

LA GENEALOGÍA POLÍTICA.  
 LA TRIADE PODER-SABER-CUERPO  
 Y LA RELACION NIETZSCHE-FOUCAULT

José Mármol\*

Tú que me lees, seas quien seas:  
 juega tú suerte.  
 Como yo lo hago, sin prisas, lo mismo que  
 en el instante en que escribo, te juego.

Georges Bataille

EL METODO GENEALOGICO EN FILOSOFIA

La genealogía es un arma crítica muy importante para la interpretación y evaluación de documentos y sucesos. O lo que es igual decir, para la interpretación y evaluación de la "historia efectiva" (Nietzsche), la historia de lo que acontece, la historia de los hechos de superficie -no de epidermis-, que son los síntomas de los estados de la sociedad. Por la interpretación se fija del suceso su sentido; por la evaluación su valor, su rango jerárquico en el entramado social e histórico.

Es importante señalar, que sentido no quiere decir en este contexto reacción, predestinación o presupuesto. Antes bien, quiere decir reconstrucción crítica, extra-axiológica, desmoralizada, con múltiple y amplia perspectiva de todo cuanto por indeterminación del azar o por impulso de los cuantos de poder, emerge en el seno mismo de esa historia efectiva. El sentido no prescribe ni proscribena nada. El sentido es lo que el sinsentido mismo produce.

*Con el saber genealógico queda sepultado el ideal pseudoabso-*


(\*) Egresado de la UASD con Licenciatura en Filosofía, Mención Metodología Social. Encargado de Cultura y Editor de las publicaciones científicas del Instituto Tecnológico de Santo Domingo (INTEC). Profesor de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUODM, RSTA) y en el Seminario Pontificio Santo Tomás de Aquino.

luto del conocimiento pura y estrictamente racional. Este deviene gran saber, a partir de la rebelión de saberes pequeños y menores, de los saberes elididos. Ahora entran en juego los sentidos, el sensualismo, el universo corporal -que abarca mucho más de lo que alcanza la máxima aristotélica sobre la relación entendimiento/sentidos. Ahora el cuerpo deja de ser aquella "cárcel del alma" con que lo estigmatizó Platón y que retomó luego Plotino, para que Agustín de Hipona extendiera por toda la Edad Media.

El método genealógico hace de la filosofía una **antifilosofía**: un pensamiento y una fuerza, por encima de un racionalismo teórico estéril. Un pensar creativo, provocador y productor de rupturas, sesgos, crisis, disoluciones. Ni una linealidad ni una circularidad racionales. Este pensamiento es una fuerza que critica los valores establecidos en aras de fundar nuevos valores no positivizables en los esquemas y jerarquías de los ya derruidos. Con la genealogía, la filosofía se vuelve espacio de la libre voluntad del pensamiento y no el acostumbrado oscuro rincón de las lógicas obedencias domésticas o académicas.

El método genealógico niega, ciertamente. Pero esa negación se distancia del negar de la dialéctica. Esta se fundamenta en una tradición, mientras que el primero se fundamenta en un olvido. La dialéctica funciona con parámetros, con paradigmas (más o menos como los de Thomas Kuhn), mientras que la genealogía se desplaza, en la evaluación e interpretación de discursos y sucesos, con toda libertad. La dialéctica se debe al espíritu -adonde casi siempre vuelve- y al hombre, al humano demasiado humano; la genealogía está más allá del espíritu y mucho más allá del bien y del mal. La dialéctica funciona a partir de lo establecido, se nutre de lo real tal como es, de lo racional tal como es, sin subvertirlos. Marx y ciertos planteamientos alternativos de la Escuela de Frankfurt son excepciones de la regla dialéctica. En el primero, el análisis de la mercancía transforma lo dialéctico en algo ajeno a Hegel, en método de interpretación y de evaluación crítica de las estructuras genéticas del capital. Los filósofos de la segunda, crean, innovan sin duda en la reformulación crítica de la crítica misma a la sociedad capitalista.

El genealogista es un pensador **intempestivo**. Diagnostica su presente; hace que retorne el pasado; mira el pasado y el presente en el marco perspectivo del devenir como ser. Este aspecto hay que observarlo con cierto detenimiento. Hay que tener bien claro, que lo intempestivo no se contrapone a lo histórico. Situarse en la perspectiva metodológica de lo intempestivo no quiere decir negar la validez metodológica de los paradigmas históricos. Significa sentir lo pasado y lo futuro fundidos en lo actual. Significa contar de un modo no determinístico con la historicidad de lo histórico.



Gilles Deleuze en su "Nietzsche" de 1965, incurre en el error de dar a lo intempestivo carácter de ahistórico. Toda la crítica Nietzscheana a la filosofía tradicional desde Sócrates hasta Spinoza, Kant y Hegel, parte del hecho de que ésta carece de "sentido histórico" y está, toda esa filosofía, subyugada al concepto absoluto de verdad, al rígido imperio de Edipo. La verdad no puede jamás estar por encima de la historia efectiva. Atribuir ese pseudosentido de verdad a la historia conduce, precisamente, a la vaciedad de la suprahistoria y a sus estereotipos.

La genealogía es el método de la sospecha que trasciende, por su propio carácter y dinámica, la "duda metodica" cartesiana. Tiene su fundamento en la interpretación (Deutung). Interpretación, eso sí, al margen de la intercepción, aunque, por supuesto, con las afecciones ideológicas que el pensamiento y la escritura mismos contienen. El que interpreta exige al pensamiento y sobre todo a la razón, nuevas y quizás inéditas maneras de enfocar el problema en cuestión. Una manera propiamente efectiva de enfoque: su valoración. Pero una valoración capaz de poner en entredicho, de sospechar de los mismos valores con que se efectúa. Quien valora, no puede considerar como dados los valores, como situados más allá de toda duda. Antes al contrario, debe **valorar** críticamente esos valores; tiene que sospecharlos y sospechar de ellos (ver Nietzsche, La genealogía de la moral, Prólogo).

La interpretación hace del genealogista un hermeneuta y tal y como subrayó F. Schleiermacher, rescatado posteriormente por Hans-George Gadamer, "Todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es únicamente lenguaje" (ver Verdad y método, p.460). Este es el asunto vertebral: el genealogista es un hermeneuta y, en consecuencia, tiene por asunto la interpretación del lenguaje subyacente en el revés de la escritura, en los discursos y documentos y en los hechos socio-históricos. Tiene por asunto la valoración e interpretación ideológico-política del saber como lenguaje, de la sociedad como un algo que se fundamenta en y desde la lengua, de la historia que es un constructo del lenguaje. Su asunto, pues, los discursos.

Antes que por el origen de los sucesos, la genealogía se preocupa por el valor de éstos; y a lo más, por el valor también de la creencia en el origen. G. Deleuze parafraseando el citado prólogo de Nietzsche afirma "valor del origen y origen de los valores. La genealogía se opone al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. La genealogía significa el elemento diferencial de los valores, del cual deriva su valor mismo. La genealogía quiere decir, pues, origen y nacimiento, pero también, diferencia o distancia en el origen" (Nietzsche y la filosofía, p. 9). En este sentido se logra una efectiva historia no solo de la

moral, sino, la "historia genética" de cualquier fenómeno como expresión de fuerzas, como voluntad de poder. Esto es de rigor en el análisis histórico, sociológico, económico-político, cultural-lingüístico, en el análisis de los discursos, en fin. De ahí que K. Marx explique, exponga su visión histórica del funcionamiento del sistema capitalista partiendo de la producción de la mercancía como génesis del capital. Ese punto inicial abarca lo más elemental y lo más complejo a la vez, de la dinámica capitalista. Sugiere su lógica, pero, al mismo tiempo, su irracionalidad. Su evidencia y sus arcanos. Su verdad y su falsedad. Su orden y sus caos.

Es el propio Nietzsche quien en *La genealogía de la moral* (1887), da con esta nueva estrategia metodológica. Allí enuncia sus conceptos claves: "procedencia" (p. 18), historia efectiva, mediante la expresión "efectiva historia de la moral" (p. 24), "interpretación" (p. 26), "rumia" (p. 26), que indica la práctica de la lectura sospechosa como "arte", "diferencia", "valor", etc.

El genealogista debe sospechar del valor de verdad de la verdad científica y filosófica; detectar en ella su procedencia divina -esto hace suponer, de por sí, la sospecha ante toda verdad fideista. Debe constituirse en "microscopista del alma" (Nietzsche, op. cit., p. 30). El análisis, la detección del punto de vista, la mirada microscópica de los objetos de estudio, la insostenibilidad de lo moral como fenómeno son tareas que Nietzsche estima imprescindibles y que Michel Foucault desarrolla en grandes magnitudes. El genealogista trabaja ante los sucesos y cosas con auténtico "espíritu histórico", para no caer, como se preocupa Nietzsche destacar, en la tentación de los moralistas ingleses, que "piensan de una manera esencialmente a-histórica" (op. cit., p. 30). El filósofo y el historiador genealogista han de arrojar, a través de su saber, una "apreciación valorativa" de la historia. De modo que el sueño weberiano de una ciencia social axiológicamente desvinculada queda aquí marginado, excluido, ajusticiado. Esa somnolencia dogmática, para usar la expresión de Kant, es restituida por Karl Popper como búsqueda de la "ingeniería social"; pero, con igualdad de fracasos. Nietzsche abre la brecha para romper con la tradicional forma ascética de la filosofía, la historiografía, la sociología, la ciencia, en fin. La libertad de la voluntad es la que insufla de confianza en su "poder" al propio pensador, lo encumbra en su tarea de buscador subterráneo -casi topo- de relaciones de poder.

Pensar genealógicamente implica cambiar la "reflección" por una "mirada" de carácter perspectivo sobre el objeto o fenómeno.

El perspectivismo -escribe Nietzsche- es solamente una forma compleja de la especificidad. Mi concepto es que todo cuerpo específico se esfuerza por hacerse dueño de todo el espacio y

por extender su propia fuerza (su voluntad de poder) y por rechazar todo lo que se opone a su expansión. Pero choca continuamente con esfuerzos iguales de otros cuerpos y termina ajustándose ("unificándose") con aquellos que le son suficientemente afines, y entonces conspiran juntos por el poder".

(La voluntad de poder, 629, p. 342). La mirada es la profunda intuición mediata del cuerpo, la profundidad superficial de los sentidos. La reflexión y la razón infunden al conocimiento una imagen virtual, de la real y concreta que el sentido percibe. Nietzsche entiende en oposición al kantiano concepto de "carácter inteligible de las cosas", que

ver alguna vez las cosas de otro modo, es una pequeña disciplina y preparación del intelecto para su futura "objetividad" -entendida esta última, no como "contemplación desinteresada"- (que como tal es un no-concepto y un contrasentido), sino como la facultad de tener nuestro pro y nuestro contra sujetos a nuestro dominio y de poder separarlos y juntarlos: de modo que sepamos utilizar en provecho del conocimiento cabalmente la diversidad de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los efectos.

