



**DOCTORADO EN PENSAMIENTO  
FILOSÓFICO CONTEMPORÁNEO.**

**TESIS DOCTORAL.**

**GENEALOGÍA Y HEGEMONÍA: LO PARTICULAR Y LO UNIVERSAL EN LA  
POSTMODERNIDAD.**

**AUTOR: DAVID MAURICIO NAVARRO CASTELLANOS.**

**DIRECTOR: VICENTE SANFÉLIX VIDARTE.**

**UNIVERSIDAD DE VALENCIA**

**MAYO DE 2020.**

## Tabla de contenido

Introducción.....	4
Capítulo I. Herramientas foucaultianas.....	8
1.1. Arqueología y genealogía .....	8
1.2. El poder .....	27
1.3. La verdad y la realidad en el discurso.....	30
1.4. Gubernamentalidad y Sujeto.....	46
1.5. Foucault y ¿ la política? .....	58
Capítulo II. Particularismo y universalidad: una visión crítica del “efecto Foucault” .....	67
2.1. La cuestión de la izquierda contemporánea: visiones encontradas.....	67
2.2. Enfrentarse al capitalismo.....	82
2.2.1. En espera del acto .....	82
2.2.2. Esperar el milagro o construir hegemonía.....	98
2.2.3. Ontología y hegemonía: construyendo la transformación.....	117
Capítulo III. La cuestión latinoamericana y el lugar de la genealogía.....	144
3.1. El problema de la universalidad y los particularismos en Latinoamérica .....	144
3.2. Universalidad y modernidad: por una política emancipatoria .....	158
Capítulo IV. La genealogía: una aplicación en la historia de Colombia .....	170
4.1. Raza y biopolítica: la concepción foucaultiana .....	170
4.2. Las fiestas del centenario: un escenario de la colonialidad .....	175
4.3. La genealogía del discurso de la limpieza de la sangre .....	181

Apéndice.....	204
Referencias Bibliográficas .....	225
Textos citados de la época colonial.....	232

## Introducción

La genealogía es una propuesta de origen nietzscheano, ampliamente desarrollada en el pensamiento del filósofo francés Michel Foucault, que podría ser utilizada como una herramienta de transformación aplicada al ámbito de la subjetividad y servir como base para inspirar el cambio social, pues ella cumple con la función de sacudir las estructuras que, muchas veces de una forma que por normalizada se nos hace imperceptible, conforman al sujeto en tanto que “sujetado”, en tanto que domesticado y obsecuente ante un determinado *statu quo* o, en términos de Foucault, ante un específico entramado de relaciones de poder. Consideramos que la transformación de las subjetividades es el paso inicial para, y la condición de posibilidad de, una revolución social que aspire a lograr un éxito duradero. Pero, la genealogía por sí misma tiene tan solo un alcance limitado que todavía no llega al terreno de la política que es donde se ha de librar la batalla crucial. La genealogía cumple con el papel de ampliar los terrenos en los que se ha de combatir, pues si bien una revolución que busque la igualdad y la libertad ha de ser por necesidad y por coherencia anticapitalista (si no se está dispuesto a aceptar renuncias significativas a esos ideales), también debe ir más allá de lo económico y debe combatir otras ominosas desigualdades como las que generan el machismo, el racismo o la homofobia. Insistimos en que la explicitación que ofrece el análisis genealógico de las reglas discursivas e históricas, por tanto, contingentes, que rigen nuestras prácticas actuales es muy apropiado para llegar a la subjetividad de cada persona, mostrándole por qué es como es y, lo fundamental, por qué puede aspirar, de manera no puramente ilusoria, a ser de otra manera. Este es un buen comienzo, pero es solo eso. Es necesario proseguir el camino hacia un momento de exteriorización que supere el trabajo sobre la propia subjetividad y, sobre todo, que niegue el

cierre de la misma en su autoafirmación (el error particularista del enclaustramiento y del puritanismo cultural que conlleva la permanencia inalterada de las relaciones de dominación). En términos hegelianos podríamos decir que es imprescindible ese movimiento histórico que ha de llevarnos hacia un universal concreto que, entendido a la manera de Ernesto Laclau, se corresponde con una construcción hegemónica (Laclau dice “hegemonía”, una formación de carácter histórico-contingente, donde en Hegel se leería “Estado”) producto de la participación de los individuos (o grupos diferenciales de ellos, claro está): un momento político de reconocimiento y suma de fuerzas cuyo análisis nos exige ir más allá de Foucault. La razón es que la afirmación reivindicativa que se hace a través de las propias demandas anti-machistas, anti-racistas, anti-homóforas, etc., sigue siendo hoy en día una posición unilateral de lucha, que trabaja justamente por el reconocimiento de grupos humanos históricamente excluidos, pero estas demandas nos señalan nada más que el comienzo del proceso y no están en condiciones de alcanzar objetivos universales por sí mismas sino, más bien, de ser cooptadas en su singularidad por el propio sistema capitalista. Por eso, este ir más allá de la defensa de las particularidades es el despliegue del momento político. Un momento cuya relevancia requiere de un análisis ontológico, es decir, que las posibilidades de la política deben ser apreciadas filosóficamente desde su momento fundante que está en “lo político” y que se corresponde con el análisis filosófico de la libertad radical y de la realidad, o lo que es lo mismo, la libertad analizada en el terreno del Ser.

El presente es un trabajo resultado de una investigación cuyo objetivo es conectar el ámbito filosófico de “lo político” con el lugar terrenal de las prácticas y de los discursos que enmarcan las subjetivaciones contemporáneas. Si bien, el primer elemento apunta hacia la formulación de unas condiciones de posibilidad para la transformación de las relaciones sociales que conlleven,

a la misma vez que justifiquen, la universalidad del movimiento de ruptura del orden establecido y la creación de un nuevo modelo más libre y más igualitario, el segundo componente nos exige una focalización particular pues está en inextricable relación con la historicidad local de esas prácticas y de esos discursos arriba mencionados. Nuestra tesis es que los conceptos “universalidad” e “historicidad” no deben ser comprendidos como antagónicos, sino que, en el terreno de lo social y lo político, solo puede existir el primero siendo el resultado de una mediación determinada de las particularidades que componen el segundo. Para cumplir con este propósito llevamos a cabo un estudio crítico del concepto de “posmodernidad”, tomando como eje de análisis la filosofía de Michel Foucault y sus concepciones, a discutir, sobre la verdad y la realidad.

La exposición se encuentra dividida en cuatro secciones: la primera de ellas es una presentación de las principales ideas de Michel Foucault, señalando las diferentes reconducciones que realizó en su pensamiento a lo largo de su vida, sus alcances y limitaciones. Es segundo lugar recogemos la crítica que ha generado la filosofía foucaultiana y el pensamiento que ha sido denominado de manera general como “posmoderno”. En este punto será el pensador esloveno Slavoj Žižek quien lleve la voz cantante, de tal manera que nos tomaremos muy en serio sus críticas a la posmodernidad (devaluación de la verdad, de la realidad, despolitización de las luchas y, en definitiva, el carácter conservador y reaccionario de la posmodernidad) y evaluaremos sus efectos concretos en los postulados foucaultianos. Ofreceremos como alternativa la visión de una lucha emancipatoria que aspire a la universalidad a partir del concepto de “significante vacío” de Ernesto Laclau. En el tercer capítulo realizaremos una crítica de los esencialismos y particularismos presentes en las propuestas de algunos teóricos latinoamericanos destacados dentro del movimiento que llevó el nombre de “filosofía de la

liberación” y cuyos ecos marcan aún el presente político de la región. Frente a ellos, sostendremos la pertinencia de una alternativa de índole genealógico. Y, para terminar, el capítulo cuatro se dedica a la aplicación de las herramientas foucaultianas en el caso concreto de la historia de Colombia en la época colonial, es decir, de la Nueva Granada. El objetivo de esta última sección es ofrecer una visión histórica de algunas de las prácticas que actualmente son hegemónicas en la sociedad colombiana y que destinan a gran parte de su población a una vida de subalternidad y exclusión comprendidas, tristemente, como el justo orden de las cosas.

## Capítulo I

### Herramientas foucaultianas

#### 1.1. Arqueología y genealogía

En su *Arqueología del saber*, Foucault (2009b) intenta fijar el concepto de “discurso”. Sus primeros esbozos no nos dan una definición explícita, sino una serie de oposiciones que poco a poco irán delimitándolo. La primera oposición se realiza frente al término “lengua”, radicando la divergencia en que mientras que la lengua permite un número infinito de “actos” a partir de un conjunto finito de reglas, el discurso estaría constituido por el conjunto finito de las únicas secuencias lingüísticas que han sido formuladas, es decir, por aquello que ha sido efectivamente dicho: los acontecimientos discursivos. Este primer significado de discurso le plantea a Foucault la necesidad de hacer unas precisiones mayores, dado que la identificación del discurso con las acciones verbales puede inducir a error. Su propuesta sufre por ello un desplazamiento, al definir ahora discurso como “conjunto de enunciados”, hacia la dificultad que plantea la noción de enunciado.

Los matices de esta última definición nos presentan nuevos márgenes en la concepción del discurso y que son acordes a la materialidad de los enunciados. Si bien las acciones verbales, como aquello que ha sido proferido, lo ha sido en un lugar y en un momento, y de ello hay constancia visible; los enunciados no tienen esa condición de visibilidad y requieren para ser encontrados un proceso de abstracción y de análisis. Sin embargo, Foucault no está hablando de buscar o de hacer aflorar lo no dicho de lo dicho, de un discurso oculto frente a otro manifiesto,

esto es, no habla de hermenéutica. De momento Foucault denomina la materialidad del enunciado como la de ser “incorporal”.

Un aporte decisivo hacia el esclarecimiento de la hasta ahora incipiente definición del enunciado que plantea Foucault proviene de los desarrollos de Austin (1982) con respecto de los actos de habla: de acuerdo con él, un acto de habla no debe confundirse con el acto material de hablar o escribir (el acto locucionario); tampoco es la intención del que habla ni las consecuencias del acto de hablar (efectos perlocucionarios). El acto ilocucionario es el que se efectúa por el hecho de decir algo. En primera instancia Foucault no consideró que el “acto de habla” fuese apropiado para describir sus “enunciados” arguyendo que a menudo hace falta más de un enunciado para efectuar un acto de habla, sin embargo, diez años más tarde de la publicación de la *Arqueología del Saber*, llegaría a aceptarlo tras una discusión con Searle en la que este último precisó que un acto de habla podía contener otros actos de habla. Es de resaltar que esta primera delimitación positiva del enunciado proviene de la filosofía analítica.

Dada esta aceptación de los actos de habla como objeto de investigación, Foucault aclara que los ha de considerar desde un ángulo diferente. Asimilando los enunciados de Foucault a los actos de habla, Dreyfus y Rabinow presentan la expresión de “actos de habla serios” refiriéndose con ellos a la seriedad de los actos de habla que tienen la aspiración a ser conocimiento. Mediante ellos se demarca la diferencia que en el interés de su investigación señala Foucault (2007) en *La Verdad y las Formas Jurídicas*, donde explicita que a él le interesaba saber si la teoría del lenguaje de los analíticos podía ser aplicada a prácticas discursivas “diferentes de conversaciones de salón” (Foucault, 1978c, p.163). De esta forma el análisis quedaría ubicado en el punto en el que el discurso cotidiano pretende rebasar un umbral epistemológico adquiriendo pretensiones de verdad. Como consecuencia el “enunciado” foucaultiano se constituye ahora

como un acto ilocucionario serio: son enunciados que pretenden la verdad sin ser por ello verdaderos o falsos, más bien serán afortunados o desafortunados dentro de lo que Foucault denominará como “juego de verdad”.

Estamos en este punto haciendo referencia a una forma de la verdad, aquella que se efectúa mediante ese “juego de verdad”, que es distinta de la verdad proposicional que nos remite a pensar en una correspondencia entre lo dicho en una proposición y el estado de las cosas que describe, es decir, un juego entre lo verdadero y lo falso. Lo que realizan los actos de habla serios es un acto de validación.

Nuestro interés, tras estas primeras pinceladas acerca del enunciado foucaultiano, reside en lograr una definición positiva del mismo. El positivismo de Foucault está relacionado con lo que denominó como principio de pobreza o de rareza enunciativa que indica que hay que quedarse con lo dicho, sin multiplicarlo con palabras que no se dijeron pero que puede suponerse que están por debajo del discurso. Lo que fue efectivamente dicho, nos plantea la pregunta de por qué se dijo *eso precisamente*. En la superficie misma de lo dicho podemos buscar nuestra respuesta, pues en ella se encuentran fijadas las prácticas que produjeron los discursos, ya que estos, en tanto que juegos de lenguaje, son por sí mismos prácticas. De la valoración por lo que ha sido efectivamente dicho, surge la fascinación de Foucault por algunos textos del pasado, estos textos deberán ser considerados como actos de habla cuya relación con la realidad no es de referencia sino de realización; la realidad no es algo descrito por los discursos, sino lo que constituyen con todo aquello que dicen. En términos del autor:

No es una colección de retratos lo que se leerá aquí: son trampas, armas, gritos, gestos, actitudes, artimañas, intrigas, en los que las palabras han sido instrumentos. Unas vidas reales han sido “jugadas” en estas pocas frases; no quiero decir con ello que así han sido

figuradas, sino que, de hecho, su libertad, su desgracia, su muerte a menudo, su destino en todo caso, han sido ahí decididos, al menos en parte. Estos discursos han cruzado sus vidas; esas existencias han sido efectivamente arriesgadas y perdidas en estas palabras (Foucault, 1977, p. 15).

El análisis del lenguaje que realiza Foucault no gira en torno a una única función de representación de la realidad, no cree que la referencia sea la única relación con la realidad. Más allá de esto, pone en práctica una investigación histórica positivista que intenta analizar la realidad tomando en consideración los juegos de lenguaje que tuvieron lugar sin añadir a ellos una interpretación. Bajo esta forma de investigación se pretende descubrir cuáles han sido las reglas de formación de los discursos, en la distancia que las separa de las que hoy rigen los nuestros y sin rellenar la diferencia o la discontinuidad con lo que hoy para nosotros tiene sentido. El análisis que permite extraer las reglas que permitieron que en una situación histórica determinada haya sido dicho algo en concreto, es denominado por Foucault como *arqueología*, esta consistirá por tanto en establecer los discursos que se mantuvieron y, a través de ellos, las reglas que los hicieron posibles.

Es muy importante descartar de entrada que aquellas reglas estén en una instancia “infraestructural” al discurso, esto es, no se busca la ideología que le subyace. Para Foucault, la estructura epistemológica de una práctica discursiva no puede ser explicada por referencia a las condiciones económicas o políticas, aunque tenga relación con ellas; el análisis se basa en los propios discursos y en las reglas internas que los hacen posibles. A partir de 1970, Foucault añadirá que en la formación de los discursos deben considerarse no sólo las reglas discursivas, sino también las otras prácticas tanto discursivas como no discursivas que actúan sobre ellos. A esta forma de arqueología ampliada dará el nombre de *genealogía*.

Foucault no admite que las reglas sean una especie de gramática profunda, que se encuentren en forma de discurso silenciado, que sea lo no dicho en lo dicho y que consecuentemente la función de un análisis del lenguaje consista en desvelar el sentido oculto del discurso. Los enunciados no son la traducción de algo que sucede en otro lugar (en el pensamiento, en la conciencia, en la subjetividad). Las regularidades están en los propios enunciados (Foucault, 2009b), las reglas que forman el discurso no son ni anteriores ni exteriores a él. Encontramos una significativa relación con Wittgenstein: para él, buscar el significado de los juegos de lenguaje es una operación de superficie (en Wittgenstein la gramática superficial nos presentaría un cuadro restrictivo de los usos lingüísticos de una expresión, mientras que la gramática profunda nos pondría frente al cuadro completo de los usos de una expresión) que consiste en poner de manifiesto las reglas, manifestación que debe hacerse a través de los usos o aplicaciones prácticas de los diversos juegos de lenguaje ya que existe de hecho una identificación entre reglas y prácticas lingüísticas, lo que significa que las reglas no pueden separarse de los usos más que mediante un proceso de abstracción.

La separación entre los discursos o juegos de lenguaje en su positividad y las reglas de formación de los discursos no puede llevarse a cabo más que en el terreno del análisis; pues si bien las reglas están en los juegos lingüísticos, su presencia se confunde con los propios juegos: las reglas son invisibles. De la misma manera, los enunciados foucaultianos están ligados a las reglas, siendo ellas mismas, invisibles, aunque no escondidas, las reglas de formación de un discurso. Foucault consideró tres tipos de reglas que ordenan el discurso y que están presentes en su misma superficie: en primer lugar las reglas represivas o prohibitivas que fijan las cosas sobre las que no se puede hablar, las personas que no tienen derecho a hablar o las circunstancias en las que no es posible hablar de algo; en segunda instancia tendríamos las reglas de exclusión que

establecen las condiciones de racionalidad de un discurso, a partir de las cuales se excluye el discurso de la locura; y finalmente las reglas de veridicción que hacen que los discursos entren en los límites de lo que se puede considerar verdadero o falso (Larrauri, 1999).

El peso de la búsqueda de esos enunciados invisibles (las reglas de formación de los discursos) recae sobre el último tipo de reglas, sin detrimento de los otros dos. A Foucault le interesan especialmente las reglas constitutivas de un discurso que pretende validarse. Dado que la acción que llevan a cabo los enunciados es la constitución misma de las reglas de veridicción, podemos comprender mejor esa materialidad invisible que le es propia y formular una definición: los enunciados foucaultianos son los actos ilocucionarios que realizan las reglas de constitución de un discurso serio.

El seguimiento de lo que estas reglas de veridicción hayan de ser, de acuerdo con Foucault, nos permitirá sustentar mejor la definición propuesta. Hasta ahora se ha especificado que las condiciones de posibilidad de las prácticas, bajo la visión foucaultiana, tienen que encontrarse en las prácticas mismas, por ello el término “enunciado” se mantiene para designar tanto lo dicho como las reglas que lo hacen posible, y entendemos que las dos cosas están dadas a la vez. Foucault añadirá ahora un nuevo concepto, el de *archivo*, en los siguientes términos: “El archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares” (Foucault, 2009b, p. 170). El archivo se presenta como un *a priori* que es una función de la positividad: “un *a priori* que no sería condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados” (Foucault, 2009b, p. 167). El archivo es pues la ley, en tanto que sistema de enunciados regulativos de lo que puede decirse, que rige la aparición de los enunciados en tanto que las cosas *efectivamente dichas*. De forma coherente, el *a priori* de Foucault se interesa no por las condiciones de posibilidad de toda

experiencia, sino por las condiciones que han hecho posible la existencia de unos enunciados concretos, señalando además que este *a priori* es transformable y por tanto histórico.

La condición histórica del *a priori* permite plantearse el problema de la imposibilidad de su completa descripción y la forma de superarlo. De nuevo nos encontramos con una posición cercana a Wittgenstein (1988), quien en *Sobre la Certeza* dijo que se inclinaba cada vez más a decir que la lógica no podía ser descrita; indicando así que las reglas de un lenguaje sólo pueden ser mostradas, pero nunca descritas. De forma semejante habla Foucault de la imposibilidad de describir nuestro propio archivo, siendo la razón de esta imposibilidad el hecho de que hablamos desde el interior de sus reglas. La pregunta que surge es si existe alguna forma de acercarse a una descripción, aunque fuese incompleta, pero en todo caso, algo más que una demostración. Foucault piensa entonces que, al dirigirse a estratos históricos, que no son exactamente los nuestros, y preguntarse por qué se dijo, se pensó y se vivió de tal manera, esto es, si se investiga un suelo apriorístico (suelo histórico sobre el que ahora ya no nos encontramos), ese archivo pasado puede ser descrito. Además, de esta forma, y por contraste, podríamos entender algo de nuestro propio archivo.

