como mera acumulación de saberes, Foucault se acerca más a la concepción que Thomas Kuhn propondrá en el ámbito de la filosofía de la ciencia, una perspectiva que concibe la historia sobre todo en términos de discontinuidad, cambios de paradigma y, hasta cierto punto, inconmensurabilidad. Pero en particular, para Foucault, la ausencia de una ruptura radical entre una época y otra estriba en que siempre es posible encontrar tipos de transformación que pueden explicarnos, en cierta medida, el paso de una *episteme* a otra.

Ahora bien, es atendiendo a la noción de *episteme* que Foucault se interroga por aquello que constituye la "modernidad" o lo que conocemos como el Occidente moderno. Lejos de pensar que el mundo moderno pueda contemplarse como un bloque homogéneo y pleno de unidad, podemos encontrar en él tres grandes formas de acercamiento a la realidad, tres distintos espacios de lo enunciable y lo cognoscible o, en otros términos, tres epistemes.

Desde esta perspectiva, del Renacimiento hasta nuestros días Occidente ha habitado tres "mundos distintos" cuya diferencia se encuentra en los límites que cada uno trazó para lo enunciable, lo perceptible y lo practicable. Es decir, aquello que podía verse y concebirse en el renacimiento no es lo mismo a aquello que podía concebirse en la época clásica: cada una trazó su propia interioridad y, con ello, una exterioridad inconmensurable a la de otras épocas.

De allí que Foucault en su enfrentamiento con la modernidad muestre el rechazo del mito del progreso. Donde La historia no persigue un fin, no tiene sentido. Para reivindicar la condición de discontinuidad, fisura y pliegue de los acontecimientos de la historia de la cultura es que se organiza en torno a lo que Foucault llama "*epistemes*". Cada episteme estructura los más diversos campos del saber de una época.

*"Cuando hablo de episteme dice Foucault entiendo todas las relaciones que han existido en determinada época entre los diversos campos de la ciencia [...] Todos estos fenómenos de relaciones entre las ciencias o entre los diversos «discursos» en los distintos sectores científicos son los que constituyen la que llamo episteme de una época"*¹⁹⁰.

La "*Arqueología del Saber*" se ocupa del estudio de las epistemes. Ella capta la sucesión de epistemes en un devenir que no implica ni progreso ni sentido alguno.

¹⁹⁰ Foucault, Michel, "Lé langage á l'infini", *Tel Quel*, 15, otoño, (1963),52.

En *Las palabras y las cosas* describe tres *epistemes* que se han sucedido en la historia occidental. En la primera, que se mantuvo hasta el Renacimiento, "*las palabras tenían la misma realidad que aquello que significaban*". Así, por ejemplo, en el campo económico, el medio de cambio debía tener él mismo un valor equivalente al de las mercancías (oro, plata, etc.). En la segunda, que rigió durante los siglos XVIII y XIX, el discurso rompió sus vínculos con las cosas. El valor intrínseco de la moneda, siguiendo el ejemplo tomado del campo económico, dejó de ser importante; su valor pasó a ser sólo representativo. A partir del siglo XIX el saber comenzó a buscar la estructura oculta de lo real. En el plano económico, ya no fue el dinero el que medía el valor de un bien sino el trabajo necesario para producirlo. Los individuos piensan, conocen y valoran dentro de los esquemas de la episteme vigente en el tiempo en que les toca vivir. Sus prácticas discursivas pueden parecer libres, pero se hallan fuertemente condicionadas por las estructuras epistémicas.

El orden de las cosas que nosotros consideramos como su ley intrínseca "sólo existe a través de la retícula de una mirada, una atención, un lenguaje". Este pensamiento tiene importantes consecuencias metodológicas. No tenemos una "experiencia pura del orden", nunca topamos con el ser bruto del orden. El orden que supone ser la base positiva sobre la que se construyen las teorías no está inscrito en las cosas mismas, sino que es instaurado por las prácticas discursivas que forman el a priori histórico de un momento cultural.

Una reflexión sobre lo histórico de un saber no puede contentarse con seguir a través de la sucesión del tiempo el hilo de los conocimientos; en efecto, estos no son fenómenos de herencia y de tradición; y no se dice qué los ha hecho posibles enunciando lo que ya se conocía antes de ellos y lo que ellos, según se dice, "han aportado de nuevo". La historia del saber no puede hacerse sino a partir de lo que le fue contemporáneo y ciertamente no en términos de influencia recíproca, sino en términos de condiciones de posibilidad y de a priori constituido en el tiempo.

"El modo de ser de las cosas y del orden que las distribuye, y así las ofrece al saber", se altera de una epistemología a otra. Así, "una historicidad profunda penetra en el corazón de las cosas".

No existe un orden objetivo e inmutable que se sustente en "la estructura metafísica de lo concreto". El orden varía según los diferentes momentos de la cultura occidental. Diferencia que se va a dar a través de todas las epistemes del pensamiento occidental.

Si nos valemos de la noción de episteme, para Foucault esta no es una visión del mundo, o una estructura del pensamiento, ni siquiera un tramo histórico común a todos los conocimientos de una época, sino el "conjunto de relaciones capaces de unir, en una época dada, las prácticas discursivas que dan lugar a figuras epistemológicas, a ciencias, y eventualmente, a sistemas formalizados.

Mientras Foucault hablaba de episteme, de saber y de formaciones discursivas en *Las palabras y las cosas* y en *La arqueología del saber*, en *La Voluntad de saber* habla de "dispositivo" y de "disciplinas". Lo que ha cambiado es la relación del saber con el poder. Mientras la episteme es un dispositivo específicamente discursivo, que tiene que ver con la disposición de los enunciados dentro de una teoría científica. El dispositivo que después conforma, está determinado por las prácticas sociales y el poder que las atraviesa, a través de formaciones discursivas y no discursivas. Para el pensamiento clásico, lo discursivo sería el soporte de la institución, mientras para Foucault sería todo lo que el individuo aprende y que lo constriñe.

Hay que sacar a la luz del campo epistemológico, la "episteme", en la cual los diversos conocimientos hunden sus bases en la positividad y manifiestan así una historia que no es la de su creciente perfección sino más bien la de sus condiciones de posibilidad¹⁹¹.

Este pequeño fragmento en honor al pensamiento de Foucault demuestra que la filosofía para Foucault se define como una *ascesis* es decir como un ejercicio de sí en el pensamiento, este ejercicio toma la forma de una ontología pragmática de nuestro presente ya que " *su objetivo es de saber en que medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo*".¹⁹² De una manera más general su proyecto consistía, en un análisis de cómo el individuo de una episteme determinada problematiza y practica su cultura.