(La genealogía..., p. 138-139). Sólo hay un "conocer" y un "ver" perspectivistas. La multiplicidad de ojos frente a los efectos da una visión conceptual más adecuada de éstos. La objetividad es un perspectivismo, una cuestión que no trasciende la subjetividad. La carga de efectividad y concreción de este enunciado es mucho más patética en la dificultad de establecimiento del criterio de objetividad con que se han desarrollado las ciencias sociales. Intentos y fracasos los hay de sobra. Si tiene alguna duda, propóngase amigo lector, una arqueología de dichos planteamientos en los discursos y documentos sociológicos.

Para los asuntos relativos a la relación poder-saber-cuerpo, la "mirada" aventaja muchísimo a la reflexión convencional, al razonamiento. Esto se conecta, a su vez, con la proximidad del mirar como "vigilar" al ejercicio directo del poder y del dominio. Jeremías Bentham va a sistematizar filosófica y arquitectónicamente este principio.<sup>1</sup> Bentham considera como necesidad del siglo XIX, su siglo, la proliferación de espacios transparentes para una multiplicidad funcional de la mirada y una gran economía de recursos por concepto de control y vigilancia de sujetos.

El genealogista se educa y refina, se especializa en la búsqueda de aquello que los saberes de todo género y la ciencia misma, siempre ocultan, soterran. Su mirada penetra en las redes de poder y sus interrelaciones, existentes en el telón de fondo, detrás de lo que los saberes institucionalizados muestran o esconden. El conocer, más bien, el pensar perspectivo ejercita al sujeto en el arte de desconfiar y de articular conclusiones que resistan el saber establecido. Faculta para que puedan blandirse con propiedad las fi-

suras de la verdad, para poner bajo la luz de la sospecha y la denuncia sus falsas ilusiones y sus oquedades. En la generalidad de los casos, nada es verdadero, sino que más bien, está permitido. Lo verdadero es un asunto completamente perspectivo, relativo. La voluntad de verdad que hace posible toda forma de saber, es en el fondo -y hasta en su superficie- una **voluntad de poder**.

La tarea de edificar una nueva filosofía, un nuevo y abierto conjunto de saberes sobre una base "rigurosamente científica", exige "poner cabeza abajo" toda verdad instituida como tal por la tradición y sus estrategias de dominio. Nietzsche establece que el valor de verdad necesita "ser puesto en entredicho" por la vía experimental (ver la **genealogía...**, p. 175). Ese experimento, por supuesto, no implica cumplimentar los requisitos de las ciencias naturales. Se trata de un experimento histórico-filosófico. Así se destituye el vínculo hasta ahora no disuelto entre la verdad en la ciencia y la verdad divina. Es más, también debe ser disuelto el vínculo ciencia-hombre. La ciencia debe perder la fe en la insustituibilidad presumida de lo humano; hay que poner en entredicho el valor hombre. (Auténtica revolución copernicana, que pese a que Kant se la autoadjudicó, es ahora cuando verdaderamente se la gra. Ver **La genealogía de la moral**, p. 178 y ss).

En la perspectiva nietzscheana, la "falsedad" de un juicio no es detestable en sí; ésta puede ser válida si favorece la vida, si se afirma como voluntad de vida. Después de todo, rechazar lo falso por ser falso refleja una postura dogmática, consona con el equívoco de creer en la existencia de "fenómenos morales", cuando en realidad no hay más que "interpretación moral" de fenómenos. Además, la ilusión, las ficciones lógicas, la falsedad misma, la medida del mundo concreto a partir de un mundo inventado son asuntos irrenunciables del acto mismo de vivir. Son parte de ese constante tener que "decidir" por estar viviendo, como lo presentó Ortega y Gasset. La "no-verdad" como condición de la vida pone en tela de juicio los valores establecidos con respecto a la respetabilidad de la verdad. Cuando el genealogista enarbola el principio de no-verdad, se coloca, de inmediato, más allá del bien y del mal, supera los paradigmas de la medida convencional del vivir y del pensar, rompe con todo el sistema ordinario de valoración (ver **Más allá del bien y del mal**, p. 24). El genealogista es un **desacralizador**. Pone en crisis, en decadencia la **verdad**, la **unidad** y la **finalidad** de los discursos. Decadencia, pues, de la **lógica** y de la **racionalidad**, por un lado; de un espacio unitario centralizado por un tipo de discurso, por otro lado; y en tercer lugar, decadencia de la **temporalidad**, de las épocas útiles, de los **finalismos** y **teologías**.<sup>2</sup>

El conocer del genealogista es creación. Crear es legislar. Su

aspiración a la verdad es aspiración al poder. Ahora bien, esta dinámica va a generar contrapoderes y resistencias de saber. El saber genealogista es, al mismo tiempo, "saber trágico": saber que se afirma y diferencia en el dolor y el sufrimiento, en la lucha. Saber que se reconoce marginal, de resistencia. Esto nada tiene que ver con actitudes masoquistas ni mucho menos. Trata, más bien, de mover a la acción con independencia de sentimientos de riesgo en el desenlace. Es una actitud aparentemente estoica, pero, en definitiva, epicurea, por cuanto se hace en favor de la libertad subjetiva.

La genealogía se sitúa ante la ciencia como un saber compuesto de un conjunto de *dominios menores*, aunque no como unidad. La generalización o totalización unitaria de la ciencia es expresión refleja de una determinada voluntad de poder: aquella que ve en la ciencia un alto grado de utilidad (ver *Humano, demasiado humano*, p. 21). La unidad en la ciencia no es garantía para que se reclame unidad alguna en los objetos concretos de la ciencia. Ese es un ejercicio de poder presentado como ejercicio de saber, a través de los enunciados del discurso científico. En la mesa de trabajo del genealogista, la ciencia se presenta como maravilla de lo inestable, de lo que no tiene ni eternidad ni valor absoluto. Para él, casi todo carece aún de historia propia. Falta mucho por decir, por ejemplo, de la historia del amor, de la envidia, de la compasión, de la conciencia, de la penalidad, del trabajo, del descanso, de la vida claustral, y así de múltiples facetas de la cotidianidad de la vida: la vida verdadera. Es menester medir la fortaleza o debilidad de la ciencia tradicional ante estos latentes nuevos saberes, estos saberes menores, recónditos, eludidos y elididos, ante estos saberes prohibidos.<sup>3</sup> También estos saberes se manifiestan como voluntad de verdad, ciertamente; es decir, como voluntad de poder-saber, pero, tienen la capacidad de diferenciarse como tales, o bien sea, de reconocer y evidenciar que luchan contra toda verdad presentada como la verdad. Luchan, inclusive, contra ellos mismos en el caso de que pretendan plantearse como tal cosa. Son, antes bien, contra-saberes, saberes que anuncian como arcanos y que denuncian, que desmitifican y desacralizan, saberes menores que no pretenden ser absolutos, sino, quedarse o cambiar desde la marginalidad, la minoría y la cotidianidad. Son, en definitiva, saberes *específicos* que contrarrestan saberes *universales*.

La genealogía hace del pensar un algo jovial, un algo lúdico. El método genealógico permite la restitución, desde el revés, de la historia como si se tratase de un juego. Fíjese en este fragmento nietzscheano:

El pudor existe en dondequiera que haya un misterio; es éste un concepto religioso que tenía en los mas antiguos tiempos

de la civilización humana una gran extensión. En todas partes había dominios limitados a los cuales el derecho divino prohibía el acceso, salvo bajo ciertas condiciones: fue primero la prohibición enteramente local, en el sentido de que ciertos lugares no podían ser hollados por el pie de los profanos, que al acercarse a ellos sentían inquietud y espanto. Este sentimiento fue, por diversos modos, transportado a otros casos, por ejemplo, a las relaciones sexuales, siendo un privilegio y un *adyton* de la edad más madura, debían ser sustraídas de las miradas de la juventud para su bien; la custodia de estas relaciones y su santificación, era asunto que competía a diversas divinidades, que eran reputadas como centinelas colocados en el tálamo nupcial. (...) Así es como la realeza, centro del cual brotan el poder y el esplendor, es para el súbdito un misterio lleno de secretos y de pudor, a consecuencia del cual muchos vestigios se dejan sentir hoy todavía en los pueblos que no se cuentan, por otra parte, entre los poderosos (Humano..., pp. 81-82).

No se encontraría en toda la obra de Nietzsche segmento alguno más adecuado que este, para evidenciar una preocupación muy similar entre el filósofo alemán y el francés Foucault: el interés por las historias vírgenes, la asiduidad para con la moral y sus relaciones de poder y dominio en todos los ámbitos posibles, la puesta en perspectiva de saberes menores y específicos. El propio Foucault afirmó alguna vez que a él le hubiera gustado llamar a toda su obra "la genealogía de moral". Más adelante profundizaremos esta relación.

Un análisis del poder y sus relaciones, una interpretación genealógica de éstos con la adherencia a Nietzsche y aportes con que lo hace Foucault, implica problematizar las tensiones de fuerza y los estados de poder que emergen del predominio de las fuerzas reactivas sobre las fuerzas activas, puesto que no es otro el estado de la sociedad contemporánea, in abstracto. Es necesario aceptar como cada día más importante la vigencia de Nietzsche en el pensamiento filosófico vivo, actual. La experiencia vivida al contacto con el lenguaje de este exquisito escritor y profundísimo pensador, delinea la estrategia de asumir e incorporar al discurso político-filosófico el método genealógico, como uno de los más sólidos aportes del "mirar", del pensar nietzscheano.

La genealogía o "ciencia gris" como la denomina Foucault, pone de relieve el juego, el azar de las dominaciones, así como el complejo tejido de las relaciones de poder en general, al interior de las estrategias científicas, políticas, morales, etc. Este método no prescinde de ningún detalle que se mueva en el vínculo poder-saber. Es un método vertebralmente subversivo respecto de la metodología y epistemología tradicionales. Se constituye como resultado de tensión de fuerzas: de ahí su criticidad ácida. Contempla con sumo cuidado cada suceso "singular" de la historia y cada "documento" que lo perpetúa. Es la base para la edificación



de lo que partiendo de Nietzsche, Foucault llama "historia efectiva".

Pues resulta evidente -afirma Nietzsche- cuál color ha de ser cien veces más importante para un genealogista de la moral que justamente el azul; a saber, el gris, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana" (La genealogía..., p. 24).

Es así como el genealogista se toma el saber como jovialidad, como **gaya ciencia**, porque este es el estadio que resulta y sigue a una laboriosa y **subterránea** labor investigativa (op. cit., p. 25). La comprensión de este hecho induce a Foucault a fundir, a fusionar -tal y como lo había hecho Nietzsche-, el discurso histórico-político y filosófico con el discurso estético. Dicho de otro modo, llegan a revelar lo político-ideológico de lo estético. Esto explica cómo llega a ser capital para el discernimiento entre lo cristiano y lo pagano a lo largo de la Edad Media, el problema de si rió o no Jesús. Y además, toda enunciación implica siempre la puesta en juego de lo estético -eso que para Karl Vossler significó el más singular atributo del lenguaje. Ver Filosofía del lenguaje, p. 56.

En la orientación genealógica, la percepción de la singularidad de los sucesos es requisito de primera línea. Esto se transforma en una concepción "troceada", no evolutiva, fragmentaria de la historia. En la genealogía se posibilita un "saber histórico de la lucha" (Foucault, *Microfísica del poder*, p. 129).