El enunciado foucaultiano tiene dos vertientes: es la regla de constitución de un objeto, en este sentido se trata de todo enunciado implícito que constituye la base indudable a partir de la cual emitimos acciones verbales o proposiciones empíricas sobre algo. A su vez es la regla de constitución del sujeto, constituye el punto de vista del sujeto, el lugar a partir del cual alguien puede erigirse en sujeto. El sujeto que el enunciado constituye no debe confundirse con el sujeto gramatical, ni con el sujeto de la enunciación, ni con el autor: “es un lugar determinado y vacío”, (Foucault, 2009b, p. 125). Cualquiera puede ocuparlo, pero desde una posición determinada por las reglas de constitución que la proposición empírica lleva impresas de manera invisible. La

práctica lingüística será afortunada si el que la dice ocupa el lugar que debe como sujeto de esa proposición.

Además de las características ya mencionadas del enunciado, se debe resaltar que un enunciado no se puede dar sino inmerso en una trama compleja a la que Foucault denomina “campo asociado”. Dicho campo está constituido por la serie de las demás formulaciones que le permiten singularizarse en su interior, también por las formulaciones a las que se refiere de forma explícita o no, en un acto de reactualización de otros enunciados y, por último, está constituido por el conjunto de formulaciones que posibilita, es decir, que pueden seguirlo como consecuencia, réplica o continuación natural (Foucault, 2009b). De esta forma el enunciado se incorpora en todo un juego enunciativo. Dentro de este juego, en la multiplicidad de las enunciaciones, cada una tiene una individualidad espacio-temporal, su singularidad está situada y fechada.

Sin embargo y dicho lo anterior, hay que hacer una observación importante. Lo que es irrepetible no es el enunciado, sino la enunciación, esto es, el enunciado sí que tiene una materialidad repetible. Comprendemos entonces que la materialidad del enunciado responde a su campo asociado al mismo tiempo que a un estatuto de cosas o de objetos presente normalmente de forma parcial en su singularización, más que a su ubicación en el tiempo o en el espacio.

Disponemos en este momento de los elementos suficientes para abordar el análisis de la “formación discursiva”: el discurso será el conjunto de enunciados que dependen de un mismo sistema de formación. Esta formulación nos permitirá hablar, por ejemplo, del discurso clínico, del discurso económico, del discurso de la historia natural, etcétera (Foucault, 2009b). El discurso es un conjunto de actuaciones verbales que obedece a un sistema enunciativo, pero no exclusivamente: en sus otras dimensiones también obedece a un sistema lógico, lingüístico y

psicológico. La formación discursiva estará centrada en el nivel específico de los enunciados, lo que requiere un tipo de análisis particular que podemos sintetizar en cuatro puntos (Foucault, 2009b):

1. La reversibilidad de la operación: si localizamos una formación discursiva podemos sacar a la luz el nivel específico del enunciado, pero también a la inversa la descripción de los enunciados nos puede llevar a la individualización de las formaciones discursivas. Ambos niveles de análisis son correlativos. (Foucault plantea que fundar una teoría al respecto requeriría definir un orden deductivo, de momento se mueve en el campo de las posibilidades).
2. La regularidad de los enunciados está definida por la misma formación discursiva. La formación discursiva es dispersa, pero en esa dispersión podemos encontrar la ley de coexistencia de los enunciados.
3. Por tanto, la formación discursiva está constituida por un número limitado de enunciados para los cuales puede definirse un conjunto de condiciones de existencia: un problema histórico, unidad y discontinuidad en la historia misma, planteando el problema de sus propios límites, de sus cortes, transformaciones, modos de temporalidad.
4. En síntesis, la práctica discursiva es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el espacio y en el tiempo, que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones del ejercicio de la función enunciativa.

En *El orden del discurso* (Foucault, 1971) el análisis toma un giro que va a centrar nuestra atención en adelante. Se puede decir que del tratamiento de carácter principalmente epistemológico que nos había ofrecido la *Arqueología del Saber* se da un paso a un tratamiento

más político que parte de la pregunta por los procedimientos de exclusión, limitación y, en general, control, que están presentes en el discurso. Los procedimientos de control son divididos en tres grupos, el primero de ellos el de exclusión. La exclusión hace referencia al rechazo de otros discursos que se pone en juego desde el interior mismo del discurso que pretende su prevalencia, vehiculando así tanto el poder como el deseo mediante la prohibición que limita los contenidos, las circunstancias en los que son permitidos y discrimina los sujetos hablantes, también mediante la cesura entre razón y locura, rechazando el discurso del “loco”; y por último, mediante el establecimiento de una división entre lo verdadero y lo falso, esto es, la voluntad de verdad a la que responde.

El segundo grupo está compuesto por procedimientos internos al discurso que determinarían la regulación del mismo, así, sus principios de ordenación y clasificación son mecanismos restrictivos que controlan, o eso pretenden, una dimensión específica del mismo: la del acontecimiento y el azar. Estas características están presentes en el comentario, cuya función es la de conjurar el azar, la novedad, la peligrosidad de lo dicho, imponiéndole la identidad de la repetición; lo están también en el principio de autor, que reconduce a un foco común, unitario y coherente, conjurando su *alea*; y finalmente en la disciplina, que traza límites estrictos a la producción de discursos exigiendo el cumplimiento de una serie de condiciones como la referencia a un dominio específico de objetos o a un horizonte teórico determinado, para que sus proposiciones puedan situarse en el plano de la verdad.

Un tercer grupo de procedimientos tendría por objetivo la limitación del acceso de los sujetos al discurso, sus posibilidades de comunicación e intercambio. Destacamos en esta clase el ritual, que define las cualidades, conducta, posición, etc., que han de adoptar los hablantes; las “sociedades de discurso”, que restringen a ciertos círculos el intercambio discursivo; las

doctrinas, que vinculan a los sujetos con un preciso conjunto de enunciados y también a la inversa en la medida en que la doctrina es signo de una adscripción previa (a una raza, clase, nacionalidad...); por último, los sistemas de apropiación del discurso, como por ejemplo en el aparato educativo, la familia, etc.

Como consecuencia de las funciones restrictivas de estos tres grupos, cabe destacar lo que Foucault denomina como una “profunda logofobia”, esta consiste en la aversión a la proliferación de las cosas dichas, cuyo síntoma es la pretensión de exclusión del azar con el objetivo de someter a regulación todo *alea* (Foucault, 1971). A partir de este momento, la denuncia de Foucault apunta a los efectos de poder asociados a la verdad y esta cuestión ha de requerir un análisis histórico en tanto que “voluntad de verdad” para constatar cómo impone sus exigencias a otros discursos que hasta el momento no se han regido por sus condiciones. Debemos poner de relieve qué es lo que se hace, qué efectos se generan y qué se sacrifica o somete cuando se quiere que un discurso o práctica se rija por la verdad. En consonancia con este objetivo, seguiré mi desarrollo atendiendo al paso de la arqueología a la genealogía y el tratamiento implicado de la verdad como producción.

Nos encontramos con un nuevo punto de vista que amplía el de la arqueología, Foucault considera que el juego de verdad es el producto resultante de una batalla y lleva por lo tanto las huellas de los encuentros entre prácticas diferentes y no tan sólo la realización ilocucionaria de una serie de actos discursivos. El concepto de *événement* se redefine gracias a la genealogía: pasará de ser aplicado solamente a lo discursivo a un nuevo campo compuesto de numerosas prácticas que se determinan unas a otras. De esta manera es como la producción de la verdad entra de lleno en un terreno político que incluye las relaciones de poder en el juego de verdad, es decir, que si hasta ahora el juego de verdad que como acontecimiento ilocucionario sólo se nos

presentaba como el saber constituido, ahora, como efecto de las relaciones de poder, de acciones sobre acciones o conjunto de actos ilocucionarios y perlocucionarios, aparecerá como el resultado de un enfrentamiento y de una lucha.

Es pertinente, por tanto, comprender los rasgos distintivos de la concepción foucaultiana del poder. Las relaciones de poder son “gobierno”, lo que quiere decir que son acciones sobre acciones, consistentes en conducir conductas y en estructurar de esta manera el campo de acción eventual de los otros. Esto significa que el gobierno no se ejerce sobre los cuerpos, contrariamente a la violencia o la represión. En una relación de poder, el otro no puede ser reducido a una total pasividad, no puede ser sin más un cuerpo sobre el cual se actúa como si de un objeto que se moldea, fuerza, rompe o destruye se tratara. Para que exista una relación de poder, es imprescindible que el otro sea efectivamente reconocido y mantenido hasta el final como sujeto de acción, y por ello, la libertad o la posibilidad de resistencia de los individuos es una condición *sine qua non* del poder. Podemos decir que, en Foucault, el poder es otro nombre para la sociedad humana por cuanto todas las relaciones humanas se encuentran dentro del entramado de las relaciones de poder. Toda sociedad está basada en relaciones de poder porque vivir en sociedad es vivir de manera que sea posible que unos actúen sobre la acción de otros y esto es común a todo tipo de relación humana, ya sea de carácter económico, de conocimiento, sexual, de comunicación, etc.<sup>1</sup>

El problema inmanente a las relaciones de poder es que se pueden convertir en relaciones de dominación. Una característica de las relaciones de poder es su reversibilidad, el poder debe ser

---

<sup>1</sup> Foucault distingue entre el dominio que los hombres ejercen sobre las cosas, al que llama “capacidad”, y las relaciones entre los individuos que son las relaciones de poder. Asimismo, establece una diferencia entre relaciones de comunicación y relaciones de poder, como si no todas las relaciones humanas fueran de poder. Pero estas dos distinciones sólo se pueden llevar a cabo en el terreno del análisis, la realidad se nos presenta como un bloque de capacidad-comunicación-poder que es insoluble dado que si existe un aumento de la capacidad y de la comunicación de los saberes es porque existen relaciones de poder, y existen relaciones de poder porque los humanos tienden a un aumento en sus capacidades y relaciones de comunicación.

móvil, no hay unos individuos que dominen siempre y otros que siempre sean los dominados. De no ser así, al hacerse rígidas las relaciones, estaríamos ante la dominación. El enfrentamiento de una fuerza a otra busca obtener una victoria definitiva, la disolución de la fuerza oponente; pero la impotencia del otro, la reducción completa de su fuerza, termina con la posibilidad de una relación de poder. Foucault nos conduce hacia una concepción del poder distinta de aquellas que lo consideran como terrible y odioso, estas últimas, por ejemplo, desde Habermas, Taylor o Rorty, le plantean algunas críticas: estos autores consideran que el poder es algo que esencialmente vulnera la libertad humana al identificar el poder con la dominación, concluyendo que el poder es esencialmente malo y debe ser desterrado de toda relación humana positiva. El liberalismo declarado de algunos de ellos (Rorty, por ejemplo) es una defensa de las libertades privadas tal y como se entiende en las sociedades capitalistas con gobiernos democráticos, se critica, bajo su punto de vista, todos los rasgos de avance en las técnicas de control del individuo que puedan revertir en una merma de las libertades individuales. Pero la concepción foucaultiana del poder no comparte el punto de vista liberal y concluye algo distinto: el poder no puede jugar si no es sobre la base de que aquello que le permite ejercerse es la existencia de fuerzas libres, no determinadas en su acción o conducta. La libertad es el presupuesto mismo de las prácticas humanas e incluso el gobierno sólo puede ejercerse en aquellas situaciones en las que ya existe la posibilidad de escapar a la acción del poder.

El peligro de la dominación subyace en los saberes que refuerzan y estabilizan algunas relaciones de poder. Las ciencias humanas juegan un papel fundamental en la constitución de la identidad de los individuos puesto que se ofrecen como algunas de las verdades gracias a las cuales, mediante prácticas de sí, los individuos se autoconstituyen. El carácter científico de tales saberes está en el origen de la dominación que sustentan, en la medida en que sus verdades se

nos ofrecen como inatacables. Nuestra concepción de la verdad establece que tan solo demostrando el carácter ideológico o escasamente científico de algo que se presenta como conocimiento es posible sustraerse a su poder, sin embargo, el reto para Foucault consiste en mostrar un camino diferente al de la crítica ideológica para liberarse de la dominación que sobre los propios individuos tienen las verdades de las ciencias humanas, esto es lo que podemos denominar como su proyecto anarqueológico.

En su clase del 6 de febrero de 1980, Foucault plantea que hay una idea muy extendida consistente en considerar que si un discurso necesita el refuerzo del poder es porque de suyo no es verdadero. Según este punto de vista, la verdad tiene fuerza por sí misma y obliga porque es verdadera. El objetivo sería desvelar que esto no es más que un juego de verdad particular que consiste en conceder a la verdad un valor obligatorio, un juego al que subyace un compromiso inicial e invisible que diría “sí, es verdad, luego me inclino”. Pero este “luego” no es racional, no forma parte de los razonamientos, sino que los fundamenta, es decir, el hecho de que la verdad diga “estás forzado porque soy la verdad” es un deber que no sale de la estructura misma de la verdad. La inmanencia de este deber es un asunto histórico-cultural que Foucault pretende analizar.

El camino que emprende consiste en ofrecer la posibilidad de resistir estas verdades sin tener que descalificarlas tildándolas de “ideologías” o criticarlas como falsedades y errores superados. En 1980, al emplear la palabra “anarqueología” ya puede formular que de lo que hay que liberarse es de una concepción de la verdad frente a la cual todo sujeto razonable debe postrarse. Para el anarqueólogo hay verdades sociológicas, psicológicas o médicas, pero no son obligatorias más que si aceptamos de entrada someternos al juego de verdad científico.

Para comprender su postura se hace necesario remitirnos a una doble historia de la verdad,

Foucault indica:

...en realidad hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de historia interna de la verdad, que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación: es la historia de la verdad tal como se hace en la historia de las ciencias o a partir de ellas. Por otra parte, creo que en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber y, por consiguiente, podemos hacer a partir de ello una historia externa, exterior, de la verdad (Foucault, 1978c, p. 15).

Atendiendo al primer significado de verdad, esta se correspondería con una historia interna del desarrollo de una ciencia y sus cambios de paradigma. En cambio, el segundo significado puede indicarnos algo engañoso de esa primera historia interna de la verdad. Consideramos que Foucault no apuesta por la ignorancia como solución al poder de la ciencia, él admira los conocimientos científicos y los procedimientos inventados por los humanos para investigar, pero señala, sin embargo, algo importante referido especialmente al contexto de las ciencias humanas, y esto es que no dicen nada que sea eterno y natural de los seres humanos y que refuerzan o favorecen ciertas relaciones de poder. Foucault no se pondría a discutir sobre el carácter científico de, por ejemplo, la psicología, sino que intentaría averiguar la trayectoria causal por la que se ha establecido un juego de verdad según el cual el ser humano y su conciencia, sus pasiones, sus reacciones, o sus deseos se han convertido en objeto de estudio científico. Este es el punto de vista que sacudiría a la filosofía de su sueño antropológico, otra forma de sueño dogmático, según el cual la filosofía vive en la ilusión de creer que los hombres pueden ser al

mismo tiempo objetos empíricos de conocimiento y la posibilidad trascendental de este. La psicología sería verdadera como conocimiento científico (en su verdad interna) pero su fundamento proviene del establecimiento de un juego de verdad histórico, por lo que es falsa la afirmación que hace la psicología de que sus enunciados informan sobre la realidad (en forma de correspondencia): esto aclara y afirma que la historia interna de la verdad señala a las ciencias humanas como verdaderas, mientras que la historia externa nos muestra estas ciencias como falsas en su pretensión dogmática.

La interpretación que hace Foucault de la expresión “juegos de lenguaje” es estratégica: “juegos estratégicos de acción y reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y retracción, y también de lucha” (Foucault, 1978c, p. 13). Hablamos entonces de un juego que apunta a la consecución de unos resultados determinados, si estos se consiguen, el juego será ganador, en su defecto, el juego habrá sido derrotado. A su vez con la palabra juego, Foucault hace referencia a un conjunto de reglas de producción de la verdad: recordemos que se trata de juegos “serios” cuya aspiración es la de elevarse al estatus de conocimiento cuyo triunfo es visible en la constitución de un saber.

La idea que late en la denominación de “juego de verdad” es que, cuando se trata de una verdad, lo que está en juego es si se es capaz de configurar de una determinada manera la realidad, lo que está en juego es la realización de la verdad por parte de alguien. Todos los juegos de verdad son performativos y en esa performatividad hay una disputa de voluntades, esto es, el poder o el gobierno de unos sobre otros: la estructuración del campo de acción de unos individuos a partir de la acción de otros individuos.

Sin embargo, nuestro juego de verdad es distinto. Hemos rechazado la idea de que la verdad tenga algo que ver con el poder y el nuevo juego de verdad es el de la prueba-constatación.<sup>2</sup> Esta forma de verdad quiere hacerse pasar por una verdad inscrita en el objeto y universalmente accesible, su dogmatismo es lo que la hace más poderosa, pero es un poder que se quiere hacer aparecer como indisolublemente unido a la verdad y no como la fuerza que ha hecho que esa verdad triunfara. El triunfo de la verdad constatativa es el efecto de un juego estratégico en el que se arrinconó la concepción configurativa de la verdad propia de los sofistas para que preponderara una modificación en la manera en que se gana y se pierde, pero es también un juego de verdad, y por tanto es una verdad que se efectúa.

El resultado es la más grande mentira que se pueda imaginar: todos tienen acceso a la verdad por el hecho de ser hablantes y racionales, el mundo y los humanos están ahí desde siempre para ser conocidos, lo que se considera como verdadero puede ir cambiando, pero dentro de un único juego de verdad que considera que la razón humana es el polo subjetivo invariable de la relación de conocimiento, el poder está reñido con el saber porque aquél obliga mientras que este se acepta.

A partir del siglo XVII, todas las ciencias pueden ser agrupadas en una misma familia de juegos de verdad en la que, a pesar de que cada juego designe una nueva y distinta constitución del sujeto y del objeto, el aire de familia lo da el carácter obligatorio que se le confiere a la verdad. La voluntad de verdad o la voluntad de saber creciente de nuestras sociedades tiene su

---

<sup>2</sup> “El paso de la verdad-experiencia a la verdad-constatación es sin duda uno de los procesos más importantes en la historia de la verdad. Pero la palabra “paso” no es buena. En efecto, no se trata de dos formas ajenas entre sí que se opondrían y que una llegaría a triunfar sobre la otra. La verdad-constatación en la forma del conocimiento quizá no es más que un caso particular de la verdad-experiencia en la forma del acontecimiento. Acontecimiento que se produce como pudiendo ser por derecho indefinidamente repetido en todas partes y siempre; ritual de producción que toma cuerpo en una instrumentación y un método accesible para todos y uniformemente eficaces; resultado que designa un objeto permanente de conocimiento y que califica un sujeto universal de conocimiento. Esta producción singular de la verdad es la que poco a poco ha recubierto las otras formas de producción de la verdad o por lo menos ha hecho valer su norma como universal”. (Foucault, 1975a: págs. 147-148).

explicación justamente en el juego de la verdad-constatación, ya que al conceder a la verdad un poder de sometimiento inmanente a ella misma, permite a las instancias políticas de una sociedad ejercer una dominación superior gracias a ellas: a partir de los siglos XVI y XVII se han ido perfilando cada vez más objetos factibles de ser medidos, observados o clasificados. Las ciencias humanas son el resultado de querer hacer de los individuos objetos de conocimiento. El efecto es observable también en otros ámbitos: la economía pasa de ser un conjunto de recetas y consejos a convertirse en teoría de la producción y de las riquezas, la búsqueda por parte del sistema penal de apoyo científico en la psicología, la sociología o la medicina “como si ni siquiera la palabra de la ley pudiera autorizarse en nuestra sociedad si no fuera por un discurso de la verdad” (Foucault, 1971, p. 23).

Esto explica que nuestras sociedades hayan concedido tan alto valor a las ciencias que encierran un enorme poder de sumisión de las conductas. La verdad-constatación se niega a sí misma como juego en dos sentidos: se niega que este juego de verdad haya vencido a otros juegos de verdad (una ocultación de la genealogía de la verdad a favor de una concepción mítica de la verdad) y en el interior de los juegos de verdad científicos, se niega que estemos en presencia de un juego por el que quien detenta la verdad ha ganado sobre otras posibles verdades que también querían hacer que las palabras y las cosas encajaran (ocultación de la genealogía de cada juego de verdad).