La episteme dice Foucault no es una especie de teoría subyacente, es un espacio de dispersión o lo que llamaría Guattari una "Filosofía como Arte de los Encuentros" donde se producen agenciamientos, es decir capacidades de afectar o ser afectados por los encuentros nómadas., un campo abierto que presenta un arte para impactar, ese tipo de arte puede llamarse argumentación, arma letal que desgarrar el cuerpo de toda frivolidad. Y sin duda indefiniblemente de relaciones, de esta manera "la episteme no es un pedazo, de historia común de las ciencias; es un juego simultáneo de remanencias específicas (...) la episteme no es un estadio general de la razón, es una relación compleja de desniveles sucesivos".¹⁹³

En este sentido la arqueología no es una doxología, ni una exégesis, sino la descripción del archivo. Los conceptos de episteme y archivo, pertenecen a esa fase Arqueológica, y los de *Dispositivo* y *Diagrama*, a la fase genealógica.

¹⁹¹ Cfr. Foucault, M., "Reponse á une question", *Esprit*, 371, mayo (1967)

¹⁹² FOUCAULT, M. *L'usage des plasirs*, Gallimard, 1984, p. 15.

¹⁹³ FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, " Reponse a une question", tome I, P. 676-677.

El dispositivo es un concepto heterogéneo en el cual hay prácticas discursivas como en la episteme, pero también estructuras institucionales, instalaciones arquitectónicas, medidas administrativas etc.

La diferencia principal que las marca es que *“el dispositivo es esto: estrategias de relaciones de fuerza soportando tipos de saber, y a su vez soportados por ellos. En las Palabras y las Cosas (1966), queriendo hacer la historia de la episteme, yo me quedaba en un impase. Ahora (1977) eso que yo quisiera hacer, es mostrar que eso que llama dispositivo, es un caso mucho mas general que la episteme, la cual es un dispositivo específicamente discursivo, a diferencia del dispositivo que puede ser o no discursivo, siendo sus elementos mucho mas heterogéneos”*¹⁹⁴.

El impase del que Foucault habla es el de no poder mostrar en la fase arqueológica el pasaje entre las epistemes que describía.

La episteme deja así su lugar al dispositivo, permitiéndole morar en sus dominios es la puerta de entrada hacia un arte de los encuentros, mientras que el *archivo deja el suyo al diagrama*, ahora no se trata solo de describir las reglas que rigen el saber (archivo), sino de hacer el diagnóstico, la cartografía, del campo de poder-saber de un dispositivo como el de la prisión, la sexualidad, la tecnología, la frivolidad de la moda, la violencia etc.

Como dice Deleuze, *“el diagrama es la presentación de las relaciones de fuerza propias a una formación; es la repartición de los poderes de afectar y ser afectado (...) el saber concierne a las materias no formadas (substancias) con funciones formalizadas, repartidas segmento por segmento bajo dos grandes condiciones formales, ver y hablar, luz y lenguaje: el esta así pues archivado, estatificado, dotado de una segmentaridad mas suave”*.¹⁹⁵

Ahora el impase que torturaba al arqueólogo contemporáneo y a su propia episteme se da al interior de sus reglas que el habla, así es desplazado a nivel de las prácticas donde saber y poder están inmersos en una relación de la *Genealogía Arqueológica*.

Una descripción de reglas de saber y de dispositivos de poder, es lo que permite liberar la facultad de juzgar, inherente a cada uno de nosotros, y de sus raíces históricas profundas.

¹⁹⁴ FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, “Le jeu de Michel Foucault”, 1977, tome III, p. 300.

¹⁹⁵ DELEUZE, G. *Foucault*, Minuit, 1986, p. 79-80.

7. MICHEL FOUCAULT EDUCADOR

“El sentido de la filosofía no puede ser otro que el de una lucha por desprenderse de sí mismo”.

M. Foucault

En las maquinaciones del pensamiento de Michel Foucault, existen diversos pliegues o fisuras para pensar la educación *Paideia*, las preferencias se ubican del lado de los análisis y desarrollos Genealógicos del autor, en especial se circunscriben a la crítica de los procesos de normalización, en los cuales la escuela y el aula juegan un papel importante.

No obstante como Foucault mismo lo advirtió, Saber y Poder forman parte de una misma trama, ya en sus investigaciones arqueológicas señalaba una cierta articulación entre *prácticas discursivas* y *prácticas extradiscursivas*, articulación que planteaba la relación entre saber y poder.

Las referencias de Foucault a la educación están contenidas en escritos sobre temas donde estos no constituyen su objetivo principal. Así *la historia de la clínica*, describe como se construyo, a través de la medicina hospitalaria, una forma nueva de aprender a curar¹⁹⁶.

En el *Orden del Discurso* menciona la función de control que realizan las instituciones educativas para el acceso al discurso en todas las sociedades. *En vigilar y castigar* se refiere a la escuela como una de las instituciones donde a partir de la tecnología del examen se pueden ejercer controles y a la vez producir saberes.

Y finalmente en el *cuidado de sí*, analiza las prácticas en las que el sujeto aprende a interiorizar la voz pedagógica.

Sin embargo se advierte en la mayoría de sus obras y entrevistas que la educación es una práctica crucial en la construcción y despliegue de la modernidad, que se encuentra inmersa en los saberes que giran en torno a la subjetividad condición necesaria del *penser autrement*, y que hacen parte de la constelación de conocimientos englobados por las ciencias humanas.

¹⁹⁶ FOUCAULT, Michel “el nacimiento de la clínica”, Anagrama, Barcelona, 1976

Sus representaciones manifiestan para la historia de la educación y la pedagogía la oportunidad de incursionar en el pasado cercano, mediante *el éxtasis del retorno*, es decir en el pasado presente, donde el saber y el poder orientan empresas que hacen enunciable y visible intrincadas prácticas de control a través de la enseñanza y la educación. El gran legado de Foucault impulsa a pensar el presente desde la pedagogía y su sospechosa idea de porvenir; pensar la pedagogía como él lo diría *de otro modo*, maquinando los agenciamientos del pliegue.

Para Foucault “lo nuevo no está en lo que está dicho, sino en el acontecimiento de su retorno”.¹⁹⁷ En este aspecto es importante evocar a Pierre Bourdieu, para quien la obra de Foucault “es una larga explotación de la trasgresión, de sobrepasar el límite social que liga indisolublemente el saber y el poder”¹⁹⁸.