La genealogía sería, pues, -aduce Foucault- oposición a los proyectos de una inscripción de los saberes en la jerarquía del poder propia de la ciencia, una especie de tentativa para liberar a los saberes históricos del sometimiento, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coacción de un discurso teórico, unitario, formal y científico (op. cit., p. 131).

Motiva a la insurrección a todos los saberes de algún modo sometidos, de algún modo excluidos. Se entiende por saberes sometidos cosas: primero, que constituyen los **contenidos** históricos sepultados o enmascarados en formaciones discursivas concretas que se instituyen como científicas; segundo, que deben considerarse como tales una serie de saberes vistos como insuficientes, **menores**, inferiores o incompetentes con relación a los de la jerarquía de cientificidad institucionalizada y legitimada.

En el proceso de acumulación de saberes menores inherente a la perspectiva genealógica sucede, con relación a los demás métodos científicos, algo muy singular, y es que la constitución de esos saberes como indicadores de la historia efectiva, no necesita de la presencia de un sujeto omnisciente, trascendente con vistas

al campo concreto de los acontecimientos. Aquí tienen su lugar los "héroes anónimos" del sentido y lenguaje comunes. Aquí, en este formato de la historia, de la vida, del saber, entran los desaliñados, los supuestamente fracasados, los disidentes, entre otros. Esos saberes nacen tanto en las grandes bibliotecas como en las paredes de suburbios en forma de grafitis, en la comunicación oral cotidiana, en el desliz luminoso de los esquizofrénicos, en los sanatorios: superación del muro entre la doxa y la ratio platónicas, entre la cordura y la locura.\*

Hay dos conceptos básicos en el discurso metodológico-genealógico. Son ellos "procedencia" (Herkunft) y "emergencia" (Entstehung). El concepto de procedencia difiere del de origen. Buscar el origen responde a la intencionalidad de una reflexión metafísica, antes que política y auténticamente crítica. En el inicio de los hechos no hallamos jamás la "identidad aún preservada de su origen" (Microfísica..., p. 10), ni la verdad como expresión de un absoluto. Hallamos, eso sí, el azar, las singularidades y contratiempos propios del momento de invención o aparición de los sucesos, la ausencia del sujeto-protagonista y del hecho determinante o causal, la multiplicidad de sucesos aparentemente insignificantes, la terrible descarga del "accidente histórico". "La búsqueda de la procedencia -apunta Foucault-, no funda, al contrario, remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo" (op. cit., p. 13).

El concepto de emergencia nos remite al punto de surgimiento. Constituye el principio y la ley singular de una aparición (p. 15). Escapa a las interpretaciones finalistas o teleológicas. La emergencia deviene siempre de un específico estado de fuerzas; adviene de la tensión que produce un "juego". Es el punto central de la realización de las luchas: las fuerzas activas y reactivas chocan. Indica la entrada en escena de las fuerzas. No hay tampoco responsabilidad de un sujeto en el acontecer de una emergencia; mucho menos se le puede predestinar un espacio, adivinarle su ser-ahí; aquí no cabe el presupuesto de sentido de la suprahistoria.

Con las nociones de procedencia y emergencia nos situamos pertinentemente ante la singularidad del suceso, que es la base, repetimos, sobre la que se erige la historia efectiva. Es erróneo confundir la noción de historia efectiva con la de historia positiva. La historia efectiva no responde ni a un destino ni a una mecánica, sino más bien, a las fuerzas del azar y el resultado de la lucha. No hay, pues, cabida a presupuestos. En este marco teórico, el sentido histórico es la manifestación de un juego, un coup de des -como en Mallarmé. El caso particular de exclusión de la participación subjetiva propio de Foucault, es indicador de la

diferencia de contextos socioculturales dada entre la génesis del discurso del pensador alemán (Nietzsche) y la relectura de éste y posterior reformulación discursiva por parte del pensador francés (Foucault). Podría tratarse, al final de cuentas, de una lectura "estructuralista" de Nietzsche que el mismo Foucault siempre negó. En la medida en que tal concepción sobrepone, digamos, el sentido histórico como manifestación lúdica, no hay ningún distanciamiento frente a Nietzsche, pero sí lo hay, si además implica la no participación subjetiva en los procesos concretos.

## NIETZSCHE-FOUCAULT

El de Michel Foucault es un pensamiento que se nutre del pasado, desde los presocráticos hasta hoy, y que se erige contra los proyectos ideológico-políticos disfrazados con el lenguaje de la ciencia, que infunden a la sociedad viva y abierta, en constante movimiento, a todos sus procesos de ruptura y volatilidad empírica o fenomenológica, un pesadoso y oscuro carácter de unidad y monotonía, un suntuoso, pero apestante y entumecedor efecto egipcio de momificación. Contra el positivismo que castra -o pretende castrar- la inagotable realidad. Contra el absolutismo ante la verdad: la más aventajada contemporánea forma de fideísmo y herético cartesianismo, puesto que el mismo Descartes entendió la escisión de dominios entre racionalidad científico-filosófica (matemática) y fe religiosa.

Querer inferir -dice Descartes- de la Sagrada Escritura el conocimiento de verdades que únicamente pertenecen a las ciencias humanas y no sirven para nuestra salvación, no es más que utilizar la Biblia para unos fines para los que Dios no la ha dado en absoluto y, consiguientemente, manipularla (carta probablemente a Plémius, agosto de 1638; citada por Hans Kung, ¿Existe Dios?, pp. 33-44).

Contra el pseudomarxismo que distorsiona y doctriniza, que fanatiza y vulgariza a Karl Marx. Contra las injusticias de la justicia burguesa y la negación del principio de libertad individual en el socialismo realmente existente. Contra la psiquiatría como disciplina terapéutica de coerción. Contra el racionalismo a secas que escatima la creatividad en la locura como hecho de civilización. Contra los sistemas carcelarios y todo orden punitivo. Contra la moral como estrategia ideológica asepticante. Contra la educación que pretende "fabricar" formas patrones de subjetividad. Contra los saberes tradicionales, que son tales por cuanto han sometido y sometidos otros saberes. Contra el Estado, dispositivo general de la neurosis moderna en la especie, que nos lleva hacia una época de depresión. Contra el humanismo clásico y los presupuestos conservadores de la Revolución de 1789. Contra el poder en su infinitesimal estatuto de ejercicio y materialización. Contra el espíritu y placer alienantes de la lógica científicista. Con-

tra la represión que ha venido ejerciendo dentro de las teorizaciones de las relaciones de poder, el concepto freudiano de "represión". Contra el "saber" sobre cada uno de estos fenómenos; contra el saber sobre el poder, en fin.

Si bien es cierto y justo que Foucault atribuya a Nietzsche la condición de ser "el filósofo del poder", no es menos cierto y justo, que en él haya hoy que reconocer al más prominente genealogista del poder y al gran arquitecto de la rehabilitación del discurso nietzscheano.

En Foucault, la teoría política adquiere una menos convencional y más rica idea acerca de las relaciones de poder. Con su tesis del poder como algo que emana de todas partes, se supera la manida hipótesis del Estado como estructura omnipresente y de los aparatos del Estado y las instituciones jurídicas, éticas, educativas, etc., como puntos de irradiación exclusiva del poder. Se rompe la unidad monolítica del Estado como suerte de panóptico, como eje y transparencia impenetrable de la dinámica del poder. Este nuevo discurso replantea, complejiza y desfonda, en muchos casos, los discursos políticos desde Platón y Aristóteles, los códigos jurídico-políticos orientales, las doctrinas clásicas sobre el arte de gobernar -Maquiavelo, Hobbes, los teóricos de la burguesía revolucionaria ilustrada, etc.-, hasta Hegel y Althusser, entre otros, que atribuyen a la plataforma estatal y sus apéndices institucionales, el don privilegiado de practicar y dirigir las relaciones de poder sobre los individuos.

Hobbes, en su clásico discurso "Del ciudadano", afirma que la diferencia existente entre un hombre libre y un siervo consiste en que el que es libre, no está obligado a obedecer sino al Estado, en tanto que el siervo ha de obedecer a un individuo particular, además del Estado. Una libertad mayor a cualquiera de estas dos es sólo concebible en la persona del soberano, porque la suya, queda "libre de obediencia a las leyes civiles" (op. cit., p. 8). Aquí el "soberano" es el demiurgo del poder, que tiene, a pesar de todo, el privilegio de regir las relaciones de poder y quedar exento de ellas -al menos, aparentemente. He aquí una concepción instrumental del poder. En *Leviatán* se expresa en los términos siguientes: "El poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro. Puede ser original o instrumental" (cap. X, p. 117). Y para fundamentar aún más la tesis instrumentalista del poder, ya se sabe que para el autor inglés, el Estado o *Leviatán*, es la **multitud única en una persona**, el "dios mortal" (cap. XVII, p. 162).

De modo que en la teoría política clásica, el Estado en la persona del soberano o en el reflejo orgánico incubado en sus instituciones, establece relaciones de poder -sea por medio de un discurso

que legisla, por un sistema de gratificación o sanción, por la utilidad de la ciencia (educación, medicina, etc.), por el uso de sus instrumentos de represión, etc.-, con el ciudadano de manera directa y casi mecánica. Por ejemplo, Maquiavelo presenta en *El Príncipe*, el siguiente esquema de visión refleja de la represión:

Creo que depende del bueno o mal uso que se hace de la crueldad. Llamaría bien empleadas a las crueldades (si a lo malo se le puede llamar bueno) cuando se aplican de una sola vez por absoluta necesidad de asegurarse y cuando no se insiste en ellas, sino, por el contrario, se trata de que las primeras se vuelven todo lo beneficiosas posible para los súbditos" (cap. VIII, p. 68).

El castigo ejemplar, público, con efecto-demostración, fue la táctica más usada -y sigue siéndolo- en la América Latina de los tiranos.

La hipótesis de la omnipresencia, de la presencia omnimoda del Estado en las expectativas, más que en la corporeidad misma del individuo, como suposición central de la filosofía y la política tradicionales -y con mucha frecuencia en los discursos "paramarxistas"-, se queda rezagada ante la hipótesis de la omnipresencia o presencia omnimoda del poder, que a partir de ciertas reflexiones fragmentarias de Nietzsche, Foucault redefine y fundamenta. Un poder sin centro ni periferia, un poder que se suscita, reproduce y expande por todas partes. No que encubre, sino que surge de todo macro y microespacio. Ni el soberano, ni el Estado como único-multisubjetivo o como estructura compleja de clases, ni el poder mismo están por encima de la sociedad, del cuerpo social. El poder es el cuerpo social mismo y este lo constituyen los cuerpos de los individuos.