A las otras verdades se las desacredita como errores o ilusiones, pero en la batalla por imponer una verdad, en este contexto, se obtendrá una victoria pírrica dado que el enemigo ya ha sido señalado como error o como locura (Larrauri, 1999).

Pero hemos de subrayar, sin embargo, que la desacreditación no es caprichosa en las ciencias naturales. Con semejante teoría de la verdad sería imposible explicar el fenómeno de la

convergencia teórica. Si Einstein desacredita a Newton, o Darwin a Lamarck, no es porque los tachan de locos o errados, sino porque explican y predicen –entre otras cosas- fenómenos que aquellos no podían ni explicar ni predecir. El asunto sería distinto en el ámbito de las ciencias sociales/humanas que es el campo al que remito las tesis de Foucault en este trabajo. Esto nos deja abierta la pregunta de si el análisis genealógico resulta aplicable a las ciencias naturales y de si dichas ciencias ocupan un espacio epistemológico diferente al de las ciencias humanas, un espacio independiente de las relaciones de saber/ poder. Foucault parece ser consciente de la diferencia, pero no aparece un tratamiento específico del tema, en sus escritos no da una respuesta afirmativa ni tampoco lo niega, persiste más bien una suspensión del juicio.

Para cumplir con el objetivo principal de este trabajo, es necesario hacer no solo una presentación de los conceptos fundamentales de arqueología y genealogía, sino que es preciso desarrollar en profundidad algunos aspectos de su pensamiento ligados a ellos y que son vitales para la implementación en la investigación concreta que se podrá encontrar en el capítulo final de esta tesis. Continuaremos así con un análisis más amplio de las ideas de verdad, de realidad y la de sujeto en su relación con la gubernamentalidad, ideas todas ellas atravesadas por la concepción foucaultiana del poder sobre la cual se harán las primeras observaciones. Este conjunto conceptual<sup>3</sup> supone el bagaje de herramientas heurísticas procedentes de la obra del pensador francés y que serán utilizadas en el terreno de la investigación del discurso de la limpieza de la sangre, objetivo final de este trabajo.

---

<sup>3</sup> Hay un concepto adicional y de fundamental importancia: el de “historia”. La concepción de la historia desde el punto de vista de la genealogía foucaultiana tiene su lugar en el capítulo 3, allí servirá de fundamento para una crítica del registro “filosofía latinoamericana”.

## 1.2. El poder

La concepción del poder es transversal a todo el pensamiento de Michel Foucault, él mismo indica que lo esencial de su trabajo consiste en la reelaboración de la teoría del poder. Esta preocupación del autor se evidencia claramente en sus estudios sobre la penalidad, en ellos se trata de seguir una historia efectiva que nos muestra cómo se ha impuesto desde el exterior la teoría y práctica penal; cómo su maquinaria poderosa sirve a la constitución de “un cuerpo obrero concentrado, aplicado, ajustado al tiempo de la producción, brindando exactamente la fuerza requerida” (Foucault, 2013b). Esta concepción del poder es ofrecida a través del cuestionamiento de una serie de postulados de los discursos tradicionales acerca de él. Siguiendo a Gabilondo (1990), los podemos sintetizar de la siguiente manera:

a. *Postulado de la propiedad*: “el poder sería la propiedad de una clase que lo habría conquistado”. Para Foucault el poder es una estrategia, no una propiedad. Los efectos del poder son el producto de disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas, funcionamientos. No se niega que las relaciones de poder están en íntima conexión con las relaciones económicas, pero de ello no se deduce una esencia económica del poder ni entenderlo como un privilegio de un soberano ni de un grupo social o de una clase sobre el resto: el poder para Foucault no se reduce completamente a una dominación de este tipo, ni a una obligación o prohibición así ejercidas:

Este nuevo funcionamiento no niega ciertamente la existencia de las clases y de sus luchas, pero dibuja otro cuadro, con otros paisajes, otros personajes, otros procedimientos que aquellos a los que la historia tradicional, incluso marxista, nos había acostumbrado: puntos innumerables de enfrentamientos, hogares de inestabilidad, con sus riesgos de conflicto cada uno, de luchas y de inversión por lo menos transitoria de las relaciones de fuerza, sin analogía ni homología, sin univocidad, pero con un tipo original de continuidad posible (Foucault, 1976).

Y más específicamente, siguiendo de nuevo las palabras de Foucault (1976), el poder consiste en:

la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que, por medio de luchas y enfrentamientos incesantes, las transforman, las refuerzan, las invierte; los apoyos que dichas relaciones encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales (Foucault, 1976. p. 97).

b. *Postulado de la localización*: “el poder sería poder de Estado, estaría localizado en un aparato de Estado, hasta el punto que los poderes “privados” no tendrían sino una aparente dispersión”. Para Foucault el Estado es un efecto, resultante de la multiplicidad de mecanismos y focos del poder que constituyen una microfísica del mismo. Se trata por lo tanto de hallar el poder en sus raíces locales, regionales, allí donde sus relaciones se anudan de formas diversas según se mueven en el espacio geográfico. Después se podrá recuperar justamente en la dimensión de las infraestructuras económicas, seguirlo en sus formas de Estado, pero también infra o paraestatales, reconociéndolo finalmente en su juego material:

El poder no está localizado en el aparato de Estado, y nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera minuciosa, cotidiana (Foucault, 1979, p.108).

El carácter disciplinario de las sociedades modernas no se corresponde con la instancia de una institución (no tiene una localización puntual) sino que permea todo el tejido social

atravesando todo tipo de instituciones para religarlas, protegerlas, hacerlas converger, hacerlas ejercer: la disciplina penetra en el detalle del campo social y esta forma de darse nos subraya la necesidad de la microfísica del poder.

c. *Postulado de la subordinación*: “el poder encarnado en un aparato de Estado estaría subordinado tanto a un modo de producción como a una infraestructura”. En efecto, considera Foucault, es posible encontrar este tipo de correspondencias, más o menos estrictas, entre un modo de producción que conlleva unas necesidades y los mecanismos que se crean para su satisfacción, pero, a pesar de esto, no se puede sostener una determinación económica como instancia última.

Los mecanismos de poder actúan ya desde el interior de los cuerpos y, desde allí, influyen en todo el campo económico, de la producción y sus relaciones. El poder no es solo una superestructura. La propuesta de Foucault exige el abandono de la imagen piramidal por la de un espacio segmentado en el que a cada segmento le es inmanente el poder. La imagen piramidal si bien subsiste, lo hace ahora con una función muy difusa y repartida en todas las superficies.

d. *Postulado del modo de acción*: “el poder obraría mediante represión e ideología”. Desde la perspectiva de Foucault, tanto represión como ideología están en los límites extremos del poder, pero este no se conforma con impedir, prohibir, ocultar o hacer creer. Es necesario dejar de reconocer al poder solo en sus términos negativos, allí donde reprime, rechaza, censura, abstrae, disimula. De hecho, es muy importante tener presente que el poder produce lo real, produce ámbitos de objetos y rituales de verdad, produce el saber y, así, se hace fuerte (Foucault, 1975b). Las relaciones de poder son, por encima de todo, productivas, enfocadas a la “normalización”, es decir, a la sujeción de las conductas.

e. *Postulado de la legalidad*: “el poder del Estado se expresaría en la ley –estado de paz impuesta a la fuerza bruta, o resultado de una lucha ganada por los más fuertes y que se oponen a la ilegalidad- que se define por exclusión. Una revolución consistiría en la implantación de una nueva legalidad”.

Para Foucault esto es una quimera. Los ilegalismos son necesarios para la ley y ella misma los formaliza. Si bien todo el mundo sabe que las leyes están hechas por los unos e impuestas a los otros, esto no es todo. El “ilegalismo” no es un accidente ni una imperfección que se puede más o menos corregir, es un elemento positivo del funcionamiento social y su rol está previsto en la estrategia general de la sociedad: todo dispositivo legal lleva consigo unos espacios acondicionados ya, protegidos y provechosos donde la ley puede ser violada, otros en los que cabe ignorarla y, claro está, otros donde se sancionan las faltas. La ley está hecha no para impedir tal o cual comportamiento, sino para diferenciar las maneras de eludirla.

La ley es el ejercicio de una serie de estrategias –no la delimitación de un estado de paz-: los cambios en la ley del siglo XVIII, verbigracia, son una nueva distribución de los ilegalismos, no solo porque las infracciones cambian de naturaleza sino porque los poderes disciplinarios recortan y formalizan de modo fluctuante esas infracciones, definiendo (creando) en su ejercicio una modalidad denominada “delincuencia”, que permite una nueva diferenciación, un nuevo control.

### **1.3.La verdad y la realidad en el discurso**

El 2 de diciembre de 1970, Michel Foucault toma posesión de la cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento en el Cóllege de France. Su lección inaugural ofrece una perspectiva de los planteamientos abiertos por su trabajo:

En toda sociedad, la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada materialidad (Foucault, 1971, p.11).

El pensador francés se enfrenta y desmarca de la concepción tradicional del poder, en tanto que mecanismo de carácter esencialmente jurídico, como un reflejo de las leyes, de lo que prohíbe, de una mirada que solo revela sus efectos negativos: la exclusión, el rechazo, la imposición de barreras, la negación, la ocultación, etc. El esfuerzo de Foucault ahora se encamina en la búsqueda de una respuesta para una pregunta primordial: “¿Qué hay de peligroso en el hecho de que las gentes hablen y de que sus discursos proliferen indefinidamente?” (Foucault, 1971, p.10). Este trabajo que se postergará durante los cinco años siguientes será culminado con la publicación de *Vigilar y Castigar* (del cual dirá que es “su primer libro”), texto que podemos comprender como una reescritura de sus trabajos anteriores y que se concreta en la formulación de que el conocimiento es el efecto de una batalla.

El problema teórico consiste en poder explicar cómo se forman ciertos dominios del saber a partir de relaciones de fuerza y relaciones políticas en una sociedad que “no serán un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento, sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad” (Foucault, 1978a, pp. 31-32). Es esta la línea de *Vigilar y Castigar*: allí se muestra como el saber se constituye a través de un asedio disciplinario efectuado sobre los cuerpos bajo la forma de una combinación de sumisión y objetivación que es a la vez la comunión saber-poder (Foucault, 1975b), y su genealogía es la de una historia política de los cuerpos, pues nada hay más material y más físico que el ejercicio del poder sobre ellos, esto es, el cuerpo ha de ser analizado como objeto y blanco del poder. Dicho

ejercicio no debe abordarse como realizado sobre una masa de cuerpos entendida como unidad indivisible, por el contrario, este libro nos enseña desde sus primeras páginas cómo es efectuado sobre las partes, sobre sus componentes, sobre sus movimientos, sus gestos o sus actitudes, siendo así un poder “infinitesimal” que apresa un cuerpo activo (Gabilondo, 1990).

Este ejercicio del poder sobre el cuerpo no ha tenido las mismas características ni ha buscado los mismos objetivos a lo largo de las distintas épocas. Esto se puede observar claramente en el análisis de las transformaciones de los procesos penales: en la época que precede al siglo XVIII el cuerpo es el centro absoluto de la represión penal, el castigo que implica la tortura, el sufrimiento incluso extremo y la muerte, está presente de forma habitual y es representado como un espectáculo. Sin embargo, la modernidad reorienta esta metodología de tal manera que:

Las prácticas punitivas se han vuelto públicas, no tocar ya el cuerpo o lo menos posible en todo caso, y eso para herir en él algo que no es el cuerpo mismo (...). El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos. Como efecto de esta nueva circunspección, un ejército entero de técnicos ha venido a relevar al verdugo, anatomista inmediato del sufrimiento: los vigilantes, los médicos, los capellanes, los psiquiatras, los psicólogos (Foucault, 1975b, p.18-19).

La tesis de Foucault es que el hombre es producido en esta transformación<sup>4</sup>. La penalidad moderna desea mostrar cierta humanidad en los castigos, pero estas nuevas prácticas se componen a su vez de una forma mixta de conocimiento y objetivación porque el “hombre” se erige como objeto del saber con un estatuto científico: he ahí el nacimiento del hombre. Este alumbramiento es en primer lugar el producto de un cambio de objetivo del castigo, quedando

---

<sup>4</sup> Se recomienda al lector tener presente que el mundo en este momento de la historia ya se ha constituido como un sistema moderno-colonial que incluye a las colonias europeas en otros continentes. Esta concepción del mundo será de relevancia capital para el último capítulo del presente trabajo.

desplazado el intensivo suplicio del cuerpo, ahora se busca una pena que actúe en lo profundo, sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones (Foucault, 1975b). Hacen su aparición los procedimientos técnicos penitenciarios, una disciplina del cuerpo que permite una coacción ininterrumpida acompañada de un control minucioso que pone en marcha una relación docilidad-utilidad, en definitiva, una microfísica del poder.

Dicha microfísica implica la configuración de un nuevo cuerpo social, una forma de tratamiento cuya “función será ya no de castigar las infracciones de los individuos, sino corregir sus virtualidades” (Foucault, 1978a, p.98). La mirada es ahora panóptica, un ojo perfecto al que nada se oculta, un centro alrededor del cual se practica una “ortopedia social”. El panóptico genera una perspectiva especial, sustituye la indagación por la vigilancia permanente del poder, pero la vigilancia –y esto es fundamental- se acompaña de la constitución de un saber sobre quienes son vigilados. Poco a poco la vigilancia que requiere del vigilante presente, físico, va siendo desplazada por la observación simbólica, mediatizada por la palabra, del discurso técnico. Esta es una sustitución que tiene un doble efecto: escamotea el vigilante a los ojos del vigilado y lo instala en su conciencia.

Se vigila todo el espacio, el de trabajo, de educación, de ocio, de afectos, etc. Pero no solo se vigila, se producen efectos. Además, se realiza con una mirada nueva, ya no es la mirada de la exclusión sino la del secuestro cuya finalidad es la inclusión y la normalización que se asientan sobre una serie de saberes derivados de dichos procedimientos de vigilancia, de la observación detallada del cuerpo. Saberes que a su vez son poder que actúa en forma de una red de instituciones, como en una configuración capilar, microscópica y omnipresente que hacen del tiempo y del cuerpo del hombre una fuerza productiva: una modalidad específica de sujeción, una apropiación política de los cuerpos por un sistema disciplinario aparece como previa a su

utilización económica: “el cuerpo no deviene fuerza útil más que si es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido” (Foucault, 1975b, p. 33).

De esta manera el saber es generado a través de la mirada del panóptico, la lleva incorporada. El punto de partida es el de una alienación, el hombre surge bajo condiciones que recortan su libertad, la suprimen efectivamente y se anula su posibilidad de comprenderse como algo unitario al ponerlo en una sociedad que no está hecha a la medida del hombre real (Gabilondo, 1990). La enfermedad, que es la apoteosis de este conflicto, es claro ejemplo de la perversión de la mirada:

Si se ha hecho de la alienación psicológica la consecuencia última de la enfermedad es para no ver la enfermedad en lo que realmente es: la consecuencia de las condiciones sociales en las que el hombre está históricamente alienado (Foucault, 1961, p.99).

Es decir, la relación de fuerzas que ejercen la “ortopedia social” son las que constituyen la enfermedad. Hacen posible lo anormal y lo fundamentan:

Por lo tanto, tratar de definir la enfermedad a partir de lo normal y lo anormal es invertir los términos del problema: es hacer una condición de una consecuencia, con la finalidad, sin duda implícita, de ocultar la alienación como verdadera condición de la enfermedad (Foucault, 1972, p. 370)

La única curación posible reside en la apertura a nuevas relaciones en el medio social, pero para ello debemos emprender la genealogía de las mismas, una genealogía múltiple que es precisamente esa historia política del cuerpo que patentó la íntima conexión entre Foucault y Nietzsche:

La enfermedad se hace aparente en el cuerpo. Allí encuentra un espacio cuya configuración es del todo diferente: es este, concreto, de la percepción. Sus leyes definen la forma visible que toma el mal en el organismo enfermo: la manera en la cual se reparte, se manifiesta, progresa, alterando los sólidos, los movimientos o las funciones, provoca lesiones visibles en la autopsia, suelta en un punto u otro el juego de los síntomas, provoca reacciones, y con ello se orienta hacia un resultado fatal y favorable. Se trata de estas figuras completas y derivadas por las cuales la esencia de la enfermedad... se articula en el volumen espeso y denso del organismo y toma cuerpo en él (Foucault, 1978b, p. 8).

La mirada del médico no se dirige inicialmente al cuerpo concreto, sino a unos espacios de la naturaleza, a la enfermedad como parte de esa naturaleza que es racionalizable y permite elaborar cuadros y darle cuerpo solo en tanto que es conocida, que es parte de un nuevo saber. A partir de este saber se genera una “geometría” del cuerpo:

Para nuestros ojos ya gastados el cuerpo define, por derecho de naturaleza, el espacio de origen y la repartición de la enfermedad: espacio cuyas líneas, cuyos volúmenes, superficies y caminos están fijados, según una geometría familiar, por el atlas anatómico. Este cuerpo sólido y visible no es, sin embargo, más que una de las maneras para la medicina de especializar la enfermedad. Ni la primera indudablemente, ni la más fundamental (Foucault, 1978b, p. 1).

Es esta forma de dirigir la mirada la que da nacimiento al hombre, su fundación es producto del saber que se organiza también en un lenguaje racional. El lugar es precisamente el de un cuerpo-región, en este las palabras no están aún separadas de las cosas, esto es, una especie de alianza intensa y densa entre lo que se ve y lo que se dice en la ingenuidad de haber alcanzado

“un regreso a una mirada al fin matinal” (Foucault, 1978b), un nivel originario<sup>5</sup>. El cuerpo perpetúa la relación de lo visible y lo enunciable, y en dicha alianza funda y constituye la propia experiencia al “dar al decir lo que se ve” (Foucault, 1978b, p. 200). El cuerpo es recogido en el lenguaje, es finalmente descubierto y así, lo que era inicialmente un acto de formulación o descripción, es ahora un gesto de descubrimiento.

En la obra de Michel Foucault podemos encontrar también la pregunta acerca del sexo. En *La Voluntad de Saber* se trata de analizar cómo ha sido posible la formación de un saber sobre el sexo en términos de poder y no de represión o de ley (Foucault, 1976). El saber acerca del sexo está vinculado genealógicamente al esquema de modificaciones de las relaciones de fuerza de su propio juego, en este caso el de una exhortación a decirlo todo, a confesarlo, a producirlo. Esto no niega que se hayan prohibido prácticas sexuales, tachadas, enmascaradas o ignoradas, pero estas solo son piezas o elementos negativos con un papel local y táctico en una técnica de poder, en una voluntad de saber. Se debe resaltar que el sexo se ha convertido en algo que debe ser dicho exhaustivamente:

Los discursos sobre el sexo no se han multiplicado fuera del poder o contra él, sino en el lugar mismo donde se ejercía y como medio de su ejercicio; en todas partes fueron preparadas incitaciones a hablar, en todas partes dispositivos para observar, interrogar y formular. (...) Se trata menos de “un discurso sobre el sexo que de una multiplicidad de discursos producidos por toda una serie de equipos que funcionan en instituciones diferentes” (Foucault, 1976, p. 44).

La genealogía del sexo foucaultiana o la de una “ciencia del sexo”, se realiza a partir de las incitaciones, focos, técnicas y procedimientos que han permitido la formación de ese saber. En

---

<sup>5</sup> En el capítulo 3 se desarrollará la oposición de la noción de “origen” frente a las de “procedencia” y “emergencia”, estas últimas propias de la mirada genealógica.

los siglos XIX y XX, escribe Foucault, se produce una multiplicación y una incitación de heterogeneidades sexuales, una dispersión y una implantación de las perversiones a la vez que sale a la luz una variedad de modalidades periféricas de “pequeños perversos” que los psiquiatras entomologizan (Gabilondo, 1990). Se establecen las rarezas del sexo dependiendo de la medicina y de lo patológico, son sorprendidas en el fondo de nuestro organismo o en la superficie de la piel. Solo en apariencia este es un dispositivo de contención, en realidad es un mecanismo por el que el poder multiplica sus efectos penetrando la realidad y segmentándola:

La mecánica del poder que persigue toda esa disparidad no pretende suprimirla sino dándole una realidad analítica, visible y permanente: la hunde en los cuerpos, la desliza bajo las conductas, la convierte en principio de clasificación y de inteligibilidad, la constituye en razón de ser y orden natural del desorden. ¿Exclusión de las mil sexualidades aberrantes? No. En cambio, especificación, solidificación regional de cada una de ellas. Al diseminarlas se trata de sembrarlas en lo real mismo y de incorporarlas al individuo (Foucault, 1976, p.57).