La representación que hoy nos hacemos de la educación y en especial de su pedagogía, se elabora desde sus propios discursos y prácticas, desde ciertos conceptos que producen una cierta particularidad de ella. A pesar de que no somos científicos de la pedagogía o eruditos de la educación, no aceptamos su objetividad científica. Cuando hablamos o pensamos pedagógicamente lo hacemos dentro de sus conceptos, categorías, y sus campos de formación discursiva. Para Foucault esto quiere decir que consideramos la educación como un saber que contiene inmerso un poder y este a su vez se presenta como un discurso que pretende en última instancia conseguir una verdad. Claro que el concepto de *saber* que piensa Foucault ha sido usado de otro modo al sentido que él le otorga. Por saber se ha entendido el conocer, la racionalidad por fin en cumbre y adquirida, como si el saber fuera una conquista racional muy importante, bien lo mencionaba él mismo al referirse a la razón. Como si llegar fuera la meta o punto máximo a un lugar de la verdad. Así, Foucault considera el saber como un instrumento de *poder*. Desde las mallas y relaciones de poder se construye la idea de saber, de ciencia, y de disciplina. El hecho de que la pedagogía haya llegado a consolidarse en una disciplina, una ciencia o un saber que no debe alegrarnos, no puede comprometernos hasta el punto de que lleguemos a identificarnos con su saber. Para Foucault el saber produce un sujeto de saber, que es el sujeto que se identifica, acata y se apropia de ese saber, hasta tal punto que se ve sujetado por él, pero no reconoce la sujeción, sino que considera que ser sujeto de saber es una liberación.

Foucault distingue muy claramente el saber, el poder y el sujeto. El poder crea el saber y al sujeto de ese saber. El antecedente histórico que lo creo fue por el medio de la *Disciplina*, es decir la *anatomía política del detalle*. La cual produjo

¹⁹⁷ FOUCAULT, Michel. El orden del discurso, Traducción de Alberto Gonzales Troyano, Tusquets Ediciones, Barcelona 1987.

¹⁹⁸ BOURDIEU, Pierre, 1984

dos movimientos: hizo pasar conocimientos que no tenían estatuto de saber, hacia el saber científico y por otro lado produjo un tipo de sujeto, que se identificó con esa disciplina, pues estaba sujetado a ella y a sus formas institucionales, discursivas y prácticas. Para el caso de la pedagogía, esto significó que se convirtiera en ciencia o disciplina y dejara de ser un acto de fuerza y autoridad dominada bajo el yugo de la disciplina, producido por sujetos que no tenían saber.

Un aspecto importante que hay que considerar es que algunos pensadores y escritores que vivieron el momento de constitución de la pedagogía, como práctica de saber, se mantuvieron por fuera de ese proceso, y no solo eso, lo criticaron y lo denunciaron como un proceso de poder y de dominación, tal es el caso de Goethe y de Nietzsche. Los dos entendieron lo que estaba pasando, que la pedagogía se volvía ciencia saturada en la objetividad, que se convertía en una disciplina de prestigio, de gran ayuda para el hombre y la modernidad, pero ese proceso conllevaba un peligro.

Comprendieron que ese proceso histórico, ese cambio de episteme y del conocer, esa nueva forma de sustraer la verdad, era una dominación más para el sujeto, era mantener la ceguera, las sombras respecto del destello del verdadero acontecer pedagógico.

El saber pedagógico en Foucault no se proyecta como un saber positivo, si entendemos por saber pedagógico un saber que normaliza, educa, hace progresar, construye un sujeto y un objeto.

Para estar en este saber Foucault se propone educar, siendo filósofo de la educación. Pero eso no quiere decir que no se plantee el problema de la pedagogía. Si por pedagogía entendemos enseñar, o reivindicando su etimología llenar o conducir de la mano al ahora llamado educando, Foucault no es pedagogo pero si entendemos por pedagogía lo que evoca la *Psicología* como la “*modificación del modo de ser de un sujeto*”¹⁹⁹, si es pedagogo o educador que busca al fin de cuentas, la transformación del sujeto.

La pedagogía ha sido considerada dentro del saber pedagógico como una disciplina, como un proceso de educación que se hace por medio de la conducción, y la normalización y aún de la reglamentación, y que se vale para lograr los resultados de la intervención de un sujeto y de una institución que disciplinan y conducen.

Foucault piensa que la educación como cultivo, ilustración, como llegar a construir nueva episteme desde un pensar de otro modo, donde se investiga y decodifica los *archivos* y *dispositivos* perplejos, no puede pasar por esta forma de educación disciplinaria que forma al sujeto sujetado a la institución, al saber y al maestro, puesto que esta exige una máxima expresada en la libertad.

¹⁹⁹ FOUCAULT, Michel. LA PEDAGOGIA Y LA EDUCACION, colección pedagogía y historia, editorial magisterio.2005 pp. 97-98

La educación es una catarsis, la pedagogía una forma de producir la libertad o la catarsis, y tanto la educación como la pedagogía, han de preocuparse no de disciplinar o producir saber, sino de transformar al sujeto. No de producir el sujeto, sino de llevarlo a procesos de transformación y metamorfosis como derecho a la variación de su propia subjetividad.

Foucault tiene de la educación y de la pedagogía la misma actitud que tenía Goethe o Nietzsche. No pueden ser consideradas como experiencias de saber, de positividad sino personales, directas, límites, experiencias de diferencia, de transformación de fisura, de línea de fuga de desterritorialización.

“Ese punto de vista que se encuentra lo más cerca posible de la imposibilidad de vivir, en el límite, en el extremo (...) la experiencia tiene la función de desgarrar al sujeto de sí mismo, de manera que ya no sea el sujeto como tal, que sea completamente “otro”, de modo de llegar a su aniquilación, su disociación”.²⁰⁰

La educación y la pedagogía deben pensarse como experiencias de des-subjetivación, experiencias límites que desgarran al sujeto de sí.

Foucault no busca producir al sujeto o crearlo, sino transformarlo, generarle metamorfosis. Este se transforma cuando se encuentra con otras experiencias o *Agenciamientos* que propician las maquinaciones del *Pliegue y el pensamiento del afuera* estableciendo un espacio para las diferencias.

El hermano ecuatorial de Foucault, Nietzsche en la *Gaya ciencia* o la ciencia oscura (1985,1085, aforismo 341 titulado “la carga mas pesada”), Nietzsche se pregunta: si una vez viniera un demonio a proponernos cambiar, ¿ que haríamos?, la carga mas pesada es que no queremos cambiar queremos permanecer en el mismo estado de reposo.

El demonio representa un instante en que dejamos de ser; el amor, una gran pasión, un deseo irrefrenable, una locura, la pasión pasan por la consideración por el *tanatos*, abarcadora de una experiencia extraña y una música poderosa.