#### EL PODER, SUS ESPECTROS

Con esta clase de planteamiento se construye una nueva y fértil teoría política, un nuevo discurso político, que trasladando el modelo de análisis de las instituciones políticas tradicionales sobre la base de un enfoque original, con un aparato categorial polisémico, al seno mismo de las relaciones concretas de poder -por encima de las meramente ideológicas-, al ámbito de las nuevas estructuras subjetivas, al mundo marginal (barrios, cantones, refugios...), al mundo de los "anormales", los enfermos, las prostitutas, los terroristas, los homosexuales, entre otros, construye también su propio objeto-sujeto de conocimiento. Se analizan, además, el alma y el cuerpo como sujetos y objetos de relaciones de poder, como puntos de partida y de llegada del poder, como focos germinales y como dispositivos transmisores de las redes del poder. Piénsese, por ejemplo, en la confesión tanto religiosa como jurídico-política, como clásico dispositivo y resorte de coerción, de

control. Además, no es menos cierto que el proceso de complejización, de figuración de filigrana social que ha adquirido la sociedad postmoderna, reta al discurso filosófico, político y científico a un reordenamiento y ajuste o de lo contrario, perece en el desfase. Ya no se puede enfocar la sociedad, digamos, capitalista de hoy, a partir de los extremos puros de clase inherentes al pasado siglo. Inclusive, el enfoque de estratificación ha tenido que renovarse constantemente a causa de los efectos de movilidad social. En una formación económico-social tan atrofiada, tan "atrasada" como la de la República Dominicana, como otras tantas del denominado Tercer Mundo, ha sufrido un típico proceso de desagregación-agregación, de estructuración-estructuración en su dinámica económica y en su composición social. Este proceso ha forjado el hoy llamado "sector económico informal". Sin embargo, más que una mera entidad económica, lo que al discurso genealógico interesa y revela, es la emergencia de una nueva forma de subjetividad, una nueva visión específica de lo social y de lo espiritual, un nuevo lenguaje, un nuevo saber, un estirón de las relaciones socio-grupales, un nuevo estadio en las relaciones sujeto-saber-poder. Una órbita de fenómenos y epifenómenos ideológicos que acentúan el axioma del discurso socio-político del marxismo crítico y creador, según el cual, la posición de clase no se corresponde con la conciencia de clase. Sí, eso que Hegel preveía como distancia del "en sí" al "para sí".

En la óptica foucaultiana, el poder no tiene como instancias "poseedoras" de éste al Estado y sus instituciones análogas. No, el poder infesta y trasciende esa red institucional. Y lo cierto es que no sólo de allí surge y se propaga, sino que surge de todas partes. El poder no se reduce a la relación de dominación Estado-ciudadano, ni a la dominación clase sobre clase, sino que, configura una relación de articulación entre sociedad e individuo, poder contra poder, cuerpo social contra cuerpo individual, poder que se produce a cada segundo y que se propaga hacia todos los puntos del conglomerado. Es así como el poder *está* en todas partes, lo cual no quiere decir que sea como un éter envolvente, una suerte de velo, sino que *viene* de todas partes (ver M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. 1, p. 113). Lo que se quiere expresar con esto es, que las relaciones del Estado con los ciudadanos no son reductibles, restringibles a las formas legislativas sobre los cuerpos de los individuos. Hay todo un sinuoso bosque de relaciones más, que son también, relaciones de poder.

Roger Bartra (*Las redes imaginarias del poder político*), tipifica el análisis foucaultiano aduciendo que, por cuanto más que poseerse, se ejerce, y por cuanto pone en conexión relacional al "cuerpo marginal castigado" con la "dominación que sobre él se ejerce", "permite la formulación lógica de una teoría general y glo-

bial sobre el poder" (op. cit., p. 19). Le atribuye la facultad de "nuevo profeta" (ibid., p. 20). "Tiene razón -afirma-, pero al mismo tiempo nos ha preparado una trampa. Porque Foucault nos ha edificado un modelo de aparato ideológico (sic) que permite transformar el impulso más subversivo y disolvente del criminal y del esquizofrénico en un logogrifo estructuralista de la inmanencia del poder" (op. cit., p. 20). Según Bartra, Foucault se sitúa en una óptica conservadora, desmoralizadora y pesimista del análisis político de las relaciones de poder. Sugiere que se apropia de un modelo que anula la lucha de clases, ubicando los planteamientos del neonietzscheano en lo que llama "universo no hegeliano de la política".

Bartra quiere que Foucault hable de "contradicciones antagónicas" y que no use mediaciones. Cree en una ejecución vertical del poder desde los dominadores a los dominados. Pretende oponer esta clase de discurso como marxista, al discurso genealógico de Foucault. Bartra concibe una dinámica del poder sin mediaciones. Sin embargo, en la perspectiva marxista, Georg Lukács (*Historia y conciencia de clase*) está plenamente al tanto de la existencia e importancia de la "mediación".

El rebasamiento de la inmediatez de lo empírico -escribe Lukács- y de sus reflejos racionalistas, no menos inmediatos, no puede, pues, extrapolarse en un intento de rebasar la inmanencia del ser (social), porque ese falso trascender fijaría y eternizaría de nuevo, de un modo filosóficamente sublimado, la inmediatez de lo empírico, con todas las cuestiones irresolubles. El rebasamiento de lo empírico no puede significar sino que los objetos mismos de lo empírico se capten y entiendan como momentos de la totalidad, esto es, como momentos de la sociedad total que cambia históricamente. Así pues, la categoría de la mediación, palanca metódica de la mera inmediatez de lo empírico, no es nada que se introduzca desde fuera (subjetivamente) entre los objetos, ni un juicio de valor o un deber-ser que se contrapusiera a su ser correspondiente, sino que es la manifestación de la estructura cósmica, objetiva y propia de esos objetos mismos (op. cit., p. 180).

Como se ve, en la mediación está la concreción. Y es que se yerra al tratar de ver a Foucault, e incluso a Nietzsche, como un par de "irracionalistas" que deploran la racionalidad. El mismo G. Lukács pecó de ortodoxo, dogmático y apasionado al presentar a Nietzsche como un "asaltante" de la razón, como un "irracionalista", como un "decadente" (ver *El asalto de la razón*, cap. III, "Nietzsche, fundador del irracionalismo del período imperialista", pp. 249-322).

Pero, además, ¿son ajenas al marxismo las concepciones gramscianas del poder y del Estado, además, las diferencias entre grupos dirigentes y hegemónicos, que nada tienen que ver con semejante verticalismo mecánico, reduccionista de las clases sociales a dos

extremos "puros" y "antagónicos"? En absoluto. Pero, más aun, ¿es teóricamente honesto atribuir al discurso foucaultiano sobre las relaciones de poder, esa virtual noción de "aparato ideológico?" En absoluto, tampoco. Foucault sí niega una programación hiperracional de la dominación, que se sustente en una irrigación mecánica de las relaciones de poder. Lo que él argumenta es que si se quieren captar los mecanismos de poder en su complejidad y detalle, no se puede uno limitar al análisis de los dichos aparatos de Estado solamente. *Habría que evitar un mero esquematismo -esquematismo que, dicho sea de paso, no aparece jamás en K. Marx- que consiste en localizar el poder en el aparato de Estado y en hacer de éste el instrumento privilegiado, capital, mayor, casi único del poder y dominio de una clase sobre otra, como si en la forjación del Estado no se hubiese contado históricamente con el concurso, aunque en flagrante tensión, de todas las clases. "El poder -dice Foucault- no tiene como única función reproducir las relaciones de producción. Las redes de la dominación y los circuitos de la explotación se interfieren, se superponen y se refuerzan, pero no coinciden" (Microfísica..., p. 119). El conjunto de esas redes, la sociedad misma como totalidad compleja y viva, es, pues, estado de poder; es decir, patética expresión histórica de una tensión de fuerzas.*

Hay que resaltar, desde ahora, que la genealogía del poder abraza la idea de que la materialidad del poder la posibilita, la factualiza el cuerpo. "Después de todo -argumenta Nietzsche-, el espíritu no es ni más ni menos que una forma, un aspecto de la evolución de la materia" (Ecce homo, p. 42). En la genealogía es esencial partir del cuerpo y usarlo como guía, establece Nietzsche. "El es el fenómeno más rico que permite observaciones más claras. La creencia en el cuerpo está mejor fundada que la creencia en el espíritu" (La voluntad de poder, p. 526, p. 292). El cuerpo es la gran razón, la pluralidad dotada de sentido único, es la guerra y la paz del individuo. Nietzsche indica que desde que se conoce el cuerpo, el individuo y el espíritu se convierten en expresión suya, y todas las cosas se relacionan de manera directa o indirecta con él (ver, Así hablaba Zaratustra, "De los poetas", II, p. 188). De ahí que exista la innegable y afortunada posibilidad de tejer, detrás de la historia tradicional de las ideas filosóficas, una nueva historia de la filosofía hilvanada con el hilo de la pugna histórica de exaltación a veces, y proscripción, otras tantas, del cuerpo.

La concepción foucaultiana del cuerpo produce una notable diferencia de su discurso político-filosófico frente al marxismo y al paramarxismo (los paramarxismos), empezando, por supuesto, por diferenciarse y distanciarse de los enfoques clásicos. Con relación al marxismo, no comparte que se sitúen las relaciones de poder y



sus efectos a nivel de la **ideología**.<sup>5</sup> Se pregunta si no es mucho más materialista estudiar el problema desde el cuerpo y no de una esfera de representaciones. Es el cuerpo el que permite ver a profundidad los efectos del poder -que después de todo, es sobre él que se ejerce. Con relación a los paramarxismo se critica, en especial, la postura marcuseana del análisis del poder poniendo sobre lo alto la noción de **represión** -denotativa y connotativamente psicológica. El poder no sólo produce efectos negativos sobre el deseo, sino, también, efectos positivos. Por ejemplo, más que un control-represión en la sexualidad, la forma actual de multifocalidad del poder, produce un control-estimulación (ver *Microfísica...*, p. 105). ¿De qué modo? Es bien sabido que lo que se prohíbe incita, invita a ser conocido. En este tenor, la sociedad actual *experimenta una lucha de estrategias opuestas (represión-control/incitación-placer)* en la corporeidad del ser.

Hay que insistir en la fertilidad de esta postura teórica. Cierro que no se trata de una panacea; pero, es una ridícula muestra de ignorancia y de antidemocratismo que el estudio de estos planteamientos teóricos alternativos a los saberes oficiales (tanto por establecidos como por pugnantes en su voluntad de establecimiento) sea purgado y excluido de los programas y aulas universitarias. Es bárbaramente ridículo que haya todavía "filósofos" y "autoridades" de instituciones filosóficas, que se cierran en un dogmatismo infundado y equívoco aun ante lo que creen profesar, y que por demás, "no admitan" nuevos saberes, encasillándolos mediante ley del menor esfuerzo intelectual y crítico en adjetivos abstractos y peyorativos. *El de Nietzsche como el de Marx, es un pensamiento abierto, inconcluso, y por ello, rico y fértil. Con incidencia no sólo en la filosofía y la filología o el discurso teórico-crítico sobre la cultura, sino en prácticamente toda la abarcabilidad de las ciencias sociales y humanas.*

Las ideas de Nietzsche -escriben Berger y Luckman- tuvieron una continuación menos explícita en la sociología del conocimiento, pero tienen mucho que ver con su trasfondo intelectual en general y con la "atmósfera" en la que surgió. El anti-idealismo nietzscheano, que a pesar de las diferencias de contenido no difiere del anti-idealismo de Marx en la forma, introdujo perspectivas adicionales en cuanto al pensamiento humano como instrumento de lucha por la supervivencia y el poder. Nietzsche desarrolló su propia teoría de la "falsa conciencia" con sus análisis del significado social del engaño y el autoengaño, y de la ilusión como condición necesaria para la vida. El concepto de Nietzsche sobre el "resentimiento" como factor generador para ciertos tipos de pensamiento humano fue adoptado directamente por Scheler. Aunque más en general, puede decirse que la sociología del conocimiento representa una aplicación específica de lo que Nietzsche denominó con acierto el "arte de la desconfianza" (Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 20).