Estos procesos ponen de manifiesto la construcción del saber mediando en ello los efectos positivos del poder, los saberes así constituidos no nos remiten a la cuestión aparentemente fundamental de la verdad o falsedad de sus contenidos sino al análisis de los juegos de verdad de los que participan. El saber de la sexualidad es uno de estos saberes dotados de una gran instrumentalidad: utilizable para el mayor número de maniobras y capaz de servir de apoyo a las más variadas estrategias porque es un dispositivo de saber-poder en el cual el sujeto es sujetado.

La historia de la verdad no se corresponde con una historia de las ciencias, hay otros sitios donde la verdad se forma en dependencia de unas determinadas reglas del juego de la verdad que configuran a su vez ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto y tipos de saber. Se rompe con una tradición:

Desde que se toca el poder se cesa de saber, el poder vuelve loco, los que gobiernan son ciegos. Y sólo aquellos que están alejados del poder, que no están en absoluto ligados a la tiranía, que están encerrados con su estufa, en su habitación, con sus meditaciones..., estos únicamente pueden descubrir la verdad (Foucault, 2009a, p. 33).

Frente a esa visión del saber, que lo pretende puro, desinteresado en tanto que desconectado de las relaciones de poder, lo que nos plantea Foucault es que es precisamente el ejercicio del poder el que crea perpetuamente saber y que también, inversamente, el saber tiene efectos de poder, así: “Entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad alguna, incluso si poseen su propio papel específico y se articulan una con otra, a partir de su diferencia” (Foucault, 1976, p. 130). Es sin embargo preciso aclarar que no se presentan los extremos, es decir, no existe un saber “desinteresado y libre” de reglas que son regulaciones del discurso de cualquier saber, por lo mismo son normas intrínsecas al saber que le conectan con el poder. Pero tampoco encontraremos un saber absolutamente determinado por el poder. Esta razón nos exige abrirnos a un juego cambiante, inestable y complejo donde el discurso es instrumento y efecto del poder, pero es también resistencia y punto de emergencia de una estrategia opuesta.

El análisis del discurso dirige nuestra mirada hacia los focos locales de saber-poder, allí donde se condensan las relaciones de fuerza, donde se entrecruzan diferentes formas de discurso y de prácticas que determinan las subjetividades, los comportamientos y los esquemas específicos de conocimiento. Se trata por lo tanto de sacar a la luz cuáles son los mecanismos que instauran y permiten la circulación de determinados discursos reconocidos como verdaderos<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Cuando se habla de la “verdad” del discurso en este sentido, no se afirma un contenido positivo de la misma en tanto que correspondiente a una realidad externa al discurso. Esta noción de verdad es relativa a los efectos del propio discurso, es su misma creación. Se puede encontrar una extensión de este punto en el capítulo 3 bajo la perspectiva del sociólogo palestino Edward Said.

y los efectos del poder que les son inmanentes: “la verdad está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que la acompañan” (Foucault, 1979, p. 178). La verdad consiste pues en un conjunto de reglas que la discriminan de lo falso, por ello a lo verdadero van ligados efectos políticos del poder en medio de un combate que no es realmente (y aunque así nos lo presenten) un enfrentamiento en honor de la “Verdad” sino en relación a la prevalencia de un determinado estatuto, a un régimen particular de la verdad, y al papel económico-político que está en juego.

Y es ahora el momento pertinente para formular la cuestión por la realidad: ¿qué conexión podemos establecer entre la verdad, así formulada, y la realidad? En efecto, hay un tipo de filosofía crítica que se pregunta bajo qué condiciones –ya sea formales, ya trascendentales- puede haber enunciados verdaderos, problema este que también involucra el dilucidar cómo un sujeto puede conocer un objeto. Este tipo de filosofía se interesa a su vez por los accidentes históricos, las circunstancias externas, los mecanismos ilusorios o ideológicos, o incluso por la economía interna de los errores o de los hechos lógicos que han podido producir lo falso. Su objetivo es constituirse en una “policía de la verdad” con la capacidad para establecer las condiciones bajo las cuales ciertos enunciados podrían ser verdaderos. Pero existe además otro tipo de filosofía crítica que interroga las formas de veridicción, las diferentes formas del decir verdadero, así trabaja Foucault, tratando de comprender cómo los sujetos se han comprometido efectivamente con y por ciertas formas de veridicción.

En esta segunda forma de realizarse la filosofía crítica, la inquietud se desplaza del conocimiento a la fuerza de la verdad, a la política de lo verdadero, al régimen o voluntad de verdad. En *Obrar mal, decir verdaderamente* encontramos:

Es en ese cuadro general que se sitúa –a título de ensayo, de fragmentos, de tentativas más o menos abortadas- lo que yo he ensayado hacer en diferentes dominios. No he ensayado saber si el discurso de los psiquiatras era verdadero, tampoco el de los médicos, aunque ese problema sea completamente legítimo; yo no he ensayado determinar a cuál ideología pertenecía el discurso de los criminólogos –aunque igualmente sea un problema interesante-. El problema que he querido plantear era diferente: era interrogarme sobre las razones y las formas de la empresa del decir verdadero a propósito de cosas como la locura, la enfermedad o el crimen (Foucault, 2012b, pp. 9-10).

Lo que pone de manifiesto esta forma de investigar la verdad, ligada a la voluntad y al poder, es que entre el acto de decir y el acontecimiento de lo real no hay implicación alguna, o mejor: entre el decir “la verdad de lo real” y lo real no hay complicidad ontológica ni correspondencia lógica, son dos cosas disímiles e irreductibles. Se problematiza el vacío que hay entre lo real y lo verdadero. Lo real no es recogido por el seno armonioso y sosegador del discurso, por ningún tipo de discurso: lo real tampoco es aquello dicho por las ciencias y resultado de una cuidadosa búsqueda del conocimiento que criba y lo separa de todo posible error o ilusión. Para Foucault, bajo su noción de discurso, es el propio modo de ser de tal o cual discurso el que impone lo verdadero a lo real.

La realidad del mundo no se encuentra en el hecho de que su supuesta verdad sea enunciada en el seno de un discurso. Así que, por una parte, el discurso no dice la verdad de lo real, y por otra, lo real a lo que se refiere el discurso es su instancia fundadora o su justificación. De esta forma nos lo dice Foucault:

No hay pertenencia ontológica fundamental entre la realidad de un discurso (...), su existencia misma de discurso, que pretende decir lo verdadero, y seguidamente lo real de lo cual él habla. El juego de verdad es siempre, con relación al dominio

donde él se ejerce, un evento histórico singular, un evento, en el límite, improbable, con relación a lo cual habla (Foucault, 2014, p.224).

No existe una relación del discurso verdadero con lo real. Una cosa es lo real de la existencia misma de tal o cual discurso de la verdad y otra, muy diferente, aquella realidad que, siendo exterior a un determinado discurso, ese discurso pretende decir. Además, todo juego de lo verdadero y lo falso es una singularidad histórica, un evento: aquello que nunca fue necesario, aquello que emerge sin necesidad, aquello cuya irrupción no es evidente (Rodríguez, 2015). La noción de evento expresa que aquello que funciona como seguridad y evidencia, como necesidad y universalidad en un momento determinado, tiene una historia política, ha sido formado a partir de juegos de fuerzas, juegos de lo verdadero, y en determinadas interferencias entre prácticas y discursos de la verdad. De esta noción de evento se desprende la concepción de “eventos discursivos”, en la *Voluntad de Saber* (Foucault, 1970) el filósofo francés los define como el modo de apropiación del discurso verdadero, a su funcionamiento, a las formas y contenidos del saber. Un evento discursivo no es una unidad inquebrantable, es siempre una dispersión, es “policéfalo” pues se escande en instituciones, leyes, victorias y derrotas políticas, en reivindicaciones, en comportamientos, en revueltas y reacciones. Un evento discursivo es una multiplicidad que se reconoce en el lugar y en el rol de un tipo de discurso, en la cualificación del sujeto que debe sostenerlo, en el dominio de objetos al cual se dirige, en el tipo de enunciados a los que abre sus espacios (Foucault, 2011).

Entonces ¿cómo comprender aquello que designa el sintagma “lo real” de acuerdo con el análisis discursivo? Para Foucault “lo real” son las prácticas humanas. Lo real es lo que hacen los hombres, para una época determinada existen tales prácticas, por ejemplo, de la locura, de la sexualidad, de la confesión, etc. Las prácticas son lo que existe en su singularidad histórica. La

noción de “lo real” sustituye en la investigación de un discurso a la de “la realidad”<sup>7</sup>, borrando a esta última su unidad y homogeneidad, su universalidad y su racionalidad<sup>8</sup>. Lo real implica lo múltiple, una multiplicidad que se recompone incesantemente sin ser el signo de un ser en sí y para sí, ni de un objeto dado a priori y condición de toda experiencia posible. Lo real no tiene causa ni *télos*, no está configurado por un sistema que, programáticamente, ordene y dé sentido a la diversidad de elementos que lo constituyen (Rodríguez, 2015).

La conexión entre lo verdadero y lo real nos aparece ahora con mayor claridad: el discurso no dice lo real, pero agenciado por determinados regímenes de verdad, pretende afectar lo real induciendo efectos en y a través de las prácticas. El discurso puede introducir en lo real algo que no existía.

Para concluir este apartado, señalaremos algunas consideraciones sobre lo real del discurso filosófico de acuerdo con Michel Foucault. En primer lugar, se debe comprender que la filosofía es una forma particular del decir verdadero, la forma en la que el filósofo se incardina en los actos de verdad. Interrogar lo real de la filosofía no ha de consistir en tratar de dirigirse hacia aquella realidad a la cual se refiere el discurso y con la cual supuestamente se debería contrastar. La cuestión sobre lo real de la filosofía es preguntarse qué es, en su realidad misma, la voluntad de decir la verdad, esa actividad de decir la verdad –que, por lo demás, puede perfectamente engañarse y decir una falsedad-, ese acto de veridicción muy particular y singular que se llama filosofía. La pregunta es la siguiente: ¿cómo, de qué manera, de qué modo se inscribe en lo real el decir veraz filosófico, esa forma particular de veridicción que es la filosofía? (Foucault, 2008a,

---

<sup>7</sup> *Lógos* no hay en la realidad misma, ni ella implica la necesidad de ser racionalizada.

<sup>8</sup> Esto no implica que Foucault sostenga que lo único existente sea el discurso y “lo real” que este genera. Existe una realidad más allá del discurso, como por ejemplo la de la dominación y la explotación capitalista, que existieron antes de su formulación en forma de discurso. Pero esto nos deja algunas cuestiones que el filósofo francés no nos resuelve: ¿cómo llegó a generarse semejante realidad? ¿De qué “discurso” es objeto cuando la reconocemos como “realidad más allá del discurso”? Este intento de matizar un constructivismo social extremo parece condenado al fracaso. En el fondo, aquí aparece el rudo kantismo de fondo del pensamiento de Foucault.

p.238). Lo real de la filosofía se interroga en la dimensión de las prácticas, no en el contenido de sus discursos de la verdad. Lo real de la filosofía es el acto de verdad a través del cual su decir veraz se inscribe y marca lo real. Para Foucault:

La filosofía encuentra su real en la práctica de la filosofía, entendida como el conjunto de las prácticas por medio de las cuales el sujeto se relaciona consigo mismo, se auto-elabora, trabaja sobre sí. El trabajo de sí es lo real de la filosofía (Foucault, 2008a, p.224).

La filosofía entra en lo real al devenir en un modo de subjetivación, una filosofía que no es sólo un *logos*, sino que es propiamente *ergon* (Foucault, 2008a). Foucault inscribe la parresía del filósofo<sup>9</sup> en el dominio más amplio de la noción de aleturgia: la aleturgia es la manifestación verbal de la verdad, incluye también sus producciones y sus manifestaciones visibles así como los distintos lugares que el sujeto puede ocupar. Es, en definitiva, el acto propio de la producción o manifestación de la verdad:

El análisis de este dominio podría ser llamado, por oposición a aquel de las estructuras epistemológicas, estudio de las formas “alethúrgicas” (...) producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta” (Foucault, 2009c, pp.4-5).

O también, en su curso *Obrar mal, decir verdaderamente*: “(...) es un procedimiento ritual para hacer aparecer *aléthes*, lo que es verdadero” (Foucault, 2012b, p.28).

Este procedimiento ritual inserta al sujeto en el acto de verdad donde puede ser el operador que hace aparecer la verdad, o puede cumplir el rol de testigo, o el rol de objeto a propósito del

---

<sup>9</sup> Modo de decir la verdad donde lo verdadero no remite al contenido ni es definido por él, sino precisamente por el modo de su práctica, por la manera de decir la verdad que saca a luz la verdad de la subjetividad y que es a la vez un acto de valentía por asumir los riesgos que comporta su compromiso con la verdad enunciada.

cual se dice la verdad (Foucault, 2012a). La producción de la verdad está en adjunción con el poder que se ejerce sobre las conductas de los hombres: no hay poder sin aleturgia ni viceversa. Se puede considerar que la noción de aleturgia designa de forma fiel la empresa investigativa foucaultiana y su pensamiento filosófico, que en conjunto nos remiten a una experiencia histórico-crítica de la vida y a su convicción de que la práctica de la filosofía tiene que ver con un ejercicio realizado sobre la vida misma.

Bajo el signo de una experiencia histórico-crítica de la vida se inscriben los discursos del propio Foucault, enfocados hacia la transformación de la subjetividad y en contrapunto con la matriz metafísica platónica: “Experiencia metafísica del mundo, experiencia histórico-crítica de la vida: uno tiene ahí dos nódulos fundamentales en la génesis de la experiencia filosófica europea u occidental” (Foucault, 2009c, p.289).

Debemos considerar, siendo consecuentes, que Foucault efectúa unos actos de verdad específicos a través de sus discursos: repugnaría al pensamiento que su decir fuese una excepción a su propia teoría, algo así como una resistencia exterior a los juegos de verdad, y es que no hay un “afuera” posible del poder-saber. Pero a su vez, él mismo nos dice que sus discursos se caracterizan por la “ficción”, una ficción que como noción pierde su connotación adjetiva para determinar sustantivamente el modo de ser, la naturaleza y la ontología en sus discursos: “(...) en fin, toda ontología sea analizada como una ficción. Lo que quiere decir: hace falta que la historia del pensamiento sea siempre la historia de invenciones singulares” (Foucault, 2008a, p.285). Esta ontología del discurso borra toda posibilidad de un universal, o de un *a priori* metafísico o metahistórico.

Para la ficción es muy importante pues ella contornea un tríptico de relaciones: verdad, política, historia:

En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante: yo me doy cuenta muy bien que no he escrito jamás nada que no sea ficciones. No obstante, no quiero decir que aquello esté fuera de la verdad. Me parece que hay la posibilidad de hacer trabajar la ficción en la verdad, de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y de hacer de tal manera que el discurso de verdad suscite, fabrique algo que todavía no existe, entonces “ficciona” (Foucault, 2001, p.36).

La ficción es una militante de nuestros juegos de verdad, allí pretende introducir ciertos efectos de verdad en lo real mediante la fabricación de algo que no existe, y que posiblemente podrá o no existir después de su invención, pero que en tanto sea creado pasa a insertarse en lo real. La ficción, entrelazada con los juegos de verdad, se mueve entre la historia y la política: “Se “ficciona” la historia a partir de una realidad política que la vuelve verdadera, se “ficciona” una política que todavía no existe a partir de una verdad histórica” (Foucault, 2001, p.236). Lo importante, y que vale la pena subrayar pues allí reside el objetivo primordial del trabajo genealógico, es que entre la política y la historia está en juego lo que nosotros somos en un momento determinado y la impaciente necesidad de transformar aquello que seamos. Es posible escapar a la dominación pretendida por un juego de verdad, según Foucault (2001): se escapa entonces a una dominación de verdad, no jugando un juego totalmente extraño al juego de la verdad, sino jugando de otra manera o jugando otro juego, en otra parte, jugando con otras cartas en el juego de la verdad.

La anarqueología es ficcionar para introducir en las prácticas algo que no existe, inyectar en lo real nuevas políticas de la verdad y así transformarlo para que puedan surgir otras formas de subjetivación. En la propuesta anarqueológica están las potencialidades derivadas de la idea de la no-necesidad del poder (de una forma determinada del poder), y del coraje de no aceptar ningún

modo de poder que tienda, efectivamente, a volver definitivo, intocable, evidente, inmóvil, lo que la cultura ofrece como lo real, lo verdadero, lo bueno.

#### **1.4. Gubernamentalidad y Sujeto**

Michel Foucault intenta superar las concepciones tradicionales acerca del poder, bien sabido es, pero no será hasta sus últimos trabajos en los que un giro en su pensamiento explicita lo que él mismo señala como el tema general de sus investigaciones: el sujeto. Debemos situarnos ahora en el año de 1978. Recientemente ha sido publicado el contenido de su curso académico de 1977-1978 bajo el título de *Seguridad, Territorio y Población*, allí encontramos un nuevo concepto bajo el neologismo de *gubernamentalidad*. Es esta noción la que va a ubicarse en el lugar de la de “poder” ´permitiendo con ella la entrada de las prácticas de subjetivación, junto a las prácticas discursivas y no discursivas. El cambio es muy importante, hasta la fecha el sujeto “sujetado” estaba determinado por un poder que le convertía en una subjetividad puramente pasiva, pero la gubernamentalización supone una forma diferente de articulación de las formas de saber, las relaciones de poder y los procesos, ahora activos, de subjetivación. La resistencia al poder deja de ser la consecuencia del estado del enfrentamiento permanente e inextinguible de las fuerzas, en un diagrama del poder agonista, pero sin sujeto (es decir, el sujeto como un “lugar” de entrecruzamiento de reglas y prácticas), y ahora la situación de la resistencia se comprende mejor como el rechazo, la oposición, ante un determinado intento de ser gobernadas las subjetividades:

La idea de *resistencia al poder* encerraba entonces un contrasentido: no hay resistencia más que en el poder, pero nada es tan exterior al poder que pueda oponerse a él. En cambio, se puede resistir a formas de *gobierno*. Es posible negarse a ser gobernado del tal modo o de tal otro, y oponerse a formas de saber o de

subjetividad articuladas con ciertos procedimientos de gobierno, *otros* discursos teóricos o maneras de relacionarse consigo mismo. Y es a partir de esta nueva noción de gobierno que Foucault podrá pensar su propio trabajo como una introducción de puntos de resistencia (Gros, 2007, p. 112).

El poder adquiere una nueva definición: es el gobierno de unos hombres por otros, situación que deja abierto un margen de libertad entre el sujeto que se forma y resiste y el poder. El origen de las racionalidades gubernamentales es el producto de dos procesos que se entrecruzan y tienen su efecto en el siglo XVI: la formación de los Estados administrativos y coloniales modernos – que conlleva el manejo de grandes poblaciones- y las guerras religiosas entre católicos y protestantes que impelen a saber el modo en que cada uno va a ser gobernado, pero también dirigido espiritualmente. Es la combinación de dos modos de pensamiento de orígenes diferentes: *el arte de gobernar* (gobierno del príncipe) y la *pastoral cristiana* (gobierno de las almas). Entre los siglos XVI y XVII, sostiene Foucault, ambos tipos de gobierno se encuentran dando lugar a un modelo híbrido cuyo objetivo será regular a las poblaciones y mantenerlas a salvo de las amenazas tanto internas como externas.