Pues bien Foucault como emprendedor de la filosofía del martillo pensó que la transformación del sujeto no debía dejarse como una experiencia que pueda pasar desapercibida. Él no la quiere dejar en manos del diablo como lo explicaba el aforismo de Nietzsche, sino en manos de la filosofía una filosofía de rigor que opere con una pedagogía que justifique la liberación, pues lo que debe buscar es transformar al sujeto, gracias a una maquinación de la humanitas y a un acondicionamiento clásico que relega al sujeto a la simple tarea de la recepción, que escribe, que lee y busca el placer.

²⁰⁰ KAMISNKY, G (1996). El yo nominalista, Conversaciones con Michel Foucault, Buenos Aires, La Marca.

El concepto pedagógico que mas se acerca a lo que piensa Foucault del sujeto es el de *formación (bildung)*. La *bildung* es una experiencia educativa que no se puede producir dentro de la educación, maestro doctrina. En donde existe enseñanza o institución que procrea al sujeto. Precisamente la *bildung* se concibe para dejar de ser sujeto. Busca construir un ser “quien soy” distinto al de la educación y de la pedagogía. En este sentido podemos ubicar la obra de Foucault como una obra de *bildung*, solo que el lugar de darle todo el peso de la liberación a la novela de formación (*bildungsroman*), él se la otorga a la filosofía en su sentido ético.

La educación, al crear al sujeto desde sus ámbitos institucionales, lo que produce es una moral, pues esta busca crear al sujeto como individuo, el sujeto como homologo de la institución.

Si Foucault es *pedagogo*, educador o maestro de la cultura es porque quebranto el tribunal de la razón enseñando a educar el alma y el cuerpo a la manera Nietzscheana para hacer de la vida una *obra de arte* encuadra dentro de la tradición de la *bildung*. Esta es la educación que se obtiene por ilustración propia Foucaultiana precedida de la Kantiana haciendo uso de su entendimiento sin prescindir del otro afirmando la vida para desplegar el acontecimiento. Esta experiencia subjetiva en lucha por la educación producida por un maestro, un saber y una forma institucional moralizante se regula bajo el *bildung* como formación y a la vez resistencia. Un hombre educado en la *bildung*, no es un hombre sabio, instruido, es un hombre que no quiere ser sino otra cosa. Foucault utiliza el término otra cosa para desgajar un término más actual que marca la trayectoria de su pensamiento la del *Intelectual*.

El intelectual podría pensarse como el hombre formado, el hombre ético, el hombre educado en la precisa idea de la *bildung*.

Este intelectual, se preocupa, de producir libertad, de luchar por la libertad, de crear libertades no para los otros sino para si mismo, para su propio ser como sujeto. Esta otra cosa el intelectual, educa, enseña, crea memoria y fisura dentro del acontecer de la cultura es el medico de esta y de si mismo. Desterritorializando todo saber sometido y disciplinado, sustrayéndose a toda formalización para devenir en otro, ya que como forma imperante generaliza su propia formalización., deshace su forma sujeto, su forma hombre para ocurrir como *sujeto Anómalo*, sustantivo griego que designa lo desigual lo rugoso.

Al respecto Foucault educador se pronunciaba en una conferencia pública justificando su consigna intelectual:

(...) habíamos pensado que esta tarde tendríamos la ocasión de discutir así, unos pocos alrededor de una mesa que se llama redonda – incluso cuando es cuadrada- , quiero decir de una mesa que permita la relación de intercambios continuos y en igualdad. El gran número de participantes tiene el inconveniente de

obligarme a adoptar el papel de profesor, una posición distanciada y también me obliga a hablarles de una forma continua aunque intente evitar el posible dogmatismo. De todas formas, no quisiera exponerles ninguna teoría, ni una doctrina, ni siquiera el resultado de un trabajo de investigación, puesto que tengo el privilegio, de que la mayoría de mis libros estén traducidos al Japonés. Sería por mi parte indecente y poco educado retomarlos, y lanzarlos como un dogma. Prefiero explicarles en que estoy ahora, que tipo de problemas me preocupan, y someter a su consideración algunas de las hipótesis que permitan sustentar, en la actualidad mi trabajo”.

He ahí el intelectual, el hombre formado en la *Bildung*, el pedagogo que no quiere educar al otro, dirigirle su conducta, insinuarle una verdad o plantearle una doctrina o método.

El intelectual ejecuta el trasunto de la *Alétheia*, de la verdad estando en peligro como consecuencia frente a la vida, jugándose siempre la apuesta diaria por su *ergon*. El intelectual se pone en peligro, y el otro decidirá si se pone en peligro también.

7.1 LA PARREHESÍA COMO SABER PEDAGÓGICO: UN ENFOQUE ÉTICO AL CUIDADO DE SÍ.

“No existe preocupación de uno mismo sin la presencia de un maestro, pero lo que define la posición del maestro, es que aquello de lo que él se ocupa, es precisamente el cuidado que puede tener sobre sí mismo aquel a quien el sirve de guía.

El maestro es quien se cuida del cuidado del sujeto respecto así mismo y quien encuentra en el amor que tiene por su discípulo la posibilidad de ocuparse del cuidado que el discípulo tiene de sí mismo. Al amar de forma desinteresada al joven discípulo, el maestro es el principio y el modelo del cuidado de uno mismo que el joven debe tener de sí en tanto que sujeto”.

Michel Foucault

Es casi indiscutible aceptar la gran vigencia que depara el espectro ambulante de Foucault ante el tejido social de los intelectuales, que tambalean ante el rigor de esta profesión, desde hace varios años atrás en el ámbito pedagógico colombiano, se ha venido trabajando al Foucault de los aportes epistemológicos, que llevo a considerar sus investigaciones, no como una gran teoría, sino como una *caja de herramientas*, para ser utilizadas en otros campos disciplinarios. Un foucault, que gracias a sus fisuras y pensamientos de análisis les permitió a los historiadores de la pedagogía y de la educación, sentar las bases metodológicas y conceptuales para hacer una “nueva” epistemología histórica de la pedagogía, y para recopilar, o historiar desde otros nuevos parámetros los saberes y practicas pedagógicas en Colombia.

Este Foucault como diría Kamper y Wolf, que “mata al sujeto”, universal, abstracto, moderno y europeo con su critica radical a las ciencias humanas, y con las conclusiones de su *Analítica de la finitud*, que hicieron posible matizar el nuevo Foucault producto de la interpretación arqueológica de nuestro presente. Un filósofo, investigador Genealógico, que entro a ocuparse de las diferentes prácticas y formas de *Assujetissement*²⁰¹.