Baste, pues, este ejemplo.

Ahora bien, lo que hay de radicalmente nuevo en el análisis genealógico del poder y sus múltiples relaciones, es el hecho de confirmar que todo poder produce, antes que excluir per se, un determinado saber. El ejercicio del poder crea de manera inevitable formas pertinentemente históricas de saber; y a la inversa, todo saber encarna efectos de poder. Con respecto a esta última proposición, que refiere el flujo del poder por parte del saber, hay que aclarar que a fines del siglo XVI e inicios del XVII, Francis Bacon se interesaba por el conocimiento como dispositivo de poder.

No existe concreción histórica alguna de relaciones de poder sin constitución correlativa de un determinado campo de saber. Así como no hay saber que no suponga simultáneamente, determinadas relaciones de poder. A Foucault le parece -y no hay por el momento razón para que no estemos de acuerdo con él- que las situaciones de formación de saber y aumento de poder son reforzables mediante flujo y reflujo y según un proceso circular (ver *Vigilar y castigar*, p. 227). El saber sobre el poder, el poder que constantemente produce saber, lo hace para evitar que sufran desgastes las redes de dominación. Inventa a cada segundo nuevas manías y perversiones sabichosas sobre mecanismos de poder, inventa a cada estadio histórico del poder (de los poderes que en él confluyen) una "tecnología" pertinente.

Con respecto, por ejemplo, al desarrollo económico de Occidente, que la ciencia económico-social y la historiografía científica han demostrado que se inició por un proceso de acumulación de capital, es preciso señalar, que necesitó de métodos y técnicas para dirigir, asimismo, la acumulación de los hombres, de los cuerpos, produciendo entonces, una redefinición política con relación a las formas tradicionales, costosas, violentas y rituales del poder. Lo que se traduce, en términos globales, en toda una novedosa tecnología del sometimiento.

De hecho -señala Foucault- los dos procesos, acumulación de los hombres y acumulación del capital, no pueden ser separados; no habría sido posible resolver el problema de la acumulación de los hombres sin el crecimiento de un aparato de producción capaz a la vez de mantenerlos y utilizarlos; Inversamente, las técnicas que hacen útil la multiplicidad acumulativa de los hombres aceleran el movimiento de acumulación del capital (op. cit., p. 223).

De este modo, poder y saber se constituyen en factores indisolubles, apoyados en un ejercicio íntimo y simbiótico. Y es en este tenor de ideas donde Marx y Nietzsche parecen darse la mano: Nietzsche ha situado como blanco esencial del discurso filosófico, las relaciones de poder; Marx pone en primer plano las re-

laciones de producción, dando así origen a la sociología científica, tal y como sostiene Lenin en una de sus obras.<sup>6</sup> En definitiva, una tecnología del dominio que asocia por génesis los factores poder-saber, no es posible sino sobre una base que comprenda como indisolublemente ligadas las relaciones de producción y las relaciones de poder-saber. Eso que Louis Althusser llama materialidad de la ideología como aspecto posibilitador de la reproducción del sistema, no es otra cosa que la concreción misma a nivel del lenguaje y de los actos corporales de la relación producción-poder-saber.<sup>7</sup>

Dentro del espectro de las relaciones de poder, determinados elementos suyos son vistos por Foucault como características básicas. En tal sentido deben ser tratados cinco aspectos: a) Ejercicio polifocal del poder; b) Inmanencia ante otros tipos de relaciones; c) Procedencia del poder; c) Intencionalidad y asubjetividad en las relaciones de poder, y e) Puntos de resistencia ante el poder.

Pensar el poder en la óptica foucaultiana exige comprenderlo como ese **algo** que penetra en los cuerpos, se inserta en los gestos y actitudes de los individuos y en toda su praxis cotidiana. El poder es algo cotidiano. No es un conjunto de instituciones y aparatos. No es un sistema global de dominación ejercida por un sujeto o grupo de sujetos sobre otro u otros. No es un mero instrumento. Es, en realidad, algo más complicado, más **espeso** y **difuso** que un conjunto de leyes u órganos estatales. Poder significa multiplicidad de relaciones de fuerza; juego de luchas que inciden sobre los estados de fuerza; conjunto de estrategias que se expresa por medio de los discursos jurídico-políticos... Los **estados de poder** son el producto de la situación de desequilibrio y desigualdad en las relaciones de fuerza; por ello, son siempre "locales" e "inestables" (ver *Historia de la sexualidad* vol. 1, p. 113).

El punto a indica que el poder no es un bien que se posee, sino más bien, un ejercicio que se logra a partir de múltiples e indeterminados puntos, múltiples e indeterminadas relaciones que no disfrutan de topografía estable ni naturaleza igualitaria. Pueden ser, por supuesto, analizadas e incluso disecadas (puestas en abstracto) en el análisis mismo, pero, jamás congeladas o estatizadas en el fluir de la historia (ese fluir **natural** de que habla Marx). Estas relaciones no se pueden positivar suprahistóricamente.

El punto b acentúa la idea de que las relaciones de poder no se sitúan externamente con respecto a otros mecanismos y relaciones o nudos de poder y dominio. Que las relaciones de poder se **articulan** con los procesos económicos, políticos, éticos, cognitivos, con todos los procesos ordinarios de la totalidad social. Estas no se hallan en posición de **superestructura**, con un simple rol prohibitivo o recondutivo, sino que donde actúan, desempeñan un

verdadero papel **productor**, un papel que fuerza al discurso-saber-poder establecido y oficializado, a que se disgregue, se desintegre, se elastice, se desoxide o de lo contrario perezca por inacción o desfase histórico-natural.

El punto c explica el poder como algo que **viene de abajo**, en tanto que fuerza activa. Se quiere decir con esto, que no se obtiene una explicación veraz de las relaciones de poder si se las concibe como resultado de una oposición cerrada dominadores/dominados, en las que sólo los primeros irradian poder. La cuestión es mucho más compleja. Se efectúa una reciprocidad -aunque no equivalente en términos graduales- de arriba abajo y viceversa. Una reciprocidad fundada en la diferencia y en la resistencia. Piénsese, por ejemplo, en la diversidad de resultados -reivindicaciones anuladas, conseguidas a medias o totalmente- que los movimientos huelguísticos han arrojado en las sociedades capitalistas o socialistas actuales. Sin que falte, claro está, el indicador de no equivalencia de fuerzas como brutal ejercicio de violencia estatal. Un replanteamiento de factores sociales empíricos, unos nuevos sujetos como agentes de tensiones sociales de fuerza, tienen que producir nuevas concepciones y explicaciones de la sociedad en su conjunto y de la historia, por parte del pensamiento.

El punto d define las relaciones de poder como intencionales y al mismo tiempo no subjetivas. Este es, sin duda, el punto más discutible y en efecto, discutido, el generador del sesgo "estructuralista", contra el pensador francés. Implica, además, una cierta autonomía frente al discurso nietzscheano, por cuanto en este último, decir sí a la vida es el fundamento del ser, y no es posible esto sin una autoafirmación del sujeto. En punto a esta cuestión, Foucault encaja al pensador alemán en determinados paradigmas teóricos ajenos a aquél. Se trata, aunque Foucault mismo lo negara en reiteradas ocasiones, de una reflexión tendenciadamente estructuralista (un tipo de estructuralismo).

Todo poder se ejerce a raíz de un haz de estrategias y objetivos, y según este señalamiento, sin que se presente como resultado de una decisión individual. El conjunto de la red de poderes que integra la sociedad moderna no es en su totalidad, "administrable" por ningún grupo de individuo en modo vertical. Se controlan ciertos y no todos los dispositivos. Estos dispositivos mismos, antes que instrumentos administrativos, son más bien, el volumen, la densidad de un conjunto de relaciones de poder en funcionamiento más o menos autónomo. (Quizás sería muy arriesgado y hasta irreal, hablar de funcionamiento inmanente, al modo en que lo hace el propio Foucault). El poder no es agotado por nadie ni por nada en toda su posibilidad, en toda su potencialidad, en su ser como devenir. Además, también los dominadores son de algún

modo dominados. Nada es tan envolvente como el poder mismo. Nada subsume tanto, real y formalmente, la sociedad como el poder mismo; es decir como la sociedad misma. Nada ni nadie está por encima, sino entre y actúa desde ella misma.

Finalmente, el punto e indica que todo poder genera **resistencia**. Donde hay poder hay resistencia a ese poder. A la red de poder le es inherente una amplia gama de puntos de resistencia. La resistencia es el catalizador por excelencia de la **pluralidad** y constante creación y surgimiento-resurgimiento de estrategias o alternativas de poder. A nuestro juicio, es este uno de los puntos más fértiles de la teoría foucaultiana. En él tiene lugar y fundamento epistemológico el principio nietzscheano de **perspectivismo**. La pluralidad de poderes y la pluralidad de enfoques teóricos del poder. La pluralidad de saberes en y sobre el poder.

En las sociedades contemporáneas u "opulentas" como prefiere llamarlas Richard Sennet, tanto las estratificaciones sociales como las fragmentaciones individuales configuran el "enjambre" de los puntos de resistencia que se colocan frente a las relaciones y estados de poder. Son expresión viva de la relativización local del poder. Piénsese a este respecto en luchas focales como las del marginalismo, feminismo, gremialismo, y más significativo aun, para nuestra sociedad dominicana, el bloque alternativo de los "barrios populares" y sus reivindicaciones económicas, culturales, sociales, políticas y espaciales, entre otras.

Así pues, la sociedad moderna (o postmoderna u opulenta) no es otra cosa que un espacio apto para las relaciones de fuerza y en el cual se van a producir siempre efectos más o menos globales de dominación, pero, jamás completa y absolutamente estables, monolíticos, compactos.

## EL CUERPO, ESA CONCRECIÓN

El cuerpo es el espacio de concreción del poder. Castigo y gratificación (placer) son las formas jurídico y ético-políticas de materialización de relaciones de poder. El cuerpo, voz y palabra de la gratificación o el castigo. Ser concreto del dolor o de la alegría. De la riqueza o la pobreza. De la prisión o la libertad. De la vida o la muerte.

Así explica Foucault esta problemática:

El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas lo disuelven), lugar de disociación del yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad sustancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto, en la articulación del cuerpo y la de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia y a la historia como destructor del cuerpo" (*Microfísica del poder*, pp. 14-15).

El cuerpo es el espacio de emergencia y empozamiento (memoria) de los sucesos en la historia, de la misma historia que no es sino, la troceada panorámica de los estados de poder.

Cuando el cuerpo se convierte en objeto de nuevos mecanismos de poder, se ofrece también a nuevas formas de saber. Por ejemplo, las metamorfosis de los sistemas punitivos a través de la historia no representa más que las transformaciones sucesivas y/o sincrónicas de un saber en torno al poder de castigar: la forjación de una modalidad discursiva que en Foucault se llama "anatomía política". Otro claro ejemplo lo constituyen las disciplinas de todo orden, que -entiéndase bien-, no han de ser reducidas a instituciones o aparatos.