La población concentra ahora la mirada de los gobernantes y toma el lugar que antes ocupaba la familia (que pasa a ser un segmento de la población) erigiéndose como el fin último del gobierno en cuanto a bienestar, salud, riqueza, longevidad, etc. La *gubernamentalidad* es presentada así por el autor:

(...) por esto entiendo fundamentalmente tres cosas: 1) el conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que han permitido ejercer esta forma específica y muy compleja de poder que tiene por blanco la población, por forma principal de saber la economía política, y por instrumentos técnicos esenciales los dispositivos de seguridad. 2) La tendencia que en Occidente no ha

dejado de conducir, desde hace mucho tiempo, hacia la preeminencia de este tipo de poder que se puede llamar gobierno sobre todos los otros: soberanía, disciplina, etc., y que ha implicado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de todo un conjunto de saberes. 3) El proceso, o mejor, el resultado del proceso a través del cual el Estado de justicia del medievo, convertido en Estado administrativo en los siglos XV y XVI, se encuentra poco a poco “gubernamentalizado” (Foucault, 1978a, p.25).

Soberanía, disciplina y sociedad de gobierno se integran en un modelo cuyo centro de trabajo es la población. El concepto de *gubernamentalidad* se enfoca al terreno de las prácticas, es decir, tiene como objeto la población mediando una forma de conocimiento que, desde el siglo XVIII, va a ser la continuadora del “arte de gobernar”. En esta nueva modalidad del poder tenemos a un sujeto que gobierna y un objeto sobre el que recae su acción: tendente a modificar las conductas, la regulación de la conducta mediante métodos técnicos que se suponen racionalmente adecuados y aplicados.

Este tipo de análisis nos abre el camino hacia un diagnóstico del presente, nos pone frente a frente con la pregunta ¿quiénes somos en cuanto atravesados por la *gubernamentalidad*? El Estado, desde el punto de vista de la *gubernamentalidad* no se constituye en la fuente del poder, es, mejor, el resultado de una correlación de dominaciones y de gobiernos subterráneos de otros ámbitos: hombre sobre mujer, adulto sobre joven...El poder no se hace manifiesto como un efecto descendente sino como una presencia en el conjunto del tejido social. La *gubernamentalización* se presenta de diversas formas, es posible hacer una clasificación:

1. *Gubernamentalización* de las poblaciones: expuesta por Foucault (1978a) en *Seguridad, territorio y población*. Comprende dos grandes formaciones:

1a. La razón de Estado: el Estado va a entender que su único objetivo es el alcance de la paz y la seguridad. En tal sentido se articulan una serie de aparatos de gobierno cuyo fin será la conservación del Estado – entendido a su vez como fin último del gobierno-. Básicamente son dos los dispositivos puestos en marcha:

a. El dispositivo diplomático-militar: tras la Guerra de los Treinta Años uno de los problemas principales será lograr el equilibrio político y territorial del continente. Para ello se recurre a la diplomacia y al ejército. Este dispositivo tendría como objetivo el equilibrio de fuerzas en la parte externa del Estado.

b. La policía: destinada a lograr la seguridad en el interior y el bienestar de la población. Es la intersección de una ciencia de las poblaciones, de la higiene pública y de una pedagogía.

Foucault la caracteriza de la siguiente manera:

El conjunto de los medios que hay que poner por obra para asegurar, además de la tranquilidad y del buen orden, el “bien público”, tal es lo que en Alemania y en Francia se ha llamado la “policía”. Conjunto de leyes y reglamentos que se refieren al interior de un Estado y que tienden a afirmar y a aumentar su potencia, a hacer un buen empleo de sus fuerzas y a procurar la felicidad de sus súbditos (J. Von Justi). Así entendida, la policía extiende su dominio más allá de la vigilancia y el mantenimiento del orden. Tiene que velar por la abundancia de la población..., por la actividad de los individuos..., por la circulación de las cosas y de las personas... Como se ve, la policía es toda una gestión del cuerpo social. Este término “cuerpo” no ha de entenderse de manera simplemente metafórica, pues se trata de una materialidad compleja y múltiple...; la policía, como conjunto institucional y como modalidad de intervención tiene a su cargo el elemento físico del cuerpo social, en cierto modo, la materialidad de esa sociedad civil de la cual en la misma época se trataba de concebir su condición jurídica” (Balibar et al., 1999, pp. 187-188).

El desarrollo de la filosofía del sujeto acompaña en esta época a una visión reductora del derecho a la seguridad, así lo aprecia Foucault en autores como Hobbes, Spinoza o Locke, llegando incluso a afirmar que no es el Estado de derecho y los Derechos del Hombre lo que se ha desarrollado en nuestras sociedades, sino el Estado de policía y la biopolítica<sup>10</sup>.

1b. Liberalismo: consiste en la idea de un gobierno basado en el principio de limitación estatal. Su objetivo primordial parece ser el favorecer la libertad de mercado y alcanzar el precio “verdadero” de las cosas por esa misma vía. Foucault comprenderá esta *gubernamentalidad* como un modo de racionalizar el ejercicio del gobierno, en ruptura con el principio rival de *razón de Estado*. La *gubernamentalidad* liberal es descrita por el pensador francés:

(...) el liberalismo está atravesado por este principio: “siempre se gobierna demasiado” o, al menos, siempre es menester suponer que se gobierna demasiado. La gubernamentalidad no debe ejercerse sin una “crítica”, mucho más radical que una prueba de optimización. No debe interrogarse únicamente sobre los mejores medios de alcanzar sus efectos (o los menos costosos), sino sobre la posibilidad y la legitimidad misma de su proyecto de alcanzarlos. La sospecha de que siempre se corre el riesgo de gobernar demasiado está habitada por la pregunta: ¿por qué, entonces, habrá que gobernar? Eso explica el hecho de que la crítica liberal apenas se aparte de una problemática, novedosa en la época, de la “sociedad”: en nombre de esta se procurará saber por qué es necesario que haya un gobierno, pero también en qué aspectos se puede prescindir de él y en qué ámbitos su intervención es inútil o perjudicial. La racionalización de la práctica gubernamental, en términos de razón de Estado, implicaba su maximización en condiciones óptimas, en cuanto la existencia del Estado supone de inmediato el ejercicio del gobierno. La reflexión liberal no parte de la existencia del Estado, para obtener en el gobierno el medio de alcanzar (...) ese fin que aquel sería para sí mismo, sino de la sociedad, que resulta de mantener una relación compleja de exterioridad e interioridad con respecto al

---

<sup>10</sup> Ejercicio del poder-saber sobre las variables que afectan la vida. Al respecto del concepto de “biopolítica” se encontrará un tratamiento más completo en el capítulo 4 de este trabajo.

Estado. Es ella –en concepto a la vez, de condición y fin último- la que permite dejar de plantear el interrogante: ¿cómo gobernar lo más posible y al menor costo?; y hacer, en cambio, esta pregunta: ¿por qué hay que gobernar? Es decir: ¿qué es lo que hace necesaria la existencia de un gobierno, y qué fines debe este perseguir, en lo concerniente a la sociedad, para justificar su existencia? La idea de sociedad es lo que permite desarrollar una tecnología de gobierno a partir del principio de que, en sí mismo, este ya está “de más”, “en exceso”, o al menos que viene a sumarse como un complemento al que siempre puede y debe preguntarse si es necesario y para qué sirve” (Foucault, 2009d, pp. 312-313).

2. *Gubernamentalización* de los individuos: conlleva el análisis del poder pastoral, originado en la pastoral cristiana en la forma de *gubernamentalidad* de procedencia más antigua. Para desarrollarla nos remitiremos al artículo de Foucault (1982) denominado *El sujeto y el poder* que nos permite también conocer las preocupaciones filosóficas del llamado *último Foucault*.

En este último sentido, el comienzo del texto resulta ya revelador:

Me gustaría decir, ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos” (Foucault, 1982. p. 241).

Foucault establece en concreto tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos (podemos observar su correspondencia con los tres periodos clásicamente establecidos para su pensamiento):

1. Los modos de investigación que se dan así mismos el estatus de ciencia. Estos a su vez son de tres tipos: la objetivación de sujeto hablante (por la filología y la lingüística); la objetivación

del sujeto productivo (por la economía); y la objetivación del hecho de estar vivo (por la historia natural y la biología).

2. La objetivación del sujeto por aplicación de prácticas divisorias (sea tanto por los otros como por sí mismo), que da como resultado un conjunto dual de figuras del tipo loco-cuerdo, enfermo-sano, etc.

3. La objetivación por la que el ser humano se convierte a sí mismo en sujeto, que es la que ocupa su pensamiento en este último tiempo.

Lo que está añadiendo ahora el autor es un modelo del poder que contrasta con aquel en el que el sujeto aparecía como desprovisto de libertad para la acción debido a los efectos de una sujeción totalitaria: el modelo disciplinario que daba como resultado un sujeto normalizado y pasivo. Ahora de lo que se trata es de examinar las posibilidades, los posibles espacios, y aunque sea resquicios para la resistencia y la acción autónoma del sujeto.

La resistencia ya no aparece como algo inasible, se la puede concebir como parte de la voluntad de un sujeto libre (y estos dos últimos términos ya se pueden entender como compatibles) que lucha por el derecho a ser diferente (Cortés, 2010). El punto de partida para esta reflexión son las luchas antiautoritarias de los años 70 y en una pluralidad de ámbitos de relación: hombre-mujer, psiquiatra -enfermo... Estas luchas son inmediatas, se plantan ante los efectos del poder, los critican y actúan sin esperar una solución revolucionaria en el futuro. Son luchas que cuestionan la identidad del individuo, que reclaman el derecho a la diferencia, resisten ante los efectos del poder que se desprenden del conocimiento y la cualificación, reclaman acerca de la forma en que el conocimiento circula mas no por el devenir de una verdad oculta; en definitiva, son batallas en torno a esa pregunta urgente: ¿quiénes somos?

Estas luchas se enfrentan a las tecnologías del poder que de forma cotidiana categorizan al individuo y lo atan a su identidad. Foucault entiende que estas luchas son de tres tipos: contra las formas de dominación étnica, social o religiosa; contra las formas de explotación que separan al individuo de lo que produce; y contra lo que liga al individuo a sí mismo y lo somete a otros. En la sociedad actual predomina la tercera, según su opinión, debido a que el Estado adopta una función totalizadora e individualizante (una producción controlada, vigilada y normalizada de la subjetividad en base al saber generado acerca del hombre y el terreno de las diferencias). La causa está en la incorporación de una racionalidad derivada del poder pastoral cristiano en el Estado:

La cristiandad es la única religión que se organiza a sí misma como Iglesia. Como tal, postula el principio de que ciertos individuos pueden, en razón de su cualidad religiosa, servir a otros no como príncipes, magistrados, profetas, adivinos, benefactores, educadores u otras cosas, sino como pastores. Sin embargo, esta palabra designa una forma de poder muy especial” (Foucault, 1982. p. 246).

En concreto, estos son los elementos de la pastoral cristiana observados por Foucault:

1. Que el objetivo del poder se corresponde con la salvación del individuo en el más allá.
2. Que no solo se dirige al individuo, sino que el pastor debe sacrificarse por él y por la salvación del rebaño.
3. Que es una forma de poder que actúa tanto sobre el individuo en particular como sobre la comunidad en general.
4. Que para el ejercicio de esta forma de poder es condición el conocimiento del interior de la mente de cada persona, hasta en sus más pequeños detalles.

Estas funciones son las que se van incorporando en las racionalidades políticas modernas, en detrimento de sus formas eclesiásticas: desde el siglo XVIII el Estado moderno exige la configuración de una individualidad nueva bajo las reglas de su poder “pastoral” cuyos rasgos serían:

1. Un cambio de objetivo:

Ya no se trata de conducir la gente hacia la salvación en el más allá, sino más bien de asegurársela en este mundo. Y en este contexto, la palabra *salvación* adquiere un significado diferente: salud, bienestar (esto es, riqueza suficiente, buen nivel de vida), seguridad, protección contra los accidentes (Foucault, 1982. p.247).

La salvación se traducirá en seguridad, salud y bienestar.

2. Se observa un aumento de funcionarios del poder pastoral por el aparato del Estado o por la policía: empresas, sociedades de asistencia, filántropos, asistencia médica, venta de servicios...

3. La multiplicación de los objetivos y de los agentes del poder pastoral se produce bajo el conocimiento de los hombres: bajo una función globalizadora (la población) y bajo otra analítica (el individuo) que involucran los ejercicios combinados de una *anatomopolítica*, una *biopolítica* y la *gubernamentalidad* (el efecto del poder sobre los cuerpos, sobre las variables que influyen en la vida y sobre la conducta, respectivamente).

El sentido del poder no es el de cómo se manifiesta sino por qué medios se ejerce y qué va a ocurrir cuando un individuo ejerza el poder sobre otros:

“(…) lo que caracteriza el poder que estamos analizando es que pone en juego relaciones entre individuos (o entre grupos). Porque no nos engañemos: si hablamos de las estructuras o mecanismos del poder, es sólo en la medida en que suponemos que ciertas personas ejercen poder sobre otras. El término poder designa relaciones entre partes (y con esto no quiero pensar en un juego de suma cero, sino

simplemente, y deteniéndome por el momento en los términos más generales, en un conjunto de acciones que inducen a unos a seguir a otros)” (Foucault, 1982. p.250).

Muy importante: el sujeto ya no es una realidad transida por las relaciones de poder, sino un actor que ejerce el poder sobre otro o lo padece. Esta formulación del sujeto permite a Foucault añadir unas nuevas técnicas<sup>11</sup> que denominará como *las tecnologías del yo*. Estas tecnologías permiten a los individuos efectuar, por sus propios medios, un cierto número de operaciones sobre sus propios cuerpos o sus propias almas, sobre sus propios pensamientos y su conducta, de tal manera que se pueden modificar a sí mismos: una reconstrucción de su subjetividad es operable por el mismo sujeto. A esto le subyace la nueva comprensión del poder como una acción sobre los otros, una acción sobre la acción presente y futura de ellos (Cortés, 2010). La violencia o el consenso son resultados posibles, pero no son la naturaleza misma del poder:

En sí mismo, el ejercicio del poder no es violencia, ni es un consenso que, implícitamente, puede renovarse. Es una estructura total de acciones dispuestas para producir posibles acciones: incita, induce, seduce, facilita o dificulta: en un extremo constriñe o inhibe absolutamente; sin embargo, es siempre una forma de actuar sobre la acción del sujeto, en virtud de su propia acción o de ser capaz de una acción. Un conjunto de acciones sobre otras acciones (Foucault, 1982. p. 252).

El pensador francés realiza un giro desde su concepción del poder y de la sociedad en términos de guerra<sup>12</sup> hacia una en términos de gobierno. Por gobierno no se debe entender una alusión exclusiva a las estructuras políticas o de administración del Estado, sino en general todo

---

<sup>11</sup> Una más que estaría siendo añadida a las técnicas de producción, de significación y de dominación. Una clasificación tomada de la obra del filósofo alemán Jürgen Habermas. Las relaciones de poder, de acuerdo a Foucault, son diferentes de la capacidad de modificar cosas y de las relaciones de comunicación, aunque estas últimas pueden generar poder, pero no es ello algo que derive por sí mismo del acto comunicativo.

<sup>12</sup> Apreciable en su texto *Nietzsche, la genealogía, la historia*, elaborado en 1971 y publicado posteriormente dentro de la compilación que lleva el título de *Microfísica del poder* (su primera versión en castellano de 1978).

aquello que dirige la conducta de los individuos o grupos: niños, almas, familias, enfermos, etc. Un requisito del poder en el sentido de gobierno es la libertad, esto quiere decir que solo se puede gobernar sobre sujetos libres que poseen, en mayor o menor medida, un espacio de conducta que no está determinado previamente: una forma de libertad que no es entendida como una libertad esencial (o podríamos decir, trascendental) sino como *agonismo*, como un combate que no es otra cosa que la provocación permanente y bidireccional entre libertad y poder.

Siguiendo la línea de *El sujeto y el poder* (Foucault, 1982) podemos señalar las delimitaciones existentes entre las relaciones de poder, las relaciones de estrategia y las relaciones de dominación. Por estrategias podemos entender tres cosas: los medios para alcanzar un cierto fin (racionalidad para con un objetivo); el modo en que actúa una parte en un juego con vistas a lo que piensa que es la acción posible de los otros; y los procedimientos usados en una situación de confrontación para obligar al otro a abandonar la lucha. Así, el poder consiste en una estrategia de los medios puestos en funcionamiento para instrumentar efectivamente su dominio o mantenerlo: “Por consiguiente, los mecanismos de puesta en funcionamiento del poder se pueden interpretar en términos de estrategias” (Foucault, 1982. p. 258). No debemos olvidar que, fuesen las que fuesen sus estrategias, las relaciones de poder deben contener como instancia fundamental la presencia de la libertad. En cuanto a la dominación el autor nos dice que es:

una estructura general de poder cuyas ramificaciones y consecuencias pueden encontrarse a menudo descendiendo hasta las fibras más profundas de la sociedad. Pero es al mismo tiempo una relación estratégica más o menos aceptada y consolidada por medio de una confrontación a largo plazo entre adversarios. Puede ocurrir, por cierto, que el hecho de la dominación sólo pueda ser la transcripción de mecanismos de poder resultantes de la confrontación y de sus consecuencias (una estructura política resultado de una invasión); puede ser también que las relaciones de lucha entre los adversarios sea resultado de relaciones de poder con los conflictos

y rupturas que conlleva. Pero lo que produce la dominación de un grupo, una casta, una clase, junto con las resistencias y las revueltas con que esa dominación tropieza, un fenómeno central en la historia de las sociedades, la que se manifiesta de una forma masiva y universal, en el nivel de todo el cuerpo social, es el cerrado entrecruzamiento de relaciones de poder con relaciones de estrategia y los resultados procedentes de su integración (Foucault, 1982. p. 259).

En un primer sentido, la dominación no extingue la libertad del sujeto que resiste. Sin embargo, en 1984, en el transcurso de una entrevista publicada como *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad* su posición es diferente: las relaciones de dominación serán entendidas como aquellas en las que se ha anulado por completo la posibilidad de la resistencia, anulando a su vez la posibilidad de un sujeto ético (cuya precondition sería la libertad), ya que no podría efectuarse ningún trabajo del sujeto sobre sí mismo:

Cuando un individuo o grupo social consigue bloquear un campo de relaciones de poder haciendo de esas relaciones algo inmóvil y fijo, e impidiendo la mínima reversibilidad de movimientos –mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares- nos encontramos ante lo que podemos denominar un estado de dominación” (Foucault, 1994, p.109).

Ahora podemos subrayar que el trabajo de Michel Foucault está encaminado hacia la consecución de una sociedad cuyas relaciones de poder supongan un mínimo de dominación, ya que concebir una sociedad sin relaciones de poder es no más que una quimera: nos parece aquí que estamos ante una forma de liberalismo.

Podemos formular, a manera de conclusión, que la intuición de la resistencia es, en Foucault, la precondition para escapar a los efectos de un poder-saber individualizador y, a la vez, totalizante como el de las sociedades modernas. Al recorrer la obra foucaultiana nos encontramos

con dos concepciones predominantes de resistencia que determinan su concepción del poder (Cortés, 2010): un primer periodo en el que no existe margen ni afuera entre poder y resistencia. Así es como resisten los cuerpos a ser domeñados, a ser afectados por unas disciplinas normalizadoras; resisten los gestos a la observación; resisten los grupos, las poblaciones, a ser administrados...pero, toda esta resistencia sin lugar para una voluntad libre ni una noción de justicia desde la que resistir. Se resiste y se lucha porque se está en guerra contra el poder: “Se hace la guerra para ganarla, no porque sea justa” (Chomsky y Foucault, 1971, p.73). Así examinada, la cuestión ¿quién resiste? no tiene relevancia o, incluso, parece carecer de sentido. Pero este fatalismo va a tomar un rumbo diferente, influenciado por los acontecimientos del 68 y el descontento civil de la década de los 70, que dirige su pensamiento especialmente tras *La voluntad de saber* (Foucault, 1982) donde el autor comienza a sostener que son los ciudadanos, desde su libertad, los que resisten a una forma de gobierno u otra, y así la resistencia se torna en resistencia civil.