En esta faceta Foucault se manifiesta con una diferente concepción, la de no concebir al sujeto como el simple efecto de una serie de prácticas discursivas, y de un poder externo, (subjetivacion desde arriba), sino que lo ve al sujeto también como una serie de prácticas y técnicas subjetivantes incorporadas y reguladoras de la vida (subjetivacion desde abajo).

Desde esta nueva perspectiva, ya no se trata simplemente de aceptar los procesos de formación, subjetivacion, socialización, individualización, aculturación,

²⁰¹ Termino que designa la subjetivacion en occidente

como micropoderes que penetran o atraviesan los cuerpos, sino de prestarle atención al éthos y a las formas de agenciamiento (*agency*) de los sujetos.

Es decir que desde esta otra óptica, la genealogía del sujeto ético, se abre a un tercer dominio: el de las relaciones del sujeto consigo mismo.

Incluso se puede hablar de una tercera metamorfosis o tercer Foucault: el del estudio de la conducta moral de los individuos, donde comienza a darle una mayor relevancia a las prácticas y tecnologías de sí mismo, en tanto procedimientos mediante los cuales los individuos se forman a sí mismos como sujetos morales de sus propias acciones.

Pensaríamos que se trata ya de un Foucault mas pedagogo, mas en la trayectoria de pensar la educación, teórico de la formación y las prácticas de subjetivación.²⁰² Si de esta manera podríamos denominarlo, que debe ser entendido en palabras de Hoskins, como un *Criptoteórico de la Educación*, pues con el tiempo dejo ver, y cada vez con mayor claridad, los nexos y preferencias, que remitían sus ideas y pensamientos máquinicos al campo pedagógico y educacional.

Así Foucault nos invita a reencontrarnos con el modelo helenístico, del cuidado de sí, al tratar de cuidarnos y preocuparnos por sí mismos, incitándonos y a que nos identifiquemos miméticamente con el.

Tal es el gesto pedagógico –formativo, que define a Foucault educador en la medida en que según la teoría de formación de Benner, se encuentra basado en el principio de la “incitación a la autoactividad”.

Pues ya en su libro *hermenéutica del sujeto* en un estudio sobre el tipo de relaciones que el individuo establece consigo mismo (*rapport á soi*) y que Foucault denomino ética, básicamente estableció la investigación sobre la preocupación y el cuidado de uno mismo, inspirado en la dialéctica de los griegos en torno a la parresía o ese decir verdad (*épiméleia heautou, cura sui, souci de soi, sorge um sich*) en occidente. Con esta expresión designa el conjunto de tecnologías con base en las cuales los individuos, desde los griegos, construían, formaban y perfeccionaban su mismidad. En términos generales abarcaba todo aquello que le permitiera “ al individuo efectuar, por su propia fuerza o con la ayuda de otros , una serie de operaciones sobre su cuerpo, su alma , su pensamiento, su comportamiento o su modo de existencia con el propósito de cambiarse de tal modo que consiga un cierto espacio de felicidad esa tan

²⁰² Foucault tiene aspectos bastantes similares con algunos de los teóricos actuales de la formación, en lo que se refiere al rol subordinado de la identidad con respecto al proceso de formación en general. Esto permite también asociarlo con algunos de los teóricos clásicos de la formación y especialmente con la tradición Neohumanista alemana, pues, desde, entonces el individuo paso a ser visto como *iniciador* de su propio proceso de formación.

anhelada *Eudaimonia griega* de sabiduría, pureza e inmortalidad”²⁰³, de allí que Foucault sea el médico de sí mismo y del malestar de la cultura, parafraseando la frase de Freud.

De acuerdo con lo anterior nuestro autor parte de que el conocimiento de uno mismo era, para la tradición griega, tan solo una forma particular y aplicada de lo que sería la preocupación de uno mismo, como técnica de sí, mucho más compleja, así Foucault muestra que en Grecia el cuidado de uno mismo así como el conocimiento se encontraban íntimamente ligados, pero con cierta subordinación. Él consigue delimitar los tres modelos que dan cuenta del cuidado y la preocupación por uno mismo, con su reconstrucción histórica logra identificar tres grandes modelos en occidente: el modelo Helenístico de la autofinalidad, el modelo Platónico, de las reminiscencias y el modelo cristiano de la exégesis.

Foucault parte entonces de que como la ignorancia no es capaz de salir de sí, la práctica sobre uno mismo, requiere de otro mediador. Para que se pueda establecer la relación de uno consigo mismo.²⁰⁴ Y alcanzar así un estatuto de sujeto, se necesita de la intervención del otro.

El maestro como otro- mediador, entra a jugar un papel determinante. Este debe ayudar para que el querer libre de la voluntad que se busca en sí misma salga de la *Stultia*.

El mismo Foucault lo reconoce al expresarse:

“A partir de aquí el maestro es un operador en la reforma del individuo y en la formación del individuo como sujeto, es el mediador en relación del individuo a su constitución en tanto que sujeto”.²⁰⁵

De todas maneras la figura del maestro mediador a la que Foucault se refiere acá y a la que con su gesto tarta de remitir no está representada por el maestro tradicional. Se trata más bien del maestro-filósofo, del maestro investigador que va

²⁰³ FOUCAULT, Michel, En Martín y otros, 1993, p. 23

²⁰⁴ Esto ya lo había planteado de un modo similar Meister Eckhart, quien empleo por primera vez el término *Bildung como formación*. Lo interesante de su postura y que resulta de valor en la actualidad, es que no parte de una *Coniformitas* con Cristo, sino de la búsqueda de Dios en tanto *otro*, que se refleja en el hombre como otredad en él. En el proceso de formación, el hombre debe separar todas las imágenes que se hace de sí (yo como ficción) para de este modo poder acceder a la experiencia radical y límite de los *sin-imagen*. Formarse en este sentido significa liberarse de todas las imágenes que se posee y buscarse a sí mismo en tanto yo sin imagen. En otras palabras, formarse quiere decir *de-formarse* constantemente, un permanente dejar de ser para devenir otro.

²⁰⁵ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1996

tras los vestigios de las huellas, utilizando una verdadera arqueología de la cultura, que se preocupa de sí mismo por medio de la filosofía.

No es entonces “ni un educador, ni un maestro de la memoria”,²⁰⁶ es un filósofo de la *paideia*, la educación.