El poder judicial se caracteriza a fines del siglo XVIII, por tener el cuerpo -y esto en acto de conciencia- como blanco esencial de la ejecución penal, por un lado, y por el otro, por tender a hacer del castigo una función pública, un "teatro". Ahí se inicia la tendencia a hacer el castigo, dentro de los sistemas punitivo burgueses, "la parte más oculta del proceso penal" (ver *Vigilar y castigar*, p. 17). Esta práctica burguesa, que G. Lukács no escatimaría tipificar como "decadente", es heredada casi linealmente, sin ninguna alteración considerable, por el socialismo real. Igual. Castigo de la libertad individual mediante el control corporal, del lenguaje, del habla, e inclusive, la misma aspiración al espectáculo. Es incompatible con la democracia y con el derecho a la vida, todo régimen que precise para su buen funcionamiento, de la coartación de la libertad de los sujetos.

La justicia, a través de toda su historia, ha temido siempre tomar sobre sí en público la parte de violencia inculcada en ella. Para ésta, es detestable ser susceptible al castigo, pero, contradictoriamente, admite como acto poco glorioso el castigar. He aquí una razón para la sistematización, multiplicación, desarrollo y perfeccionamiento de los dispositivos de represión directa o de puesta en práctica de los veredictos jurídicos; v.g., las cárceles.

No hay dudas en que todo acto judicial reafirma su acción sobre el cuerpo. El proceso de transformación de las prácticas punitivas en prácticas públicas, no deja por ello de ser un proyecto despótico-burgués, también de uso corriente en el socialismo real. Aunque se diga que el exilio, el trabajo forzado, la prisión misma, etc., tienden a minimizar la acción directa de la pena sobre el cuerpo, con relación al suplicio como práctica de sociedades más atrasadas, éstos no dejan de ser, realmente, penas físicas. Se cree no castigar el cuerpo por hecho de someterlo sólo a privaciones, obligaciones y prohibiciones. Esta nueva tecnología punitiva de la prisión ha suplantado al verdugo de cadalso por un tipo de verdu-

go moderno, un anatomista del sufrimiento. Nuestra América Latina ha sido víctima de este verdugo sofisticado casi a través de toda su historia cristiana. Los servicios de inteligencia militar, los escuadrones de la muerte, las bandas (multicolores), el caliejaje, el salomonismo, las torturas, la preparación militar antisubversiva, el cazamontañismo, etc. -además de la psiquiatría, la medicina curativa, el capellanismo, la educación, entre otros-, son patéticos ejemplos de ello. Por más incorporeales que los sistemas jurídicos y carcelarios quieran presentarse ante nuestros ojos, gravitan en última instancia sobre el cuerpo del sujeto.

Uno de los problemas más agudos en el orden que venimos tratando, es el de la pena de muerte, que tal y como afirma Foucault, "sigue siendo en su fondo, todavía hoy, un espectáculo que es necesario, precisamente, prohibir" (op. cit., p. 23). Además, encerrar a alguien en prisión, privarlo de comida, sexo, tránsito, etc., constituye la manifestación del poder y dominio más delirante que un ser humano pueda padecer o imaginar.

Es la época la que traza a este investigador y pensador francés sin par, Michel Foucault, conjuntamente con la reconstrucción arqueológica, las pautas necesarias para la fundamentación de una **tecnología política del cuerpo**. No puede haber historia ni del pasado ni del presente sin que se cuente este capítulo de las agresiones sistemáticas contra la corporeidad individual. Este es un intransferible espacio de manifestación del poder ejercido. Su más concreto, su más específico espacio.

La prisión representa ciertamente el reemplazo del modelo de castigo caracterizable por su **significancia**, por su sensibilidad escénica, pública, multitudinaria -como es el caso de los suplicios a inicios de la Edad Moderna-, por un modelo coercitivo, solitario, secreto.

La prisión como realidad envuelve un fundamento doble: jurídico-económico, por una parte y técnico-disciplinario, por la otra.<sup>6</sup> La prisión castiga y no existe estrategia de control corporal o interior de los sujetos que aspire a mermar sus efectos; trata, antes bien, de mejorarlos progresivamente. Con la invención de ésta, los teóricos y planificadores de sistemas carcelarios creyeron haber producido un justo desplazamiento del objeto de castigo, desde el cuerpo hacia el alma; pero, la realidad confirma todo lo contrario.

Hay en Foucault dos tesis muy importantes sobre la prisión, las cuales tienen a su vez, indudable carácter de actualidad: a) toda detención desemboca en una o múltiples reincidencias, y b) a la naturaleza y funcionamiento mismos de la prisión le es inherente la fabricación de delincuentes. Piénsese que nuestra sociedad funciona, no sólo en el aspecto económico, sino en otros como

ético, educacional, etc. -con todo y el proceso de cada día mayor participación de la mujer en la vida activa de las naciones-, sobre el patrón "jefe de familia", propio de la cultura romana. Consecuentemente, cuando se encierra al jefe o cabeza de familia, esta última queda arrojada a los embates de la miseria y el abandono sociales. Sus miembros son, pues, potenciales delincuentes. ¿Qué decir de las cárceles en la República Dominicana? ¿Qué ha cambiado de éstas luego del derrocamiento de Trujillo? Siendo ecuanímenes, lo único que puede decirse de este fenómeno, es que no constituye más que un antro de putrefacción y escarnio. Toda cárcel dominicana es expresión reducida y patética de la corrupción cívico-militar y de deshumanización.

La genealogía, por otra parte, pone en estrecho vínculo al cuerpo, como sitio de las sensualidades, como punto de placer y objeto de seducción, con las estrategias político-disciplinarias de la sexualidad. Seducción quiere decir aquí, multiplicidad de relaciones (sujetivas y objetuales, cósicas), no estrecha reducción a lo sexual-genital, que tampoco agota la realidad o la imaginación de lo sexual en sí mismo. "El placer -escribe Foucault- irradia sobre el poder que lo persigue; el poder ancla el placer que acaba de desembozar" (*Historia de la sexualidad*, p. 59). Y es que el poder funciona como mecanismo de apelación sutil, de llamado. Es como un señuelo; atrae y extrae en las rarezas sobre las que vela o vigila. Entre placer y poder se efectúa una compleja dinámica de "captación" y de "seducción" (ver op. cit., pp. 59 y ss.).

Toda sociedad, preburguesa, burguesa o socialista, es radicalmente perversa.<sup>9</sup> Sobre todo, las sociedades burguesas, han hecho funcionar sobre el cuerpo y el sexo un tipo de poder específico, un poder sin forma legitimada ni efecto de prohibición, sino, al contrario, de estimulación -y de esto último no puede hablarse en el socialismo real. Ya la sociedad postmoderna no procura mucho el velo puritano frente a lo posiblemente perverso; es más, ésta es perversa en sentido directo. Esta forma burguesa de la sociedad consigue que poder y placer se confronten, se persigan, se encabalguen y reactiven en sus estrategias. Para ello inventa complejos mecanismos positivos de excitación e incitación. Seducción plural a diestra y siniestra. Seducción concéntrica entre sujetos y objetos. El sexo ya no está en la sombra. Hay ya una postura "científica" ante el sexo que pone a éste de relieve en todo discurso, es como una suerte de ocultación manifiesta, una especie de secreto que desea y de hecho se dice. Piénsese en la moda: un fenómeno cabal. Ahora lo importante es que el sexo sea hablado, sea confesado, testimoniado. Hay por todos lados una voluntad de saber frente a lo sexual -y la verdad es que siempre, en todos los estadios históricos, la ha habido. La conciencia y los cuerpos han sido perforados por una sapientísima lógica de la concupiscencia y



el deseo. El sexo pasa a ser una forma de la razón: una razón global. El capitalismo ha hecho del sexo y de la sexualidad un par de mercancías más de su prestigioso y surtido mercado. Ya no es propio hablar, en términos freudianos, de "represión" sexual; ahora hay, más bien, **producción sexual**.

Tanto la estimulación o el rechazo, la gratificación o penalización de la puesta en práctica de determinados valores o disvalores, en un momento dado históricamente, no son asunto de control exclusivo de las instituciones o el Estado, la prisión, el sanatorio, la iglesia, etc. La cuestión poder-saber en torno al sexo trasciende esta red institucional y sus propios saberes (por lo general oficializados y gastados). Se trata, visto con cierta hondura, de un proceso de articulación y materialización de relaciones de poder-saber, que al encarnarse, al introducirse en el cuerpo, en los sujetos, es, primero, reconocible en su poderío causal, y segundo, conquista en el tejido social un aval, una legitimación de dominio que se disfraza como lenguaje jurídico o moral, sentimental o psíquico, entre otras tantas formas de manifestación.

Desde la antigüedad, el control de la riqueza energética corporal, de su alta sensibilidad ante los sucesos históricos, se presenta como dispositivo de dominación-subversión. O sea, como espacio de concreción de cuestiones de poder. Otros tipos de controles que la historia registra en el cuerpo, se sitúan en el tiempo, el trabajo y la economía. Controlar las dimensiones temporal, económica, volitiva, cognitiva, como muchas otras inscritas en el cuerpo, constituye un valioso recurso en todas las estrategias posibles de control y dominación. Un análisis del cuerpo, una arqueología crítica de los discursos que de una forma u otra se han erigido en pro o en contra de éste, podrían conducirnos a terrenos teóricos más caros, a zonas soterradas del saber, a nuevos horizontes imposible, quizá, de avistar si se parte de la ideología como momento exclusivo del análisis. Y es que el cuerpo es el sostén de la ideología, de la conciencia; y los hechos micropolíticos, las sutilezas con que el poder impregna el espacio y los volúmenes de las cosas y de los sujetos, se verifican, analizan y redefinen críticamente, centrando la observación en él. Cuando el poder se introduce en el cuerpo, éste empieza a rechazar, a subvertir a aquél; tiende a provocar rupturas de consecuencias imprevisibles en todos los órdenes de configuración del poder.<sup>13</sup>

### UN SABER ABIERTO E INACABADO SOBRE EL PODER

Enrique Gil Calvo, en un interesante artículo titulado "Más allá de Foucault",<sup>14</sup> en el que replantea críticamente algunas tesis centrales de la "Historia de la sexualidad", se pregunta por lo que podría quedar de la propuesta foucaultiana acerca de la sexualidad misma y responde:

Primero, que el "sexo ha muerto", es decir, que su "mandato" no procede de una impulsión instintiva residente en la interioridad personal, sino de una compulsión social residente en la exterioridad impersonal. Y segundo, que la sexualidad no es genitalidad fisiológica sino producción cognitiva: la construcción gratuita de una regla intelectual de verdad (art. cit.).

Lo que este autor valida en el filósofo francés es la trascendencia, el rebasamiento de la antropología naturalista fundada por el Psicoanálisis clásico, que atribuye al concepto de "pulsión libidinal" propiedades de verdad absoluta, de entidad antropológica suprahistórica y fundante, de universal imprescindible, etc. En la medida en que para el Psicoanálisis clásico el sexo genital es el absoluto fundante de la personalidad humana, se queda sin pasar de ser una diferente definición metafísica de la naturaleza humana. En Foucault, la sexualidad es, por el contrario, una problemática históricamente pertinente, cognoscible a partir de la relación entre sujeto y sociedad, y ya no más verdad unificadora y fundante apriorísticamente, ya no un asunto meramente instintivo y pulsional, sino sobre todo, compulsivo y social.