### **1.5. Foucault y ¿ la política?**

Deseamos terminar este capítulo haciendo algunas reflexiones acerca de la concepción de la política de Michel Foucault y, con ello, algunas observaciones acerca de sus aportaciones y sus limitaciones. Es bien sabido que las ideas políticas de Foucault se vinculan, al menos en sus inicios, con el espíritu de Mayo del 68, momento en el cual la “suspensión” de los poderes del Estado se vislumbraba como el ideal emancipatorio. Por ello, durante la primera mitad de la década de 1970, el filósofo francés enuncia la intervención sobre las relaciones microfísicas del poder como una estrategia que podría interrumpir las operaciones del Estado sobre las subjetividades. No obstante, en el paso del modelo bélico al modelo de la gubernamentalidad su

forma de entender la política se transformará. En los cursos dictados en 1978 y 1979, Foucault afirmaba que no era tanto el Estado sino las tecnologías de gobierno, vinculadas a la economía, las que desde el siglo XVIII han gobernado la conducta de los sujetos modernos. El Estado y la sociedad civil han sido gubernamentalizados por completo, los antagonismos allí presentes se han neutralizado y, con ello, toda posibilidad de resistencia en dichas esferas. Y, es más, la propia subjetividad es desde entonces un campo de intervención de la racionalidad económica: al igual que Horkheimer y Adorno, pero con otro lenguaje, aparece la sanción de que la gubernamentalidad ha logrado subsumir a su lógica todas las instituciones modernas. Sin embargo, y a pesar de esta drástica conclusión, Foucault piensa que en la subjetividad reside aún la posibilidad de ofrecer algún tipo de resistencia, en ella aún hay un espacio para el agonismo.

Para comprender la forma de esta resistencia, nuestro filósofo recurre al mundo antiguo, un viaje que podemos encontrar en la exposición de sus últimos cinco cursos del Collège de France. Foucault encontró en este trayecto la importancia de las “artes de la existencia” desarrolladas en la Grecia Clásica (siglo IV a.C.), el mundo helenístico (siglos I – III d.C.) y el monacato cristiano (siglos III- V d.C.). El estudio de las transformaciones que experimentaron estas “artes de sí” en el mundo antiguo no tiene como objetivo revivirlas para el mundo contemporáneo, pero sí permite entender cómo sería posible desgubernamentalizar la subjetividad.

Foucault se convence de que los efectos desastrosos de las tecnologías de gobierno pueden ser neutralizados, al nivel de la subjetividad, mediante intervenciones directas en la misma subjetividad y sin mediación de las instituciones políticas. Esta alternativa de resistencia lleva por nombre la *estética de la existencia*. Desde la óptica de esta estética, el Estado se presenta como “una comida indigesta”, pues en lugar de verlo como un universal ya constituido, del cual “emanan” las prácticas de gobierno, es entendido como el *producto* de esas prácticas que deben

ser analizadas tomando como base su funcionamiento técnico (Castro-Gómez, 2016). Las tecnologías que analizará Foucault son el poder pastoral y la economía política, pero este análisis descarta factores como las luchas sociales del momento, los intereses políticos de los actores y las lógicas geoestratégicas involucradas en su origen. Por ello, podemos afirmar que Foucault deja de lado la política propiamente dicha en aras de ofrecer una explicación acerca de cómo el Estado “hace” o “ejecuta” sus operaciones de acuerdo a las tecnologías mencionadas. La legitimación del Estado se reduce a su funcionamiento técnico y sus acciones tienen validez únicamente por la eficacia de las técnicas de gobierno que emplea. Si la eficacia técnica es el criterio único de legitimación de la práctica gubernamental, entonces el Estado queda despolitizado y tematizado solo como una fría máquina instrumental: Foucault parece ignorar que la política no es solo tecnología política y que el Estado es también un escenario estratégico de lucha, un campo agonístico. La posición de Foucault es radicalmente antiestatalista y renuncia a la lucha por la transformación de las instituciones.

Esto último hay que subrayarlo: una renuncia a la transformación política de las instituciones, misma que corre paralela de una actitud que podemos calificar de autonomista<sup>13</sup> y que consiste en una insurrección bélica permanente pero que no quiere representación institucional alguna ni negociación con los poderes establecidos, pues aspira a ser una *potentia* sin *potestas*. El problema de este tipo de resistencia es que se queda condenada a una subalternidad perpetua, pudiendo sostener que tal posición le asegura una cierta forma de legitimidad, algo así como la del sujeto excluido en eterna lucha, lo cierto es que está en espera de una revolución siempre

---

<sup>13</sup> En Latinoamérica es interesante el ejemplo del zapatismo, un movimiento que de entrada renunció a la transformación de las relaciones sociales de poder y optó por un “éxodo” frente a ellas, buscando más bien la creación de islas de autonomía: los famosos caracoles.

pospuesta. El subalternismo autonomista termina por dejar las cosas tal y como estaban, al empezar con una renuncia a dar la batalla por la hegemonía de la sociedad política.

Es posible señalar un sesgo en la concepción que tiene Foucault acerca del significado del siglo XVIII. Él observa que en la “época clásica” se produce un giro importante en las relaciones de poder, de hecho habla de “la gran mutación tecnológica del poder en Occidente” y de la invención de “esa gran tecnología de doble faz” a la que se refiere su trabajo en *La voluntad de saber* (Foucault, 2009a,): por una parte opera una tecnología individualizante que no pasa por el Estado sino que se despliega en las fábricas, las escuelas y los talleres; por otro lado encontramos una tecnología de gobierno que se ocupa de las poblaciones a través de la economía política. En este momento rechazará la “hipótesis represiva” del poder, que lo comprendía como una sustracción de fuerzas (impuestos, monopolios, castigos) ejercida por el poder soberano, para presentarlo como un mecanismo de potenciación de la vida, es decir, un biopoder. A partir del siglo XVIII, la normalización, el disciplinamiento de los cuerpos y el gobierno de las poblaciones deja de pasar por el Estado por obra de dos tecnologías políticas nuevas: anatomopolítica y biopolítica. Este es el producto de una nueva racionalidad gubernamental, es un poder sin rey, de carácter económico (ocupado de la mayor eficiencia y eficacia del ejercicio del poder) y que asumirá desde entonces el gobierno de las conductas. El modelo jurídico es cosa del pasado, Foucault piensa que el derecho no es otra cosa que la marca de una conquista pasada, realizada por la fuerza y que evoca a los vencedores (Foucault, 2010). Pero si este modelo es cosa del pasado, si la soberanía del Estado desaparece desde el siglo XVII ¿cómo explica fenómenos como el fascismo y el estalinismo en la Europa del siglo XX? En su curso *Hay que defender la sociedad* (Foucault, 2010) el filósofo reconoce que se puede presentar un “retorno” del poder soberano que se articularía con el biopoder: pero estas irrupciones de la soberanía,

cuya negación ha dado lugar a la noción foucaultiana de gobierno, son calificadas de “premodernas”<sup>14</sup>: categoría que incluye, por ejemplo, el racismo y el colonialismo. Aquí surge un problema, pues si aceptamos que eso que llamamos “modernidad” viene de la mano con los procesos de expansión colonial europea iniciados en el siglo XVI, también aceptamos que el colonialismo y el racismo no son fenómenos ligados solo al “antiguo régimen” y que fueron rebasados en el siglo XVIII. Al contrario, sabemos que son fenómenos propiamente modernos y que persisten hasta hoy, de manera tan incisiva que las herencias coloniales siguen sobredeterminando los procesos de modernización en esta región del mundo. No se ha producido un reemplazo de las técnicas represivas del poder a manos de las nuevas tecnologías de gobierno, sino que esas tecnologías funcionan conectadas a estructuras soberanas de poder. Foucault parece no entender que las formas de dominación al nivel de la subjetividad no pueden desvincularse totalmente del poder soberano que legitima, todavía hoy, esas desigualdades. Foucault se equivoca al pensar que la dominación de la subjetividad tiene que ver hoy en día con, exclusivamente, dispositivos de gobierno sobre las conductas como lo son los de la sexualidad, la seguridad, etc. Al hacer esto, no repara en que esos dispositivos están ligados a formas “soberanas” de dominación que vemos a diario: trabajo infantil, las maquilas, la violencia sobre las mujeres, la esclavitud racista o la del salario.

La tesis de Foucault es que la democracia y el Estado de derecho son encarnaciones, anacrónicas y, al fin, condenadas a desaparecer, del viejo poder soberano. Si aceptamos esto, nos quedamos de manos atadas para combatir las desigualdades que una y otro arrastran (Castro-Gómez, 2016) porque, para el francés, da igual si vivimos en una monarquía, en una dictadura o

---

<sup>14</sup> El problema de lo “premoderno”, la “modernidad” y la “posmodernidad” será discutido con amplitud en los capítulos II y III de esta investigación. En especial en el capítulo tercero se abordarán las contradicciones que el registro “filosofía latinoamericana” presenta en su abordaje de la modernidad como la (impuesta) exterioridad de la auténtica cultura de los pueblos latinoamericanos.

en una democracia, puesto que todas ellas son nada más que la forma política de un mismo poder soberano que se resiste a morir. Esto significa que una política emancipatoria no podrá ser democrática, pues esta forma de gobierno aún no ha “cortado la cabeza del rey”. Aquí encontramos una herencia que proviene de la sociología de la democracia de la izquierda marxista tradicional: la democracia como un mecanismo de dominación sobre las clases populares, en nombre de valores “burgueses” como la libertad. Por eso la democracia es una institución del pasado que debe ser superada, al no ser ella nada más que el antiguo régimen de soberanía oculto bajo una nueva fachada. Al no reconocer ningún aporte a la política realizado por la modernidad, o lo que Lefort llamó la “Revolución democrática”, se puede caer en el error de identificar sin más la modernidad con el colonialismo, el occidentalismo y el eurocentrismo. Volveremos sobre este tema en nuestra crítica a la “filosofía latinoamericana” en el capítulo III.

El diagnóstico de Foucault señala la incapacidad política moderna para combatir los males, incontenibles, de las tecnologías del neoliberalismo. Pero nos deja una salida: la emancipación de la subjetividad. En opinión del filósofo francés, el problema fundamental de las luchas políticas contemporáneas no se encuentra centrado en la erradicación de las desigualdades, ni en ampliar el espectro de las libertades sociales y políticas hacia grupos tradicionalmente excluidos, sino que es mucho más modesto: desgobernar la subjetividad. Este es para Foucault el lugar primero y último de resistencia al poder político (Foucault, 1994), la relación consigo (o con uno) mismo. Lejos de él está el objetivo de construir intereses comunes que se presenten como válidos para toda la sociedad, por el contrario, el espacio propio de la política es el de la relación del sujeto con su entorno más próximo<sup>15</sup>. Esta es una visión subjetivista de la libertad y de la

---

<sup>15</sup> La relación con los otros se encuentra a su vez en función de dependencia de la relación que entable el sujeto consigo mismo (el cuidado de sí). Esos “otros” son individuos pertenecientes al entorno de proximidad del sujeto: el maestro, el discípulo, los amigos, la esposa, el amante, etc.

política que no se pregunta por asuntos que conciernen al bien común, y es esta la consecuencia de una metodología nominalista que se ocupa exclusivamente de las tecnologías del poder sin espacio para una mirada hacia los universales imprescindibles para la transformación social: la desigualdad, la pobreza, los derechos sociales, la justicia, la educación, el medio ambiente, la gestión de las finanzas públicas, etc. La libertad concebida a la manera foucaultiana es un juego agonístico entre sujetos, por eso no se puede entender propiamente como una libertad política. Para él, en el nivel comunitario y supraindividual las relaciones de poder tienden a solidificarse y convertirse en relaciones de dominación, son relaciones molares cristalizadas que hacen imposible la oposición en su propio ámbito. Foucault analiza el terreno de las relaciones molares de una forma limitada, pues identifica la justicia con el castigo, la pobreza con la biopolítica, la educación con el disciplinamiento y la salud pública con la medicalización: la racionalidad gubernamental ha colonizado totalmente estos ámbitos. Solo en el terreno de la propia subjetividad queda el resquicio donde las relaciones de poder pueden volverse moleculares y se hace posible el juego agonístico de las libertades.

Para Foucault, la política de oposición tendrá que pasar por una ética de la subjetividad. Si no, no hay política. En un mundo en el que la vida ha sido colonizada por el mercantilismo, en el que la política ha sido molarizada, y en el que los levantamientos sociales resultan inútiles, no resulta extraño que la subjetividad aparezca como la última trinchera para la resistencia. La libertad consistiría en gobernarse inmediatamente a sí mismo en lugar de permitir ser gobernado por otros, en que individuos y grupos particulares sean capaces de darse sus propias normas éticas de comportamiento en lugar de aceptar las “posiciones de sujeto” reguladas por las normas molares. Como consecuencia de este planteamiento puede surgir una exaltación del comunitarismo ético como espacio privilegiado para la acción transformadora, como lo piensan

hoy en día una multitud de grupos ecologistas, religiosos o indigenistas que defienden una concepción particular del “buen vivir” (Castro-Gómez, 2016) y la convicción de que el cambio de las formas éticas de vida es la clave para detener el deterioro de nuestras sociedades. La política entonces, queda reducida, encerrada en la tarea de la modificación de las relaciones del sujeto consigo mismo y con su entorno más próximo (su comunidad) y la naturaleza.

Consideramos que esta concepción subjetivista de la política en Foucault adolece de una importante confusión: la de la esfera del modo de vida que un individuo particular o una comunidad consideren como “bueno” para sí mismos y la de los principios de convivencia que se adecúan a un régimen democrático pluralista. Es decir, una confusión del lugar de la ética de los individuos y el de la dimensión ética de la política. Este último lugar debe estar conformado por principios válidos para *todos* los participantes en ese régimen, con independencia de cuáles sean las preferencias éticas de cada cual. Dado que no hay principios políticos que tenga de suyo un valor universal, sino que su universalidad debe *construirse* sobre la base de una interpretación hegemónica de los valores como la libertad y la igualdad (esta es una opción, una posibilidad de elección, pero no hay un fundamento último y trascendental al que podamos remitirnos: he ahí la necesidad de la construcción de la hegemonía). El pluralismo de las formas de vida que se observa en Latinoamérica se impone por encima del mito latinoamericanista de la “unidad cultural”, por ello la lucha por la construcción de una democracia participativa como instrumento político para combatir las herencias coloniales se impone a su vez por encima de los grupos que reivindican un retorno al comunitarismo de las tradiciones indígenas o un repliegue autonomista en el particularismo de alguna identidad subalterna.

Dicho todo esto, es preciso reconocer el lugar donde Foucault lleva razón: no habrá política emancipatoria si no se producen cambios en los modos de vida que coadyuven en la

transformación del sentido común que estructura las posiciones de sujeto. Y es cierto también que, a esta lucha por la transformación del sentido común, que organiza desigualitariamente nuestra comprensión del mundo, contribuyen, y mucho, todas esas intervenciones moleculares que Foucault aprecia. Sin embargo, lo que aquí estamos afirmando, es que no basta con desgubernamentalizar la subjetividad, que se debe llevar a cabo también una batalla por la transformación del sentido cultural y una lucha por la hegemonía política de las instituciones públicas. La política emancipatoria debe ir más allá de la ética de los individuos y de cualquier “arte de vivir” comunitario, con el objetivo de llenar de contenido significantes vacíos como “igualdad”, “justicia” y “libertad”, de modo que la mayoría de los ciudadanos, con total independencia de la concepción del bien que puedan adoptar, pueda reconocerse en tales significantes.

## 2. Capítulo II

### Particularismo y universalidad: una visión crítica del “efecto Foucault”

#### 2.1. La cuestión de la izquierda contemporánea: visiones encontradas

En esta sección se tomará como eje central la crítica del afamado filósofo esloveno Slavoj Žižek contra algunas de las luchas de la izquierda contemporánea y apreciaremos el lugar que ocupa la teoría foucaultiana –y sus posibilidades alternativas- en esta importante discusión.

El principal argumento de Žižek consiste en su afirmación de que dichas luchas –sobre todo aquellas que combaten las jerarquías raciales, sexuales y coloniales- se encuentran ideológicamente permeadas por el mismo poder que quieren combatir, esto debido a que se desarrollan al interior del horizonte de inteligibilidad que el capitalismo les ofrece. El “goce” de los sujetos que lideran estas luchas está en una relación de dependencia libidinal con la misma acción de luchar que desean que se postergue indefinidamente, motivo que a su vez hace que no estén en la disposición de “atravesar la fantasía” que sostiene su propia subjetividad alienada. En estas pocas líneas ya hemos, sin embargo, dicho mucho acerca del pensamiento del esloveno y es necesario detenernos para ofrecer un desarrollo más detallado de su crítica, al punto que sea posible comprenderlo y contrastarlo con aquellas ideas y sus movimientos sociales asociados que tan decididamente rechaza.

Dos preguntas nos asaltan de inmediato tras el argumento anterior: ¿estamos condenados a permanecer atados libidinalmente al capitalismo?, ¿cómo es posible atravesar la fantasía que impide a la izquierda formular un proyecto político y económico alternativo? Para responder a estas preguntas es necesario revisar la teoría žižekiana de la revolución y comprender por qué ella requiere del abandono del “historicismo posmoderno” y plantear una discontinuidad radical entre

el presente y el pasado. No se trata de ver en el pasado las “semillas del cambio”, es imprescindible una ruptura con lo que Badiou llamó el “horizonte del ser” para abrir campo a la irrupción del acontecimiento (Castro-Gómez, 2015). La revolución prescinde de la historia, se hace contra ella, y esto conlleva un quiebre en el horizonte de inteligibilidad ofrecido actualmente por el capitalismo: en términos de Žižek es “desconectarse de la Matrix” y enfrentar “el desierto de lo Real”. Es frecuente encontrar en el esloveno referencias al cine acompañando sus argumentaciones, aprovecharemos precisamente lo que nos plantea usando analogías con la película *Matrix* de los hermanos Wachowski. De esta manera podemos entender que la primera parte de la saga nos permite apreciar cómo la realidad que experimentamos cotidianamente no es la “realidad real” sino un caso análogo al de un mundo simulado por una mega-computadora. El resultado es que vivimos en una simulación, en un artificio generado por la Matrix que controla nuestras mentes. En la conocida escena en la que Morfeo le muestra a Neo las dos píldoras se propone justamente la disyuntiva entre la realidad y la ficción: si escoge la pastilla azul habrá optado por continuar ocupando su papel de sujeto en el mundo de la Matrix; si escoge la roja, despertará de ese mundo ilusorio y podrá ver la “realidad real” que es la Matrix.

En esta primera película, según Žižek (2005a), encontramos la presentación de “la ideología en su máxima fuerza”. Pero según el filósofo, la crítica de la ideología no consiste en mostrar que hay una realidad detrás de la ilusión, “despertar” no significa que podamos acceder a la realidad detrás de la máscara y con ello a una situación post-ideológica en la contemplaríamos, finalmente, la verdad<sup>16</sup>. Esta tesis inicial sería modificada por los hermanos Wachowski en las dos siguientes películas en las que se sugiere que “el desierto de lo real” en el que Neo despierta es también una

---

<sup>16</sup> En el primer libro de Slavoj Žižek ya encontramos esta tesis: pensar que vivimos en una época donde ya no hay ideologías es la ideología por excelencia.

creación de la Matrix. Vale la pena leer a Žižek (2005a) en el pasaje en que se muestra la Matrix de modo cercano al Gran Otro lacaniano:

El filme no se equivoca al insistir en que *existe* un real detrás de la simulación de la realidad virtual –como le dice Morpheus a Neo cuando le muestra el paisaje ruinoso de Chicago: “bienvenido al desierto de lo real”-. Sin embargo, lo Real no es la “verdadera realidad” detrás de la simulación virtual, sino el *hueco* que hace a la realidad incompleta/incoherente, y la función de toda Matrix simbólica es ocultar esta incoherencia. Uno de los modos de efectuar este encubrimiento es precisamente plantear que, detrás de la realidad incompleta/incoherente que conocemos, existe *otra* realidad que no tiene un punto muerto de imposibilidad que la estructure (Žižek, 2005a, p156.).