Se sigue de esta manera la propuesta ético-formativa de Foucault, donde queda claro que el maestro no se puede limitar a la búsqueda de la verdad como conocimiento, en si el maestro, y su forma de cuidado de si, aparecen como un claro ejemplo para despertar el deseo mimético del alumno, para exhortarlo o incitarlo hacia su propia autoformación, cosa que el mismo Foucault puso en práctica para consolidar la vida “*en una obra de arte*” afirmando la humanitas para que se despliegue el acontecimiento de la vida.

Después de pasar por el otro como mediador, por el carácter *ethopoiético*,²⁰⁷ del saber y por la *ascesis* como modo de lograr algo y como actitud de autoformación, Foucault enfoca su cause de epistemes para desembocar en una práctica de si establecida en el ocurrir de la parrhesía, donde se pone con mayor rigor su pensamiento, ético-pedagógico, expresándose en sus propias palabras al respecto:

“Se refiere a la vez (...) a la cualidad moral (la actitud el ethos) y al procedimiento técnico indispensable para transmitir el discurso verdadero a aquel que tiene necesidad de el para constituirse en soberano de si mismo, en sujeto de verdad respecto a si mismo. Para que el discípulo pueda efectivamente recibir el discurso verdadero, cuando es necesario, en las condiciones oportunas, es preciso que este discurso sea pronunciado por el maestro en la forma general de la parrhesía”.

Foucault pone de manifestó que la parrhesía es una herramienta pedagógica de *franc parler* es decir de hablar franco. Según Foucault la pedagogía²⁰⁸ entendida en nuestro contexto colombiano y en el contexto latinoamericano como el arte de educar, y a su vez de mal educar, se caracteriza ante todo por transmitir la verdad

²⁰⁶ HOSKINS, Keith, “Foucault a examen. El criptoteórico de la Educación desenmascarado”, en BALL, stephen, *foucault y la educación, disciplina y saber*, Madrid, Morata, 1994.

²⁰⁷ Término griego que apela hacia la transformación de la manera de ser del individuo.

²⁰⁸ En el contexto francés la noción de pedagogía mantiene unos lazos muy estrechos con el “educar”. ella enfatiza ante todo en un *saber hacer*, es decir en el aspecto técnico la (*techné*) y artesanal de ese quehacer. En este sentido más que una ciencia sobre o referida al saber hacer es entendida como una ciencia *ars* del saber hacer. Con esta concepción se reduce notablemente el sentido científico y disciplinado de la pedagogía o ciencia de la educación, y su ámbito queda circunscrito, y casi se identifica con el “arte de educar”. en consecuencia,, pedagogo resulta ser aquel que “enseña bien”, que posee “pedagogía” y saber paresiástico, en otras palabras pedagogo es el maestro bueno.

del influjo y su propósito es el de dotar al sujeto de actitudes , capacidades y saberes.

La parrhesía pedagógica y el nuevo éthos del maestro requieren de un ethos característico por parte del mismo, no se trata de imponer la verdad puesto que la parrhesía es para Foucault ese saber literal no referido que como práctica de decir verdad y arte de la existencia afecta a la *Polis* el espacio social y a su vez la *psique* o el alma individual en ambos casos la Parrhesía es una práctica dirigida a la formación ética un *èthos* que afecta tanto a la vida social como a la vida individual, en tanto que se articula el deseo y la razón.

Así la Parrhesía será entonces la función que como militancia filosófica haría inútil replantar el inconsciente separado de la conciencia, ello contribuiría a explicar por otra parte las múltiples dificultades que la filosofía contemporánea quizás impulsada por la huella del decir verdad que de una u otra forma ha podido imprimir sobre ella un efecto de filosofía libre, Esto se ve manifiesto bajo las palabras de Foucault, al referirse a la tarea moderna de los intelectuales que se han propuesto la consigna de decir verdad, de esa Parrhesía tan necesaria en la época de la *tecné* donde todo se reduce a la fascinación por el imperio efímero de las modas y el *pensamiento unidimensional* expresado en la esquizofrenia de la velocidad, la inmediatez y la minituarización de la llamada época Foucaultiana del *examen infinito o sociedad examinatória* ; ante ello se refería, trastocando la palabra y exhortando al cuidado de sí:

“ ¿ en que puede consistir la ética de un intelectual- reivindico este termino de intelectual que, en el momento actual parece dar nauseas a algunos – sino en esto : volverse capaz de desprenderse permanentemente de sí mismo (lo que es contrario a una actitud de conversión)? (...) ser a la vez un universitario y un intelectual es intentar poner en juego un tipo de saber y de análisis enseñado y recibido en la universidad de forma que modifique no solamente el pensamiento de los otros, sino también el de uno mismo. Este trabajo de modificación del propio pensamiento y del de los otros me parece la razón de ser de los intelectuales”.²⁰⁹

Por eso la Parrhesía pedagógica en tanto modo y práctica de decir verdad incita al gobierno de sí mismo, teniendo que ver con tres aspectos claves: Primero, las formas de decir verdad o lo que Foucault ve como “problemas éticos de la comunicación”. Así este autor sostiene que este *franc parler* no solo tiene que ver con decirlo todo y de un modo franco, sino que también debe existir un vínculo personal, y un compromiso con lo dicho.

²⁰⁹ FOUCAULT, Michel, “Le souci de la Vérité”

En segundo lugar se encuentra inmerso el problema del ejercicio del poder, es decir de la gobernabilidad, relaciones de poder y dominación. Como el lo ha expuesto, la libertad es una condición necesaria para que haya relaciones de poder.

Y en tercer lugar esta el problema de la formación de la moral, es decir de los modos de sujeción y constitución del sujeto.

Como se sabe por el psicoanálisis, la forma básica de la afiliación (*attachment*) al otro es afectiva y pasional.

En este sentido hay que seguir la filosofía del martillo de Nietzsche cuando plantea que “el sujeto se forma por medio de una voluntad de poder, y de la vida que retorna sobre si misma”,²¹⁰ esta voluntad que retorna sobre si misma es la que en el *eros* pedagógico se pone en maquinación y movimiento, permitiendo el despliegue del acontecimiento, por el deseo mimético.

De esta manera Foucault nos trae al recuerdo, cuando hablando de las escuelas de la vida, hacia alusión a la vida adulta como un estado en donde se formaba al otro al formarse uno mismo, la formula se infiere al percibir que es el maestro quien forma en la medida en que con su vida se vuelva ejemplo de una ética para la existencia configurándose en una obra de arte, obra que cada quien puede realizar a su modo. Ética del distanciamiento frente así mismo, de una sensibilidad por los cambios y por los otros, en tanto seres en las mismas condiciones.