Gil Calvo no escapa a la tradicional estigmatización "estructuralista" hecha al discurso foucaultiano. Inclusive, agrega una cierta dosis de "funcionalismo durkheimiano", aduciendo que al igual que para Durkheim "Dios" es metáfora de la sociedad, para Foucault, el "Sexo" es una metáfora del poder. Manteniéndose, por tanto, la tradición francesa de conferir atributos de realidad a los conceptos. Pero, de lo que se trata, a nuestro juicio, es de un resabio del ensayista que, producto de su visión reductiva de la sexualidad a la "producción de certidumbre intelectual", reprocha esta como dispositivo de poder. Para Gil Calvo, la sexualidad y el poder son mutuamente excluyentes. Reduce las características sociales del deseo, la sexualidad y el poder a los confines abstractos de un discurso sociológico del conocimiento. Como si fuera posible separar el ser del cuerpo; el ser social del cuerpo social. Como si las ciencias sociales fueran una suerte de sacos para fantasmas.

Consideramos gravísimo error el de concebir el discurso de Foucault como si se tratase de un corpus teórico acabado, definido y cerrado. Esta clase de discurso -como el de Marx y Nietzsche-, es, por cuanto crítico y fisurante, inacabado y abierto. De lo que se trata, en efecto, es de un original punto de vista que traslada el asunto del poder desde la tradicional problemática sobre quién o quiénes lo sustentan o detentan, a un profundo análisis de las relaciones de poder y de sus mecanismos de funcionamiento y ejercicio. Trata sobre lo moviente y no lo estático del poder. Además, una cuestión menos estudiada aun por la tradición toma cuerpo en el discurso foucaultiano: a saber, la de hacer aparecer en la teoría política una constante articulación del poder

con el saber y viceversa, de la historia con el sujeto como cuerpo y espíritu y del sujeto como entidad contraria frente a su propio discurso y sus propios actos.

No tiene, por otra parte, pertinencia crítica alguna, adjudicar a las investigaciones y reflexiones de Foucault, la pretensión de instaurarse como verdad absoluta. Este pensador asimiló en todo su sentido histórico, la nietzscheana expresión "¿Dios ha muerto!", que antes que mera irreverencia religiosa, refiere, más bien, el derrumbamiento por un nuevo pensamiento y un nuevo discurso, de todo absolutismo gnoseológico y ontológico, así como ético, político, social y cultural.

No es menos cierto, sin embargo, que se está ante un conjunto de formaciones discursivas no tendentes a instaurar una sistematicidad hermética. Por esto, va a generar ambigüedades, juicios contradictorios e inclusive, desfases teóricos. Pero, no puede obviarse el hecho de que esos discursos se sujetan a lineamientos generales de un método como ya hemos visto, genealógico, cuyo mayor interés se sitúa en los detalles, en la singularidad de los sucesos, antes que en la conexión rígida y mecánica de los fenómenos -sin necesidad de que se caiga en fragmentarismos procedimentales a secas. De lo que se trata es de advertir que, en beneficio de la epistemología histórica, el fragmento disuelve cualquier pretexto de armonía global, devolviendo al fenómeno concreto, toda su riqueza particular. El sentido preciso, efectivo, concreto, acaba con el suprasentido de la "evolución" histórica. Hay, pues, una historia de lo menor que erosiona y estremece la historia de lo sacralizado y monumental. Se trata, en definitiva, de la puesta en expectativa de un nuevo saber sobre la cotidianidad: una valoración y evaluación de ésta.

Es importante señalar que con *La arqueología del saber*, obra que data de 1969, se quiso someter a un orden lógico-discursivo, el conjunto de investigaciones y reflexiones efectuadas por Foucault hasta ese año. El propio autor afirma que se trataba de una consideración controlada y metódica de lo que tiempo atrás se había edificado al azar. Hay aquí una cierta paridad entre el discurso foucaultiano y planteamientos del materialismo histórico (de Marx), lograda por él al validar la noción de *práctica* (o *praxis*) en lo interno de su discurso, así como al reconsiderar la *metáfora topográfica y analítica* de Marx (infraestructura y superestructuras). Foucault se distancia del análisis de estructuras epistémicas, para dar crédito a la "arqueología de discursos: una teoría de las relaciones discursivas que se dan en las formaciones discursivas".<sup>12</sup> Pero, este intento no fue del todo exitoso. La crítica lograda por Dominique Lecourt desde una perspectiva marxista, es objetiva y

está notablemente bien articulada, sosteniendo que su intención es demostrar que la nueva posición filosófica de Foucault

lo condujo, desde esta obra, a elaborar una determinada cantidad de análisis de una sorprendente riqueza desde el punto de vista del materialismo histórico; demostrar que en su propio lenguaje reproduce -pero desplazados- conceptos que funcionan en la ciencia marxista de la historia; por último, que las dificultades con que se topó y el fracaso relativo al que llega no tienen solución y salida más que en el campo del materialismo histórico (ver *Para una crítica de la epistemología*, p. 100).<sup>13</sup>

Como se ve, se critica un saber desde las expectativas de otro saber, lo que, necesariamente, va a arrojar conclusiones relativas y no rabiosos juicios de valor. Lecourt afirma que a la "arqueología", para situarse con propiedad en el concepto de práctica del marxismo, le falta un "punto de vista clasista" (op. cit., p. 129). el punto de vista proletario de Marx es lo que posibilita que él inaugure una "nueva práctica discursiva". A nuestro juicio, esta salida de Lecourt facilita y a su vez dificulta el enfoque marxista. Esto así, porque no es cierto que punto de vista de clase alguna, por ese mero hecho per se, tenga la última palabra en los terrenos filosófico y científico. El punto de vista de clase es esclarecedor, precisamente, de la postura ideológica -que no es, y valga esta aclaración, directamente proporcional a la posición de clase de quien orquesta la teoría. Ese facilismo del punto de vista de clase, justifica actitudes, pero no argumentos epistemológicos.<sup>14</sup> Asimismo, con relación al tránsito de la ideología de los saberes a la ciencia propiamente dicha, dice que a Foucault le faltó reconocer que tanto las "ideologías prácticas" como las "ideologías teóricas", están penetradas por las contradicciones de clase. Lecourt finaliza su trabajo estigmatizando la "arqueología" como "ideología teórica" y declarándola como elección "política". (No alcanzamos entender cómo es posible separar como si se tratase de compartimientos estancos, las nociones de teoría y práctica. Es además inadmisibles, insostenible teóricamente, la posibilidad de un discurso que no implique elección -consciente o no- o hecho político, en la medida en que se presenta como actuación subjetiva).

Otra forma riesgosa de complacencia y autosuficiencia epistemológica, es aquella que presenta vertientes del pensamiento como "superadoras" de otras por "necesidad". Lecourt no escapó a este yerro (ver op. cit., p. 129). Y es que toda forma de teleologismo queda excluida de los discursos de Nietzsche y de Foucault. De aquí que esté muy presente en toda la obra del pensador francés, una tesis capital de Nietzsche según la cual, no existen **fenómenos morales**, sino más bien, la **interpretación moral** de ciertos fenómenos.

## NOTAS

1. Para una más amplia información sobre esta problemática, puede consultarse el ensayo "El ojo del poder" de Michel Foucault, introductorio de la edición en La Piqueta de El panóptico de J. Bentham, Madrid, 1979. Es clave en la tesis de Foucault según la cual, en la época benthamiana y a partir de sus reflexiones, la filosofía experimenta un cambio de centro temático desde la noción de tiempo hacia la de espacio.
2. Esta cuestión es ampliamente desarrollada por Jean-Francois Lyotard en su trabajo "Petite mise en perspective de la décadence et de quelques combats minoritaires y a mener", el cual aparece en "Politiques de la philosophie", varios autores reunidos por Grisoni. Ver bibliografía anexa.
3. En la historiografía tanto tradicional como científica llevada a cabo en la República Dominicana, han tenido singular vallidez discursiva -lamentablemente reducida a validez documental, por miopía intelectual- los "papeles íntimos", a los "apuntes" personales y demás testimonios y anotaciones de personajes protagónicos. Pero falta hacer, ahora, la historia de esa vertiente discursiva. Se pueden destacar, entre otros, varios trabajos de don Emilio Rodríguez D., La vida escandalosa en Santo Domingo en los siglos XVII y XVIII de Moya Pons y el reciente trabajo de Bernardo Vega sobre la "cotidianidad" del dictador R. L. Trujillo (La vida cotidiana dominicana a través del archivo particular del generalísimo). Fundación Cultural Dominicana, Santo Domingo, 1986).
4. Una visión como ésta nos sitúa en la corteza de lo que para A. Gramsci significa la "filosofía espontánea" (adyacente a la "filosofía sistemática"), es decir, el saber de la calle, el que se forja en la superficie de lo rutinario y desalentador, en la médula misma de lo cotidiano. Importa porque plantea al saber oficial, tradicional y académico, la necesidad, el reto de enfrentarlo. Importa porque produce una invitación a valorar lo popular, a interpretarlo. Pero lo más importante es que tal fenómeno no sólo tiene lugar en el orden de la conciencia, del intelecto, digamos, de las razones confrontadas. No. En plena concomitancia con esto, tiene lugar la lucha corporal, la lucha del espacio concreto. Por ejemplo, en la sociedad dominicana actual, el proceso de complejización del espacio urbano, a consecuencia de la movilidad migratoria que tiene su génesis en una deficiencia estructural de nuestro capitalismo dependiente y que protagonizan los pobladores del campo, ha hecho recomponer y reorientar el discurso sociológico, económico y político de este país. Una realidad caótica estructura urbana, producto de la espontaneidad y del acomodamiento azaroso, es ahora enfrentada -no sin que esté presente un proyecto ideológico-estatal de atrinchamiento y neutralización del secreto y libre desplazamiento subversivo en los barrios periféricos- por planes de "urbanización" y "adecentamiento" de ejecución estatal. Esta "lógica" del espacio, sobre todo, capitalismo del país, ha generado formas de lucha y nuevos agentes de ésta, que obligan a revisarse, a autocuestionarse y adecuarse, al saber científico. Otra cosa importante, un saber supuestamente pasivo, el de la geografía, con el auxilio de otras ciencias sociales, ha surgido como saber insurrecto, como alternativa perspectiva y prospectiva de reconocimiento de esa realidad.
5. Resultaría sumamente interesante contrastar esta tesis genealógica del primado del cuerpo sobre la ideología, con los estudios sobre la función social de la ideología como el clásico de Marx y Engels La ideología alemana; el ensayo de los años veinte de Max Scheler *Probleme einer Soziologie des Wissens*, en el cual acuña la expresión "sociología del conocimiento" (*Wissenssoziologie*); *Ideología y utopía* de Karl Mannheim; *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* de Louis Althusser, entre otros.