Como la Matrix, la gran máquina capitalista resulta siempre excesiva, siempre va “más allá”, se auto-revoluciona, nunca puede terminar...está siempre “recargada”. Ahora, si nos apartamos de la visión de que la Matrix sea esa especie de Gran Otro que maneja los hilos detrás de la realidad, si también resulta ideológico entender al capitalismo como una máquina que se alimenta de nuestra energía libidinal (reduciéndonos al estatuto de simples baterías), podemos adentrarnos con más precisión en la lectura que propone Žižek: la alternativa que ofrece Morfeo a Neo no es entre la realidad y la ilusión, pues esta última está compuesta de las ficciones ideológicas que estructuran nuestra realidad, de modo que si perdiésemos esas ficciones, perderíamos la realidad misma. Por ello, necesitamos de una tercera píldora (ni azul ni roja) que nos permita entender que somos nosotros mismos quienes demandamos la ilusión fantasmática. Por eso, cínicamente, aunque sepamos que el capitalismo conlleva problemas de pobreza, hambre, inequidad y destrucción del entorno natural, preferimos no hacer nada porque si lo hiciéramos...lo pagaríamos con falta de goce.

Pero esto va aún más allá: cualquier acción que realicemos no será más que una forma de disfrazar ese cinismo. La economía libidinal humana se caracteriza por una disfuncionalidad innata y ahistórica, de tal forma que el sujeto se mueve eternamente en una dinámica psíquica gobernada por la frustración de nunca poder alcanzar el objeto de sus deseos. De esta insatisfacción interminable se alimenta, sin embargo, el sistema capitalista, gracias a su habilidad para convertir esa “falta” del sujeto en el motor positivo de la economía (Castro-Gómez, 2015). La disfuncionalidad de la economía libidinal es la condición de la funcionalidad de la economía capitalista.

¿Por qué resulta tan atractivo el ser de izquierdas para tanta gente en todo el mundo? En efecto, la gente quiere hacer “algo” para detener la destrucción del planeta, la crisis ecológica o para favorecer una distribución más justa de las riquezas. En la apreciación de Žižek, iniciativas tales como el consumo responsable, los mercados y restaurantes de comida orgánica, el *Fair Trade*, los programas de reciclaje de basuras o la participación en organizaciones como Greenpeace, Médicos sin fronteras, etc., no son auténticas intervenciones transformadoras sino que más bien aseguran la subsistencia del sistema, asegurándose de que está siempre presente la posibilidad de hacer del capitalismo un sistema más ecológico, más “humano” y más incluyente. Todo esto solo obedece a un comportamiento neurótico que lleva al sujeto a estar en permanente actividad pero, precisamente, para que nada cambie (Žižek, 2004). Recordemos que somos nosotros quienes necesitamos de la Matrix: si el capitalismo desapareciera, con él se esfumaría también el goce que proporciona el estar luchando para mitigar sus patologías.

Así que el activismo no es una auténtica política de izquierdas sino la necesidad de mantener viva la ilusión fantasmagórica que sostiene nuestro deseo. Las acciones que reclaman la necesidad de un cambio en la sociedad, oponiéndose al sexismo, al racismo, al colonialismo, a la

contaminación ambiental, etc., no son más que parásitas del capitalismo que supuestamente critican porque no lo están *negando*. La Matrix llena el vacío ontológico fundamental con el que no estamos dispuestos a confrontarnos.

Entonces debemos formular otra cuestión: ¿qué puede hacer alguien que se vea a sí mismo como un sujeto de izquierdas? Por el momento, así lo afirma el esloveno, mientras que no ocurra un *acontecimiento* que transforme, radicalmente, las coordenadas del capitalismo, lo mejor que puede hacer un activista es *nada*. Nada en absoluto. Esto es, permanecer a la expectativa, pero resistiendo la tentativa de intervenir en cualquier acción reivindicativa de la izquierda, emulando así la actitud ética de Bartleby: “preferiría no hacerlo”<sup>17</sup>. Participar en cualquier acción no sería más que fomentar la reproducción ideológica del sistema, debemos por tanto asumir una pasividad total, negándonos, por ejemplo, a reciclar la basura, a contribuir en programas de asistencia social, a comprar productos ecológicos, manifestarse en las calles, etc. La actitud ideológica debe ser la de la continencia en lugar de la rebeldía en tiempos del capitalismo global (Castro-Gómez, 2015).

La sociedad neoliberal de consumo se funda sobre el principio de que “más es mejor”, de tal modo que hoy en día estamos obligados a gozar. La posmodernidad ha normalizado la transgresión, y, es más, nos invita a ejercerla insistentemente (mediante la publicidad y los medios de comunicación), a ir “más allá” de nuestros propios límites, debiendo tener una carrera exitosa, un cuerpo bello, una fantástica vida sexual, una espiritualidad libre, es decir, ser personas más allá de lo común capaces de marcar la diferencia frente a la norma: esa es la nueva norma, lo normal es la transgresión. Frente al orden simbólico de las sociedades modernas que implementaba una serie de reglas para la contención del goce (la ética burguesa del trabajo), el que goza ya no es quien vive conforme a las normas sino quien las destruye. Es por eso que el imperativo ¡hay que

---

<sup>17</sup> Žižek está haciendo referencia al protagonista de la novela de Hermann Melville *Bartleby the Scrivener: A Story of Wall Street*.

hacer algo! se encuentra enmarcado en las coordenadas ideológicas dominantes y, en consecuencia, nada resulta más ideológico que la rebeldía. En especial se refuerza la ideología cuando se lanzan demandas que se sabe de antemano que no van a ser atendidas, la vieja consigna de 1968 “*Soyons réalistes, demandons l'impossible*” adquiere un significado cínico y hasta siniestro. Citando a Žižek:

Siendo realistas, nosotros, la izquierda académica, queremos parecer críticos y, simultáneamente, disfrutar de los privilegios que nos ofrece el sistema. Así que bombardeemos el sistema con demandas imposibles: todos sabemos que estas demandas no se cumplirán, así que podremos estar seguros de que nada cambiará realmente y podremos seguir manteniendo nuestra posición de privilegiados (Žižek, 2005b, p.53).

Lo que tenemos hoy en día son normas que nos castigan moralmente si nuestro estilo de vida nos aleja del goce: si no nos alimentamos correctamente, si tenemos impotencia sexual o depresión, si no somos productivos en el trabajo, si estamos obesos, fumamos o somos muy sedentarios o, incluso, si nuestros *hobbies* no son lo suficientemente interesantes. Žižek afirma que en el mercado actual encontramos toda una serie de productos despojados de sus propiedades malignas, tales como café sin cafeína, cerveza sin alcohol, pasteles sin grasa o Coca-Cola *light*. Es decir, se trata de gozar sin moderación, sin restricciones, pues todo este mercado de productos no afecta nuestra salud ni nuestra productividad. He aquí el principio de la perversión característico de nuestra época en la cual, bajo el dominio del capital, se incita a la transgresión constantemente. El perverso es el transgresor por excelencia, el que saca a la luz todas las fantasías secretas que todo el mundo quisiera realizar pero que el discurso público oculta. Pero justamente es por eso que

el perverso necesita de la ley, pues se define a sí mismo frente a ella<sup>18</sup>. Por una parte, recibimos acuciantes invitaciones a gozar, pero por otra se nos requiere también con urgencia que cuidemos de la salud, evitando así que el goce sea autodestructivo y podamos mantener el hedonismo dentro de ciertos límites (la restricción que necesita el perverso).

El capitalismo extiende sus límites y genera las condiciones para la universalización del goce: si alguien no goza es por su propia culpa. No es posible culpar a otros por la miseria libidinal ni tampoco hay alguien que podamos usar como chivo expiatorio por no participar en el goce infinito que ofrece el libre mercado (Castro-Gómez, 2015). Žižek piensa, sin embargo, que no es un límite externo el que dará al traste con la maquinaria capitalista (porque ésta puede convertir cualquier obstáculo exterior en una ventaja para su desarrollo), sino que será su propio límite interno, será su propia economía del exceso quien cumpla esta labor. El esloveno piensa, como buen marxista, que el capitalismo explotará desde dentro; que llegará un momento tal en que la plusvalía del goce ya no podrá ser mantenida dentro de los parámetros del beneficio capitalista y así será rebasado el último límite: la Matrix no podrá ser recargada: “Así que pienso que debemos ser fieles a la intuición marxista según la cual, lo único que es capaz de destruir el capitalismo es el capital mismo. Debe explotar desde adentro” (Žižek, 2006, p.145).

Entre tanto, será el quietismo activo el que abra algunas grietas en la Matrix, sin llenarlas con acciones positivas. Por ello, no debemos dejarnos llevar por el imperativo posmoderno que nos dice que “debemos hacer algo”, sino quedarnos quietos y aguardar a que la entropía del capitalismo favorezca la llegada del *acontecimiento*. La gente piensa que ser de izquierda consiste en apoyar el derecho de las minorías (étnicas, raciales y sexuales) a exhibir un “estilo de vida” sin ser reprimidos por ello. Pero no entienden que ese modo de vida “alternativo” que defienden es algo

---

<sup>18</sup> En el psicoanálisis lacaniano existen cuatro modos de relacionarse con el goce: psicosis, perversión, obsesión e histeria. Para Žižek la subversión no podrá venir de la mano de la perversión sino de la histeria.

que hoy en día se puede consumir sin problemas: toda una gama de ropa, comida, videos, literatura, viajes y hasta *teorías* alternativas son ofrecidos por el mercado capitalista que también produce lo cultural (Žižek, 2004). El gran problema, para el filósofo, es que de esta manera se han dejado de lado las luchas propiamente económicas dando como resultado una “culturización de la política” que deja invisible ese marco económico que posibilita las demandas de los grupos minoritarios. El resultado es que las luchas de las minorías suponen la aceptación del capitalismo como *ultima ratio* de la vida social, pues en últimas es el mercado el que permite que todas estas minorías puedan gozar de su manera de vivir y que sus luchas busquen la *inclusión* en el sistema y no su *abolición*.

Los intelectuales de izquierda han sido atrapados por la trampa que constituyen las luchas identitarias, pues no sería políticamente correcto ser de izquierdas y no apoyar causas como la equidad de género, los derechos de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, la legalización de los inmigrantes (“papeles para todos”) y el matrimonio igualitario. El problema es que estas luchas desplazan la atención que debería centrarse en la lucha de clases, es decir de los problemas económicos como la explotación laboral, y se desvía hacia cuestiones culturales como la raza, el género, la orientación sexual y la ecología. A Žižek le preocupa la transformación de la vieja *Kritische Theorie* en la nueva *Cultural Theory* pues ve en ello una señal de la despolitización de la izquierda contemporánea. Cito extensamente un argumento clave para nuestra discusión:

Normalmente los estudios culturales suponen la postura de la suspensión cognitiva característica del relativismo historicista: los teóricos del cine en estudios culturales, por ejemplo, que ya no hacen preguntas básicas como “¿cuál es la naturaleza de la percepción cinematográfica?”, simplemente tienden a reducir dichas preguntas a la reflexión historicista sobre las condiciones en que determinadas nociones aparecen como consecuencia de relaciones de poder históricamente específicas. En otras palabras, nos hallamos ante el abandono

historicista de la cuestión misma acerca del “valor-verdad” inherente a una teoría considerada: cuando un teórico típico de estudios culturales se ocupa de un edificio filosófico o psicoanalítico, el análisis se centra exclusivamente en desenterrar su “prejuicio” patriarcal, eurocéntrico, identitario y oculto, sin hacerse siquiera las preguntas ingenuas pero no por ello menos necesarias: ¿cuál es la estructura del universo?, ¿cómo funciona “realmente” la psique humana? Dichas cuestiones ni siquiera se toman seriamente en los estudios culturales (...) El problema de este procedimiento de relativismo historicista es que continúa dependiendo de un conjunto de presupuestos ontológicos y epistemológicos silenciados (no tematizados) acerca de la naturaleza de la realidad y el conocimiento humano: en general una noción proto-nietzscheana de que el conocimiento no sólo está incrustado sino también generado por un conjunto complejo de estrategias discursivas de (re) producción de poder, etcétera (Žižek, 2000, pp. 232-233).

Resaltamos la crítica al relativismo que, en la línea abierta por Nietzsche y Foucault, remite y confina todos los fenómenos a las condiciones históricas en que han emergido. Es esta la cruzada emprendida por Žižek contra la teoría del poder desarrollada por Foucault y cuya mayor objeción es que esta teoría no solo conduce al relativismo epistémico, sino que impide entender las resistencias al poder por fuera del marco definido por el poder mismo. De la misma forma, los estudios culturales no sólo renuncian a levantar las preguntas principales (en nombre de un contextualismo radical que niega los universales) sino que castran por completo la imaginación política: suspenden el acontecimiento ya que no pueden entender el surgimiento de lo radicalmente nuevo, de aquello que nada tiene que ver con lo históricamente dado. En definitiva, al recluirse en el ámbito de lo Simbólico, los estudios culturales no pueden captar la irrupción de lo Real. Y, es más, los estudios culturales, en ese gesto típico de la “ética posmoderna”, descalifican toda forma de verdad universal como un acto de violencia epistémica sobre los subalternos. Este es precisamente el gesto *conservador* que le otorga validez exclusivamente a las experiencias

particulares (solo una mujer negra puede hablar sobre lo que eso significa en una sociedad racista; solo un indígena puede describir su exclusión por otra etnia dominante), mismo gesto que rechaza Žižek porque las experiencias particulares no pueden ser universalizadas, y porque, en definitiva, a través de ellas puede justificarse cualquier cosa.

El esloveno lleva razón al afirmar que algunas expresiones de los estudios culturales son resistentes a la universalización como gesto político por excelencia pues el excesivo énfasis en las luchas particulares de los subalternos impide la articulación universal de los intereses y la creación de una voluntad política colectiva. Pero, sin embargo, no debemos dejar de lado el hecho de que si hubo algo que identificó a los estudios culturales en su origen fue la recuperación del concepto gramsciano de *hegemonía* que conlleva la articulación de intereses entre distintos grupos o, en términos de Laclau, la formación de una “cadena de equivalencias” que ejercería con una voluntad común en la lucha contra las desigualdades. El concepto de hegemonía no se opone al de la universalización que defiende Žižek (y con razón) sino que lo exige. Lo que molesta a Žižek es que el concepto de hegemonía desplace la centralidad del de clase social como lo había planteado Marx y, aún más, la propuesta de que sea el sentido común el territorio donde se libra la lucha ideológica (recordemos que para Žižek el escenario cultural es un terreno enteramente ocupado por el mercado). Las intervenciones “culturales” solo se mueven en el marco definido por el capitalismo, sistema que es perfectamente capaz de absorberlas. En consecuencia, Žižek descarta la lucha por la hegemonía en el seno de la sociedad civil y de paso comprende la hegemonía que propone Gramsci como un gesto historicista y relativista. En esto último, sostendremos, el esloveno se equivoca. Nuestra tesis será que el concepto de hegemonía, asumiendo el historicismo, no implica por ello el relativismo sino que, al contrario, apunta hacia la universalización de intereses imprescindible en la lucha política.

Frente al relativismo epistémico, la propuesta de Žižek consiste en recuperar la política de la verdad a la manera de Lenin: hoy más que nunca es necesario apostar por la universalidad y esto significa que debemos tomar partido y ser intolerantes. Se trata de evidenciar las pasiones políticas y la violencia que eso conlleva, porque la universalización de intereses no se puede conseguir de forma pacífica ni tolerante al implicar una toma de partido. Así pues, la universalidad y el partidismo no resultan ser excluyentes (como creyera Habermas) sino que se condicionan recíprocamente:

El envite de Lenin –hoy en día, en nuestra época de relativismo posmoderno, más actual que nunca- consiste en decir que la verdad universal y el partidismo, el gesto de tomar partido, no sólo no son mutuamente excluyentes, sino que se condicionan de manera recíproca: la VERDAD UNIVERSAL de una situación concreta sólo se puede articular desde una postura por completo PARTIDISTA: la verdad es, por definición, unilateral. Esto, por supuesto, va en contra de la *doxa* predominante de compromiso, de encontrar un camino intermedio entre la multitud de intereses en conflicto (Žižek, 2004, p.22).

Sin embargo, la izquierda posmoderna prefiere lo políticamente correcto y moverse dentro del campo liberal-capitalista de la “tolerancia”, habiendo olvidado la pasión que conlleva el tomar partido y el valor políticamente revolucionario de la intolerancia. Para Žižek la tolerancia opera como la categoría ideológica dominante en nuestra época. En la mayoría de las democracias occidentales, las injusticias son percibidas como problemas de “intolerancia” y ya no como problemas de índole económica que afectan al conjunto social. Esto termina por traducir las desigualdades políticas y económicas como “diferencias culturales” en una *culturización de la política*. Así, los países que han recibido millones de inmigrantes se precian de ser tolerantes porque reconocen la existencia de diferentes modos de vida que pueden convivir en una misma

sociedad. Esto no significa que sea necesario “entender” la cultura del otro, es simplemente respetarla. Pero si esto es para muchos un gran avance de la democracia, para el filósofo esloveno no es otra cosa que la consecuencia del relativismo epistémico que se volvió “sentido común” en la cultura posmoderna: su efecto devastador es que cualquier política que argumente a favor de la universalidad es desechada por...intolerante. Y esta intolerancia va unida inseparablemente a una presunción de autoritarismo. Por otra parte, la tolerancia comporta una forma nueva de discriminación racista pues genera una serie de líneas divisorias entre los ciudadanos “normales” y los “otros”. Los “otros” quedan atrapados en la celda de la identidad cultural que les corresponde por ser miembros de una determinada minoría, una especie de *apartheid* al interior de la sociedad<sup>19</sup>. *La otredad del otro* carece de un verdadero reconocimiento pues la tolerancia tan solo dice que “puedes vivir entre nosotros entre tanto mantengas tu religión, tus costumbres o tus preferencias sexuales para ti mismo” (Castro-Gómez, 2015). Se debe mantener una distancia segura con respecto del “otro”:

En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un “racismo con distancia”: “respetar” la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad “auténtica” cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores *particulares* de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado *punto vacío de universalidad*, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad (Žižek, 1998, p. 172).

---

<sup>19</sup> Cabe anotar que esta política multiculturalista es evidente en un país como Colombia, donde para que un sujeto sea reconocido oficialmente como *indígena* debe pertenecer a una etnia específica, es decir, que debe acreditar que posee una determinada identidad cultural.

Lo que no puede ser cuestionado a fondo es precisamente la sociedad liberal que “tolera” y dejar “ser lo que es” al “otro”, mientras no se mueva del lugar que le corresponde en el reparto de lo sensible (Ranciére, 2011). Žižek acierta al afirmar que dado el hecho de la multiculturalidad la sociedad liberal responde con un abordaje teórico práctico, el multiculturalismo, pero este intento por redefinir el liberalismo y hacerlo más abierto a la diversidad cultural es ideológico porque supone la superioridad de la concepción liberal del mundo: el “respeto” que otorga el multiculturalismo a las minorías tradicionalmente excluidas se supedita al requisito de que sus miembros se plieguen a las reglas de juego emanadas de la visión liberal (reglas basadas en la razón y, por ello, universales). Desde esta óptica el multiculturalismo resulta ser una versión del viejo modelo racista y asimilacionista cuyo objetivo no es otro que el de integrar a los grupos culturalmente diferentes a la cultura del grupo dominante. La diferencia es que el método es ahora “políticamente correcto”. Pero esto implica que dichos grupos renuncien a hacer de su particularidad el medio para construir una nueva universalidad. Al no pedir a los grupos dominantes que cuestionen su propia visión del mundo (autonomía del individuo, justicia culturalmente neutra, heterosexualidad normativa) se mantienen las estructuras jerárquicas que tradicionalmente ejercen su predominio.

Ahora podemos comprender la sospecha que embarga al esloveno acerca de las luchas culturales, pues en el fondo, al negar la necesidad apriorística de la lucha de clases y la determinación en última instancia de la economía sobre todas las demás formaciones sociales, son fácilmente cooptadas por la ideología liberal-capitalista.