Le corresponde entonces al maestro procurar mediante el cuidado de sí que sus discípulos o alumnos lleguen a tener su propio cuidado, para afirmar la vida y permitir que acontezca en el discurso, permitiendo “el despliegue del acontecimiento.”²¹¹

²¹⁰ NIETZSCHE, Federico, Libro tercero, III, P 352 Y ss. 1981.

²¹¹ ZANCHES, Silvio. “Diálogos imperfectos”, Ediciones universidad de Nariño, p 98-99, 2004.

8. CONCLUSIONES

1. A partir de la lectura e interpretación del pensamiento y obra de Michel Foucault se puede afirmar que no hay discursos fijados para siempre, estos son a su vez causa y efecto y se prolongan gracias al método del ensayo y el error, todo lo que se reduce a verdad obedece a las lógicas de la temporalidad y el contexto o lo que Foucault denominó epistemes, que deben ser un proceso de desocultar una práctica de decir verdad, es decir un maquinario de Parresía franco y verdadero articulado por múltiples tensiones siempre discontinua como el dispositivo o el archivo. Memorias de la cultura, puesto que como se ha visto en el transcurso del ensayo, el desarrollo de una economía política de la comunicación en el contexto problemático de nuestro presente postmoderno pasa por la consideración crítico-deconstructiva de los nuevos poderes, de los nuevos disciplinamientos, exclusiones y segmentaciones acarreados por la aparición histórica del nuevo informacionalismo global y su evolución del examen infinito conocida como tecnofascinación que aliena y estereotipa los lenguajes, puesto que su discurso no conforma un estrato superpuesto a la trama empírica de lo dado, sino que penetra esta trama y forma parte de su urdimbre como una práctica entre otras involucrando ya no tan solo personas sino poblaciones, serializando regulando, examinando, vigilando y castigando, sino secuestrando, flagelando, y torturando, gracias la esquizofrenia de la velocidad, la inmediatez y la miniaturización, ingredientes característicos de la fascinación por la técnica y el imperio efímero de sus modas.
2. Reunir en una categoría la noción de discurso con la noción de práctica ha sido quizás la piedra de toque de la pragmática Foucaultiana. La idea de *prácticas discursivas* orienta al análisis hacia los modos de producción enunciativa que, a través de relaciones accidentales, van configurando líneas de integración de las que resulta la lógica del diagrama. A la historia de las formas, archivo, subyace un devenir de las fuerzas, diagrama; el *diagramme* ya no es el archivo, auditivo o visual; es el mapa, la cartografía, coextensiva a todo el campo social.

Efectivamente, la acción de producir ordenamientos se reproduce a sí misma a través de diversos mecanismos y condensaciones que refuerzan su poder de regulación, los discursos serios adquieren así cierta 'armadura' que estabiliza regímenes de saber capaces de ordenar la diversidad de la experiencia en cuadros de clasificaciones con contornos nítidos; al mismo tiempo, se generan y articulan tecnologías en las que estas distribuciones actúan como regulaciones de un diagrama productivo. De allí que el Orden del Discurso se justifique en necesidades que él mismo establece y no hay un otro para el

lenguaje de esta voluntad de saber que no sabe su propia pretensión. Las formas enunciativas constituyen, al mismo tiempo, el suelo de un diagrama, los vectores que lo recorren. Las marcas que dibujan los ejes y contornos del campo. Y es justamente porque estas marcas ostentan valor de verdad que va estabilizando el poder regulativo de sus ordenamientos. Posiciones calificadas, referencias estables, códigos universales, normalizaciones y problematizaciones naturalizadas, son todos mecanismos de estabilización del régimen de verdad de un dispositivo que se autoriza a diagramar 'racionalmente' el campo de la experiencia.

3. Todo poder actúa bajo un saber y este es manifestado explícita o implícitamente, en la primera por el discurso y en la segunda por los Mass-Media. La seducción a priori de necesidades impuestas e interiorizadas se convierte en una demanda innecesaria que se presenta como especialmente para ti, pues no importa lo que satisfaga, lo importante es que se consuma en un comercio canibalista, la seducción capitalista de la subasta de la felicidad aparece como una patología de la sociedad, donde las formas de poder adquieren su dominio ya no solo en personas sino en poblaciones por medio de la esquizofrenia de la velocidad de la información. Pues el mismo Foucault lo anunciaba en una arqueología del futuro *"Es preciso dejar de describir siempre los efectos del poder en términos negativos: 'excluye', 'reprime', 'rehúsa', 'abstrae', 'encubre', 'oculta', 'censura'. En efecto, el poder produce, produce lo real, produce campos de objetos y rituales de verdad..."* Por ello Foucault expresa que las relaciones de poder-saber están así *"profundamente arraigadas en el nexo social, no reconstruidas sobre la sociedad como una estructura suplementaria cuya eliminación radical uno pudiera quizás soñar... Una sociedad sin relaciones de poder-saber solo puede ser una abstracción"*²¹², aquí reafirma la condición histórica de dichas relaciones que se han consolidado en los pilares de la modernidad consolidando *la época de la sociedad examinadora o panóptica* donde cada sujeto es presa de un enfoque satelital o presa de la abulia de los Mass – Media, reforzando el pensamiento unidimensional, la técnica, la docilización etc. Este nuevo modo de asumir el pensamiento y la conducta obliga a que el poder o el saber ya no pueda ser considerado según el modelo jurídico (derecho –ley) con sus prohibiciones, obligaciones o instituciones bajo la forma de control ni tampoco bajo la forma y aparato del estado propiedad detentación o apropiación de clase o incluso en ejercicio de la propia violencia y terror.
4. Lo que se denomina verdad es un proceso dialectico de continua evolución, es una tarea de descifrar, de perder la fe, para desencantar lo que ha encantado los nuevos panópticos posmodernos gracias a el imperio de la tecnofascinación y su anorexia de la verdad. Foucault no pretende hacer la

²¹² M. Foucault. *El Sujeto Y el Poder*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1982, p.

historia del pasado, preocupado en captar supuestos sentidos escondidos o descubrir leyes subyacentes, su quehacer se halla más bien perfilado a escribir la historia del presente, mediante la Arqueología Genealógica de la cultura, donde ni niega la historia, ni pretende remplazarla por arqueología. Se muestra distante de una concepción lineal, simplista, evolutiva y concienzuda. Su tarea dentro del taller de la historia, se remite a no pretender restituir lo ya pensado, o deseado, sin embargo su labor puede describirse como una re-escritura, una transformación pautada de lo que ha sido ya escrito. La descripción sistemática de un discurso objeto. Que permite escribir la historia presente, este diagnóstico de la situación presente pasa por la consideración que nuestra atención a de dirigirse al ámbito en el que poder y saber se entrecruzan modelando lo que denominamos individuo, sociedad, y ciencias humanas. Por ello diagnóstico es para Foucault, un auténtico desciframiento.