6. En la franca polémica con los "sociólogos" de su medio, Lenin procura hacer notar el proceso reflexivo de Marx, mediante el cual éste llega a fundamentar la categoría de "formación económico-social". Cita, para refutar a aquéllos, en gran medida, cientistas puritanos, la expresión de Marx que sustenta una fusión de lo natural y lo histórico: "Mi punto de vista -dice Marx- consiste en que considero el desarrollo de la formación económico-social /refiriéndose, por supuesto, solo a la sociedad capitalista, j.m./ como un proceso histórico-natural" (El Capital). En lo adelante, Lenin explicará en qué consiste específicamente ese concepto de formación económico-social. "¿Pero cómo -escribe- llegó Marx a esta idea fundamental? Lo hizo separando de los diversos campos de la vida social el de la economía, separando de todas las relaciones sociales, las relaciones de producción, como relaciones fundamentales, primarias, que determinan todas las demás". (¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?, pp. 10 y ss.)
7. Véase la obra de Althusser *La filosofía como arma de la revolución*, en la que aparece el artículo "Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación" (pp. 97 y ss.), que data de 1970. Con este texto el filósofo francés trata de superar la "teoría descriptiva" de la "nueva realidad" llamada ideología. Superar, precisamente, ese descriptivismo en el que se han ahogado con suficiente complacencia pseudoteórica, casi todos los intelectuales criollos que han escrito sobre el problema de la ideología (y lo peor, con un manual de Marta Harnecker -discípula de Althusser- como base para enseñar introducción a la filosofía y a la sociología, se autoproclaman críticos y negadores del "estructuralismo" althusseriano!). Pese a las limitaciones propias, sobre todo, del teorismo del autor, este artículo tiene aspectos recuperables. En primer orden, sus dos tesis centrales sobre la ideología: 1) "La ideología es una 'representación' de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia" y 2) "La ideología tiene existencia material" (pp. 123 y 126 respectivamente). Y lo más importante, la materialidad de la ideología, viene dada por la práctica. Esta acepción se centra en la categoría de sujeto (pp. 129 y ss.). Aunque Althusser no alcanza desarrollar bien la idea, es de suponerse que lo central, lo esencial en el sujeto es su lenguaje, su habla, su discurso. /En la nota número 15 el autor relaciona ideología y discursos/. Por nuestra parte, inferimos que es ahí, precisamente, donde radica la materialidad de la ideología; no en las ideas como vaciedades, sino, en la concreción del discurso. En esta dirección, nos parece mucho más acabada la tesis sobre la ideología que perteneciendo al filósofo francés Jacques Ellul *Le rôle médiateur de L'ideologie, Demythisation et Ideologie*. Ed. E. Castelli Aubier, 1973, refiere y valora Paul Ricoeur en su trabajo *Ciencia e Ideología* (ver *Quehacer científico I*, INTEC, 1986).
8. El del filósofo radical-utilitarista inglés Jeremías Bentham (1748-1832), con su "Panóptico", constituye uno de los más importantes y notables esfuerzos en efectivizar estos dos fundamentos, con la ayuda de la planificación arquitectónica. El principio panóptico de Bentham aspiraba a la ejecución de verdaderas, pero, sobre todo, económicas y efectivas en términos de vigilancia, reformas carcelarias. Los puntos sustanciales en los que incidiría la reforma serían: 1) ejercicio efectivo del poder como vigilancia, pero, con total desconocimiento por parte del vigilado de quién lo ejerce (poder ver sin ser visto); 2) custodia segura mediante el recurso de edificación circular de las celdas (visión absolutista del espacio como dispositivo de control); 3) colocación central -en medio de la circunferencia de celdas- del inspector; 4) recursos arquitectónicos para mejores sanidad y limpieza; 5) plan económico en el interior de la prisión; 6) el alimento, limitado en cantidad y "siempre el más económico y sin variedad" (op. cit., p. 78); 7) tratar de que la preocupación del principio panóptico por la limpieza corporal, incidiera sobre la "limpieza moral", entre otros

puntos ya consagrados a los deberes de inspectores y gobernadores. Es bueno destacar que este principio no sólo se creó para prisiones, sino también para casas de trabajo, hospitales y escuelas (ver op. cit., pp. 80 y ss.)

9. En la URSS, y particularmente en las Repúblicas de Rusia y Ucrania, tuve la oportunidad de reconocer un tipo de perversidad -que no perversión sexual, tanto hetero como homosexual, muy característica de un espacio socio-político que controla interiormente sus individuos, con mayor racionalidad y menor encubrimiento que las denominadas -bastante irónicamente- democracias occidentales. Se trata, a ojos vistas -si mi suspicacia observativa no me falla- de una práctica de urgencias amorosas -que sin duda, tiene que presentar matices de prostitución- mas o menos solapada. Sin embargo, pese al velo de lo arcano, éstas son ubicables topográficamente y a modo de espacios de contacto público para desaparecer luego en la intimidad, en parques y plazas, vestíbulos hoteleros y otros. Se habla en este ámbito -si mi perspicacia semiótica no me falla- un lenguaje a base de códigos muy hermeticos, pero, con capacidad, inclusive, de trascender barreras idiomáticas y culturales.
10. Ver mi artículo "Sexualidad y poder: las implicaciones del prefijo homo", publicado en Centauro No. 36, El Sol, 1ro. de octubre, 1983).
11. "El viejo topo" No. 18, marzo, 1978.
12. Para indagaciones más precisas sobre el concepto de discurso en Michel Foucault, consúltense sus obras *Las palabras y las cosas* (1966), *La verdad y las formas jurídicas* (1978) y *El orden de discurso* (1970).
13. Lecourt en su crítica es muy superior al marxista italiano Massimo Cacciari, quien pretende exorcizar la metafísica del discurso foucaultiano, mediante presupuestos pseudoteóricos de marxismo e instrumentalismo fanáticos de partido. Eso no es filosofía. (Ver "El viejo topo" No. 29, febrero, 1979).
14. De ahí que Michel Lowy, haya tenido que resolver tautológicamente este problema en su trabajo *Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales* (1972). El punto de vista del proletariado como suficiencia de verdad científica, nos parece argumento insuficiente. (Ver *Sobre el método marxista*, Ed. Grijalbo, México, 3ra. reimp., 1979, pp. 9-44).

#### BIBLIOGRAFIA ESPECIFICA

- Althusser, Louis. "La filosofía como arma de la revolución", Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1981.
- Bartra, Roger. *El poder despótico burgués*. Ed. Era, México, 1978.
- . *Las redes imaginarias del poder político*. Ed. Era, México, 1971.
- Baudrillard, Jean. *De la seducción*. Ed. Cátedra, Madrid, 1981.
- . *Las estrategias fatales*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1984.
- Bentham, Jeremías. *El panóptico*. Ediciones La Piqueta, España, 1979.
- Berger, P. y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Edits., Argentina, 1976.

- Deleuze, Gilles. Spinoza, Kant y Nietzsche. Ed. Labor, Barcelona, 1974.
- , Nietzsche y la filosofía. Ed. Anagrama, Barcelona, 1971.
- , El antiedipo. Barral Edits., Barcelona, 1974.
- Foucault, Michel. Vigilar y castigar. Ed. Siglo XXI, México, 1980.
- , La verdad y las formas jurídicas. Eds. Gedisa, Barcelona, 1980.
- , Historia de la sexualidad. Ed. Siglo XXI, 1979.
- , Microfísica del poder. Edcs. La Piqueta, España, 1979.
- , El orden del discurso. Tusquets Edts., Barcelona, 1983.
- , Las palabras y las cosas. Ed. Siglo XXI, México, 1981.
- , Un diálogo sobre el poder. Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- Gadamer, Hans-Georg. Verdad y Método. Edic. Sígueme, Salamanca, 1977.
- Grisoni, Dominique. Politiques de la philosophie. Ed. Grasset, Paris, 1976.
- Hobbes, Thomas. El Leviatán. Ed. Tecnos, España, 2a. edic., 1982.
- Küng, Hans. ¿Existe Dios?. Edcs. Cristiandad, Madrid, 1979.
- Leonard, Jacques. El historiador y el filósofo (a propósito de "Vigilar y castigar"). Ed. Anagrama, Barcelona, 1982.
- Lecourt, Dominique. Para una crítica de la epistemología. Ed. Siglo XXI, México, 1980.
- Lenin, V.I. ¿Quiénes son los amigos del pueblo y cómo luchan contra los socialdemócratas?. Ed. Siglo XXI, México, 1979.
- Lowy, Michel. Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales (en "Sobre el Método Marxista"). Ed. Grijalbo, México, 1979.
- Lukács, Georg. El asalto a la razón. Ed. Grijalbo, México, 1979.
- , Historia y conciencia de clase. Ed. Grijalbo (Obras Completas, vol. III), México, 1969.
- Maquiavelo, Nicolás. El Príncipe. Edit. Albor, Madrid, 1984.
- Marx, Karl. "Introducción general a la crítica de la economía política de 1857", Cuadernos de Pasado y Presente. México, 1980.
- , El capital. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.



- Nietzsche, F. Humano y demasiado humano. Edcs. del Mediodía, Argentina, 1967.
- . La gaya ciencia. Edcs. del Mediodía, Argentina, 1967.
- . Así hablaba Zaratustra. Alianza Edit., Madrid, 1983.
- . Más allá del bien y del mal. Alianza Edit., Madrid, 1980.
- . La genealogía de la moral. Alianza Edit., Madrid, 1983.
- . Ecce Homo. Edts. Mexicanos Unidos, México, 1978.
- . La voluntad de poder. EDAF, Madrid, 1980.
- . El ocaso de los ídolos. Siglo XX, Argentina, 1979.
- Trías, Eugenio. Meditación sobre el poder. Ed. Anagrama, Barcelona, 1982.
- . Teoría de las ideologías. Ediciones Península, Barcelona, 1975.
- Vossler, Karl. Filosofía del lenguaje. Ed. Losada, Argentina, 1978.

#### NUEVOS PRECIOS

Amigo suscriptor los procesos económicos nos urgen nuevos precios

	País	Exterior
Suelto	RD\$ 5.00	US\$ 5.00
Suscripción	20.00	20.00

Esperamos seguir contando con tu cooperación.

## **SOBRE LA CRISIS DE LAS SOCIEDADES**

Las crisis se pueden evitar y se pueden resolver, pero sí a los procesos de desintegración se les permite progresar, yo entiendo que éste parece seguir en la mayoría de los casos un modelo común. Las masas se hacen extrañas a sus líderes quienes tratan de mantenerlas unidas a ellos por el uso de la fuerza en sustitución de su perdido poder de atracción. Yo rastreo los signos de fragmentación de una sociedad en la existencia de una minoría dominante, un proletariado interno y un proletariado externo formado por bárbaros o semejantes; y yo bosquejo las reacciones sociales de estos diversos grupos en un proceso doloroso de desintegración. Yo también encuentro una crisis psicológica en las almas de los pueblos que se ven nacer en este período infeliz. Las tendencias psíquicas discordantes que se hayan siempre latentes en la naturaleza humana ahora encuentran libertad de acción. Los pueblos pierden su dirección y se precipitan en callejones sin salida buscando salir. Las almas superiores se desvinculan de la vida: las almas superiores tratan de transfigurar la vida con algo superior a la mera vida -como esta vida es conocida en la tierra- y siembran la semilla de un progreso espiritual refrescante.

A. Toybee.