5. La asociación de arqueología, y genealogía, nos conduce a lo que se ha denominado analítica interpretativa de la situación presente. De allí que la idea central que logra Foucault con su noción de poder, consista en desplazar las preguntas clásicas acerca del sujeto: como ¿quién detenta el poder? ¿Quién lo soporta?; el lugar de ejercicio ¿en dónde está ubicado?; y la esencia del poder ¿qué es el poder?), por la pregunta por el modo de funcionamiento específico es decir cómo funciona y la de sus efectos, qué produce el poder?.

El perfil propio de Foucault se refleja en la preocupación de la relación Arqueológica del poder con el saber como fenómeno que produce verdad , menciona su vigencia puesto que el pensamiento Foucaultiano circunda los diversos tejidos sociales pese a las transformaciones que ha sufrido la historia dentro del conflicto que emiten los pilares de la modernidad, su búsqueda apunta hacia el lado del análisis de la maquinaria de poder, entendiéndola como tecnología específica con tácticas y estrategias, las que generan a su vez discursos que se imponen como verdades. Más concretamente persigue definir cómo el poder se convierte en un saber que se instala como verdad, y cómo a través de esta verdad se legitima la exclusión, el dominio y el castigo , o la evolución del poder el secuestro y el diagrama concreto visible o lo que Herbert Marcuse llamaba "*El cierre del universo del discurso*" en su apología hacia "*el pensamiento unidimensional*" Y el "*Razonamiento Tecnológico*", donde la seducción capitalista de la subasta se disputa entre la felicidad *Algorítmica* que todo lo mide y lo demanda , reivindicando el discurso del amo gracias a un ritual compulsivo de consumo, donde el lenguaje se carga de violencias y contamina toda gramática, surgiendo como una pandemia de la sociedad, expresada en la anorexia y bulimia del consumo, donde las formas de poder, discurso y verdad adquieren su dominio.

6. El concepto pedagógico que mas se acerca a lo que piensa Foucault del sujeto es el de *formación (bildung)*. La *bildung* es una experiencia educativa que no se puede producirse dentro de la educación, maestro doctrina. En donde existe enseñanza o institución que procrea al sujeto. Precisamente la *bildung* se concibe para dejar de ser sujeto. Busca construir un ser “quien soy” distinto al de la educación y de la pedagogía. En este sentido podemos ubicar la obra de Foucault como una obra de *bildung*, solo que el lugar de darle todo el peso de la liberación a la novela de formación (*bildungsroman*), Foucault se lo otorgo a la filosofía en su sentido ético. La Parresía rompe los límites de los asuntos de la ciudad y se consolida como *la practica perturbadora de decir la verdad*. Para ejecutar ala manera socrática el postulado de Foucault *un borde en el que decir verdad implica ante todo un riesgo, una muerte, el peligro de perder la vida para lograr que cada sujeto “sea cada vez mas el dueño de si mismo y pueda crear una relación de poder que vaya de si mismo a si mismo”*.

BIBLIOGRAFIA

BARBERO Martín, J. (1987): De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía. México, Gustavo Gili.

BAUDRILLARD, Jean. Olvidar a Foucault. Valencia España, Edición Gráficos Soler S.A. Pre-Textos.1982.

BLANCHOT, Maurice. Michel Foucault, Tal y como yo lo imagino. Paris, Ediciones Fata Morgana. 1986, traducción Manuel Arranz Lázaro.

CASTELLS, M. (1997) La era de la información, 3 Vol. Alianza, Madrid

DELEUZE, Guilles- El Antiedipo, Capitalismo y Esquizofrenia. Barcelona: Anagrama. 2002.

_____ DELEUZE G. y GUATTARI, F. (1999): ¿Qué es la filosofía? Barcelona, Anagrama.

ESPOSITO, Roberto. *Immunitas* protección y negación de la vida. 2002

FOUCAULT, Michel. Vigilar y Castigar, el nacimiento de la prisión, (sin edición)
_____ La Microfísica del Poder. Tercera Edición, La Piqueta.1992

_____ El Orden del Discurso. España. Tusquets Ediciones.1987.

_____ La Arqueología del Saber. Madrid. Alianza Editorial.1984.

_____ Discurso Y verdad en la Antigua Grecia. España. Ediciones

Las palabras y las cosas Paidós. I.C.E De la Universidad Autónoma de Barcelona.2004

FUKUYAMA, F. (1992): El fin de la historia y el último hombre. Barcelona, Planeta.

GABILONDO, Àngel. EL DISCURSO EN ACCIÒN Foucault y una ontología del presente. Madrid, Anthropos Ediciones, Universidad Autónoma de Madrid. 1986.

GARCÍA CANCLINI, N. (1999): Imaginarios urbanos. Buenos Aires, Eudeba.

HABERMAS, J. (1990) El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Madrid.

IBÁÑEZ, J. (1993): El centro del caos, en Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, nº 13, 1993, pp. 14-26.

_____ (1993): Sísifo y el centro, o la constante creación del orden y el poder por parte de quienes lo cuestionamos, en Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, nº 13, pp. 85-92.

LOMBARDY, Miguel C. Herber Marcuse o la Filosofía de la Negación Total, Buenos Aires Argentina, Ediciones Silaba. 1970.

MARCUSE, Herber El Hombre Unidimensional, Barcelona, editorial Seix, Barral, S.A. 1969.

_____ Guerra, Tecnología y Fascismo, Barcelona, Editorial Seix, Barral S.A 1969.

MOREY, Morey. Lectura de Foucault. Madrid, España, Taurus Ediciones S.A. 1983.

_____ Guerra, Tecnología y Fascismo, Barcelona, Editorial Seix, Barral S.A 1969.

SANCHES FAJARDO. Silvio, Diálogos Imperfectos. Pasto Colombia, ediciones U. Nariño. 2004.

SAUQUILLO GONZALES, Julián. Michael Foucault: Una Filosofía de la Acción, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989.

VEYNE, Paul. Como se Escribe la Historia. Foucault revoluciona la historia. Madrid. Alianza Editores.1971.

VIRILO P. El complejo de los medios, en "El arte del Motor", Ed. Manantial, Bs. Aires, 1993.

_____ La Máquina de Visión, Ed. Átropos, Madrid. España, 1993

_____ *El ciber mundo, la política de lo peor.* Trad. Mónica Poole. Madrid: Cátedra, 1997