Consideramos, sin embargo, que no es correcto interpretar las luchas en torno al género, la raza, la sexualidad o la ecología como subproductos directos del capitalismo neoliberal, pues ellas

son más bien una extensión del imaginario democrático de la *égalité*. Quien habla de democracia ha de referirse no sólo a unas libertades políticas sino también, y de forma insoslayable, a la lucha contra las desigualdades sociales. Esto quiere decir que no se debe confundir el liberalismo con la democracia, pues al hacerlo, como le sucede a Žižek, se produce un peligroso acercamiento al discurso neoconservador que afirma que la proliferación de demandas en torno a la igualdad son un grave problema para la sociedad ya que la tornan en algo ingobernable. Estas demandas de igualdad, según este último punto de vista, son “excesos de democracia”<sup>20</sup>: lo que vemos en las actuales democracias, nos avisa el discurso neoconservador, es que demandas de orden cultural como la no discriminación de las mujeres, los matrimonios entre parejas del mismo sexo y el reconocimiento de las diferencias étnicas se han convertido en demandas “excesivas” que amenazan la gobernabilidad de las sociedades. Estamos frente a sociedades permisivas, hedonistas, carentes de autoridad, donde predomina el anarquismo cultural. ¿No se parece esto a la crítica que hace Žižek de la democracia? ¿Quizá los anti-demócratas de derecha y los de izquierda llegan, avanzando en direcciones opuestas, a un mismo punto?

Ahora bien, Žižek sabe que las pretensiones de igualdad y libertad son universales en la medida en que sean encarnadas por aquellos sectores de la sociedad que “no tienen parte” en la misma. Ahí el esloveno toma una clara distancia con aquellos partidos de derechas que miran a la *égalité* como un peligro para los valores tradicionales y de aquellos sectores que rechazan la universalidad por considerar que encubre intereses particulares de orden imperial, colonial, patriarcal, occidental, etc. Lo que estamos afirmando no es que Žižek sea un neoconservador, sino que no es correcto vincular sin más el capitalismo con la democracia, pues al hacerlo se ataca el

---

<sup>20</sup> Daniel Bell y Samuel Huntington son ejemplos de dicha afirmación. Ellos creen que esos “excesos de democracia” deben ser controlados por el Estado. Para una más amplia caracterización del discurso antidemocrático neoconservador se sugiere la lectura de J. Ranciére, *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2007.

corazón mismo de las luchas democráticas: luchas que se dan justo en el momento en que el individuo se *des-identifica* frente a la posición de sujeto que le ha sido impuesta<sup>21</sup>.

Por ello, no se pueden reducir las luchas de los gays, lesbianas, bisexuales y transexuales a simples reivindicaciones de un “estilo de vida” que puede ser satisfecho por el mercado, como lo presenta Žižek, sino que ahí hay algo muy importante en juego: la negativa a continuar siendo lo que un hombre o mujer se supone que deben ser, y esto conlleva un cuestionamiento de fondo de los roles tradicionales que se asientan en el sentido común (Castro-Gómez, 2015). Las críticas de Žižek solo tienen lugar en los casos en que estas luchas tan solo se dirigen hacia el reconocimiento jurídico de su “identidad”. La posición de Žižek parte de su idea de que no es posible escapar del modo en que hemos sido moldeados como sujetos a menos que se produzca una ruptura en el orden Simbólico que estructura las relaciones de producción: si cambia la base, cambiará la superestructura. El modelo de la lucha de clases es el único adecuado para articular las luchas políticas, aunque su costo sea el de rechazar la validez de las luchas realmente existentes. Pero entonces ¿no es esta una forma de despolitización? Se minusvalora lo que la gente realmente hace en nombre de algo que no hace pero que debería hacer: ¿no es esta la figura del intelectual que “sabe” aquello que los demás “ignoran”, porque dispone de una ciencia reveladora (el psicoanálisis que desenmascara la “verdad de la ilusión”)?

Žižek comprende la lucha de clases no como un fenómeno empírico sino ontológico, y esta es una cuestión clave para nuestro análisis pues hemos de contrastarla con la ontología del poder que se deriva del análisis de Foucault. Žižek coincide con Ranciére en el diagnóstico según el cual los

---

<sup>21</sup> Una desidentificación nunca logra ser completa y radical, al menos no como parece exigirlo el heroísmo moral de Žižek. Cada uno de nosotros ocupa diferentes posiciones de sujeto, incluso a veces contradictorias entre sí. La desidentificación frente a unas de ellas y no frente a otras no implica necesariamente la aceptación del marco de posibilidades ofrecido por el capitalismo. Nadie puede desidentificarse por completo, devenir un cuerpo sin órganos. Ya lo vio Deleuze: esto significa la muerte. Los antagonismos que plantea cada desidentificación son siempre puntuales, específicos. Nunca pueden ser totales.

gobiernos neoliberales contemporáneos aceptan tácitamente que la política ha llegado a su fin<sup>22</sup>. Pero, mientras que el filósofo francés sabe que existen intervenciones que pretenden trastocar la distribución pospolítica de lo sensible, el esloveno piensa que tales intervenciones forman parte del mismo orden pospolítico que cuestionan. La consecuencia de esta postura es que no existe ningún tipo de acción democrática que pueda establecer alguna línea de fuga frente al “desierto de lo Real”, dado que la democracia está sometida en todas sus manifestaciones al orden hegemónico del capital. Lo que demanda Žižek a los sujetos que llevan a cabo esas luchas culturales, combatiendo las jerarquías de raza, sexo y orientación sexual es que se despojen de sus tradiciones, de su religión, de los signos visibles de su “otredad”, o en una palabra...de su “historia”, para asumir como propia la universalidad de la lucha de izquierdas. Aquí queremos subrayar que es esa renuncia a su propia historia lo que tanto la izquierda como la derecha blanca europea le pide a los grupos de inmigrantes que luchan en Europa por sus derechos<sup>23</sup>. El gran problema para Žižek es que no surgen, en ninguna parte del mundo, alternativas de izquierda que puedan transformar el nuevo orden capitalista, no hay ninguna lucha lo suficientemente radical.

## **2.2. Enfrentarse al capitalismo**

### **2.2.1. En espera del acto**

Para Žižek, el camino de la emancipación pasa por una ruptura radical con las coordenadas definidas por el capitalismo global, pero sin la necesidad de esperar a que se den las “condiciones objetivas” para esa ruptura, como proclamaban algunas corrientes marxistas. Recordemos que,

---

<sup>22</sup> Los debates políticos se desplazan al ámbito de la cultura y el debate de la economía se concentra en manos de expertos, convirtiéndose en objeto de un saber técnico que se sustrae a la discusión política. La política ya no es la realización de una promesa, de una utopía emancipatoria, sino que se reduce al arte de “conducir el navío”, algo de carácter puramente administrativo.

<sup>23</sup> Así lo han puesto de relieve los activistas pertenecientes al movimiento *Indigènes de la République* en Francia. Véase (<http://indigenes-republique.fr>).

para Marx, en su *Contribución a la crítica de la economía política*, el nuevo orden social no surge de la nada, sus condiciones ya deben estar potencialmente contenidas en el orden existente. Desde este punto de vista ningún orden aperece sin antes haber desplegado sus posibilidades, a la humanidad le corresponde plantearse las tareas que es capaz de resolver: estas tareas surgen cuando las condiciones materiales de la solución ya se encuentran presentes en la historia<sup>24</sup>. La dialéctica de la historia es la tensión entre lo viejo y lo nuevo, entre lo que se apaga en un orden moribundo y lo que nace de su mismo seno. Las bases serían, entonces, el parto de ideales y aspiraciones que ya han sido concebidos en el pasado pero que esperan su momento de explosión.

Para Žižek y Badiou, sin embargo, la verdadera revolución es aquella que establece una discontinuidad radical entre el presente y el pasado. Lo nuevo no se incuba en el seno de lo viejo, sino que es producto de un *acontecimiento*, o como prefiere Žižek, un *acto*. Nos encontramos con la tesis que nos presenta a la política como “el arte de lo imposible”<sup>25</sup>, lo que quiere decir que la intervención de la política no se da en el marco de las relaciones existentes, pues esto la reduciría a una simple “gestión de las cosas”. La finalidad propia de la política debe ser la destrucción del marco que determina el funcionamiento de esas cosas (Žižek, 2001), eso es, cambiar radicalmente el parámetro mismo de lo que se considera posible. El acto político no conlleva la “suspensión de la ideología” pero sí la “suspensión de la ley”, es decir, la destrucción del marco simbólico de creencias que estructuran la experiencia de las sociedades capitalistas contemporáneas. Desde el punto de vista del esloveno, la lucha contra el capitalismo debe problematizar su sostén político, la democracia liberal-parlamentaria. Por eso, en su opinión, el capitalismo no podrá ser combatido por medios democráticos.

---

<sup>24</sup> Este es el paradigma historicista presente no solo en el propio Marx, sino también en pensadores como Lukács, Benjamin, Horkheimer y Adorno.

<sup>25</sup> Idea que podemos rastrear hasta Badiou, quien en su *Teoría del sujeto* (1982) había establecido que la política no es la ciencia de lo posible, sino el arte de lo imposible.

Esa posición implica una consecuencia muy importante: la batalla contra el capitalismo debe sustraerse al horizonte de inteligibilidad que da sentido a las acciones que combaten las *patologías* del capitalismo, pues cualquier acción de este tipo, como hacer que la economía sea sostenible, la disminución de la inequidad entre clases y naciones, etc., no hacen otra cosa que maquillar al capitalismo y presentarlo con un “rostro más humano”, lo que es, en definitiva, irrelevante si lo que se quiere es un cambio verdadero. Esas acciones en realidad no son políticas, se mueven en el marco de la dominación vigente. La política no es una simple modificación de las cosas al interior del sistema vigente, sino que invoca la producción de una ruptura entre lo universal y lo particular: si el capitalismo es percibido como lo universal de nuestro tiempo (el Gran Otro), lo que se requiere es la aparición de un particular que desestabilice este universal y perturbe la fantasía que lo sostiene. El “acto político” se da cuando una demanda particular empieza a funcionar como una condensación de un rechazo global al capitalismo, es decir que la demanda en cuestión deja de ser particular y se erige como universal. La particularidad de esta demanda es a la vez universal porque “no tiene parte” en el reparto de lo universal (los beneficios del capital) y se presenta como sustituto de ese universal. Žižek sostiene al igual que Ranciére que la política consiste en un cuestionamiento radical de la repartición de lo sensible, y no tales o cuales contenidos de esa repartición. El acto político no pretende resolver de manera imperfecta una serie de problemas parciales, lo que busca es cambiar el campo mismo de lo que se puede considerar como un problema. La noción lacaniana de “acto” ejemplifica muy bien la de acto político, pues supone que la ruptura de la cadena significante permite la irrupción de algo desconocido que modifica al sujeto y lo instaura en el mundo de forma diferente (la presencia excluida de lo Real irrumpe abruptamente en el marco de lo simbólico, desestructurándolo y cambiando la forma en que es construido).

El “acto” no es una “actividad”, pues mientras que esta tiene lugar en el marco de la vida cotidiana, aquel supone una ruptura con el sentido común subyacente de la cotidianidad. No es, por tanto, una disputa de la *hegemonía* sobre el sentido común, sino que se trata de distanciarse radicalmente de él a través de un suceso impensable dentro de los parámetros de inteligibilidad de nuestra vida ordinaria. Frente a las inútiles intenciones de mejorar el capitalismo, a través del acto político de lo que se trataría es de hacerlo empeorar hasta lograr el colapso simbólico del sistema asumiendo un elevado precio: la destitución misma de los sujetos en su encuentro traumático con lo Real. El acto que necesitamos en nuestros tiempos, según Žižek, tendría que desestabilizar la fantasía ideológica del capitalismo<sup>26</sup>.

El ejemplo de Antígona usado por Žižek nos servirá para precisar la cuestión de la discusión que entabla el esloveno con Foucault. Antígona, personaje habitualmente invocado por las feministas, es mostrado como un ejemplo paradigmático de un acto anti-foucaultiano. En palabras de Žižek: “Antígona arriesga toda su existencia social al desafiar el poder socio-simbólico de la ciudad encarnado en el gobernante (Creonte) con lo cual (...) soporta una muerte simbólica, su exclusión del espacio socio-simbólico” (Žižek, 2001, p.281). Antígona hace lo que las feministas de “izquierda democrática” no son capaces de hacer: socavar la red socio-simbólica existente a través de un “acto” heroico de transgresión. En lugar de resistir, pero dentro del orden simbólico (como lo hizo Ismene), Antígona decide transgredir ese orden, aun sabiendo que eso le condenaría a muerte. Antígona lleva a cabo el acto ético por excelencia, ya que “un acto auténtico sólo se produce cuando el sujeto arriesga un gesto que ya no es recubierto por el Otro” (Žižek, 2001, p.281). La crítica de Žižek, y también de Badiou, radica en que el foucaultianismo es la teoría política según la cual, la resistencia al poder sólo puede hacerse dentro de las coordenadas

---

<sup>26</sup> De ahí su gran admiración por Lenin, quien ante la pregunta ¿qué hacer? ofrece como respuesta que se ha de hacer posible lo imposible, por ello debemos “repetir a Lenin”.

definidas por el poder mismo. El objetivo de esta revisión de la crítica ha de ser el de plantear una posible respuesta a esta objeción, pero lo haremos un poco más adelante, antes hemos de precisar algunos aspectos y el alcance de la misma.

En este momento podemos ya plantear una cuestión que está presente en el ejemplo de Antígona pero que es general en la obra de Žižek y que es la siguiente: ¿cómo es que estos casos individuales pueden ilustrar una intervención de carácter político? Existe un problema al intentar trasladar sin más el modelo individual del psicoanálisis al terreno de lo socio-político. Las categorías del psicoanálisis no fueron construidas para realizar un análisis de lo político, como señalaran Sharpe y Boucher (2010). El problema está en que el uso de la teoría psicoanalítica para el análisis social es muy problemática porque supone que las estructuras de la *psyche* y las estructuras de la *polis* funcionan de forma análoga y pueden ser diagnosticadas utilizando la misma metodología. El *passage á l'acte* del que habla Lacan se refiere a un cambio que opera en el sujeto analizado, quien a través de una especie de arrebató reconoce su impotencia y, cambiando de perspectiva, consigue que la situación que antes era un obstáculo se transforme en una posibilidad positiva de acción. Pero este “pasaje al acto” no tiene nada que ver con lo colectivo, es un encuentro absolutamente individual, y traumático, que funciona como un *shock* iluminador en medio de la realidad cotidiana. Sin embargo, Žižek insistirá en que lo social no puede tener existencia objetiva con independencia del orden simbólico que estructura la *psyche* del sujeto, de tal forma que la economía política y la economía libidinal están intrínsecamente relacionadas y la transformación de una redundante inmediatamente en la transformación de la otra.

Y hay otra pregunta que, conectando directamente con la anterior, es su prolongación: ¿puede un acto extremo, libre de toda relación con el campo de lo Simbólico, ofrecerse como un ejemplo para una transformación de la sociedad? Esta misma pregunta podemos reformularla de la

siguiente manera: ¿no es necesario que para que un acto tenga valor político (público), pueda ser comprendido por los demás? Stavrakakis (2010) señala que:

Si el acto apolítico o conservador de Antígona puede caracterizarse con tanta facilidad de radical y progresista, entonces cualquier acto puede caracterizarse de radical y progresista. Es decir, ya sea un linchamiento popular o una dictadura sangrienta, dado que en estos casos se produce una “suspensión de la ley” y así una transgresión del orden Simbólico, entonces encajan como radicales y progresistas (p.166).

Lo que intento señalar en este punto es el problema de la *mística* de la revolución, sin por ello poner en cuestión la necesidad de la misma. El problema es pues, el de tratar de convertir el *heroísmo* en paradigma de la política, cayendo con esto Žižek en lo mismo que le criticaba a Nietzsche: la magnificación del heroísmo. Siguiendo una vez más los argumentos de Stavrakakis, se comprende que esta posición del esloveno parece desmentir los límites lacanianos del sujeto, en tanto que sujeto de una falta constitutiva de su naturaleza, para dar lugar a una súbita esperanza dirigida hacia la positividad de los actos radicales, de actos heroicos generados casi de la nada: el filósofo griego tiene de nuevo razón al señalar cómo Žižek reduce la política a la dimensión del milagro, y es que solamente un acontecimiento milagroso lograría que ese sujeto tan negativamente caracterizado por la ontología žižekiana, fuera capaz de operar una “transustanciación inmediata de lo negativo a lo positivo sin mecanismo mediador alguno” (Stavrakakis, 2010, p.145). Debemos lanzar un par de preguntas: ¿no representa acaso la teoría žižekiana de la revolución una contradicción con los presupuestos antimetafísicos de Lacan?, ¿no es una recaída en el mesianismo?

La crítica de Žižek resulta correcta cuando argumenta que el vacío no puede ser agotado por ninguna representación, ni subsumido por ninguna historia particular. Aquí es donde su crítica al

historicismo posmoderno apunta bien, en la medida en que éste quiere hacer de la historia óptica el escenario único del despliegue de la experiencia. Con ello ignora la dimensión de las condiciones ontológicas de la experiencia que Žižek remite a la falla constitutiva del sujeto. Pero, ¿qué pasaría si esas condiciones se remitieran no al sujeto, sino a las relaciones de fuerza que lo hacen posible? No hacemos alusión a las relaciones de poder (ópticas), sino al agonismo constitutivo de la experiencia (ontológico) que en Nietzsche es la “voluntad de poder”. Nuestra tesis implica que este movimiento podría ayudar a desdramatizar el problema de la incompletud ontológica evitando sus consecuencias mesiánicas y heroicas.

Es cierto que los actos radicales pueden llegar a ser imprescindibles en algún momento como herramientas que sacuden la dominación, pero no por ello deben ser entendidos como la quintaesencia de la política a la manera de Žižek. Quemar edificios gubernamentales, destruir automóviles o saquear comercios no constituyen por sí mismos actos emancipatorios porque no siempre son la expresión de un poder constituyente. Pero esta creencia en los actos radicales como forma privilegiada de trascender el orden político vigente es también una de las marcas del pensamiento de Alan Badiou. El francés también comprenderá que la transformación del sistema inicia con una ruptura en el horizonte ontológico en el que se organiza nuestra vida, es decir, una ruptura en el orden del ser:

Para mí, un acontecimiento es algo que hace aparecer cierta posibilidad que era invisible o incluso impensable. Un acontecimiento no es por sí mismo creación de una realidad; es creación de una posibilidad, abre una posibilidad. Nos muestra que hay una posibilidad que se ignoraba (...) El acontecimiento crea una posibilidad, pero luego hace falta un trabajo, colectivo en el plano de la política, individual en el caso de la creación artística, para que esa posibilidad se haga real (...) Un acontecimiento político es algo que hace surgir una posibilidad que escapa al control de los posibles ejercido por el poder dominante (...) El acontecimiento va a

transformar en una posibilidad aquello que fue declarado imposible. Lo posible va a serle arrancado a lo imposible (Badiou y Tarby, 2013, pp. 21-23).

Una característica que debemos subrayar en la concepción del acontecimiento del filósofo francés es que este es imprevisible y se produce, precisamente allí, donde su posibilidad no existía con anterioridad<sup>27</sup>. El acontecimiento es una interrupción, es una ruptura con la facticidad del mundo y no el despliegue de potencialidades ya contenidas en él (Castro-Gómez, 2015). El acontecimiento es algo momentáneo, efímero, una especie de “flash” que no está destinado a durar mucho tiempo pero que se puede extender en sus efectos. El acontecimiento es lo evanescente, algo que solo existe en su propio eclipse, en su propio desvanecimiento. Tan pronto como aparece, ha desaparecido. Pero en ese desaparecer, el acontecimiento supone una desorganización radical del mundo, algo así como una locura colectiva que desestructura el orden que conocíamos y por lo que el mundo, después del acontecimiento, ya no será el mismo que era pues ha emergido una verdad que nada tiene que ver con la situación anterior.

Vale la pena formular la pregunta por el sujeto: ¿quién es el sujeto de la revolución que Badiou llama “acontecimiento”? En la respuesta el francés coincide con Žižek afirmando que un acontecimiento no es producto de un sujeto revolucionario, al contrario, es él quien produce a los sujetos revolucionarios. La razón se adivina con facilidad: si los sujetos revolucionarios formaran parte de una situación previa al acontecimiento, entonces no serían revolucionarios pues estarían subsumidos a las mismas reglas que son perturbadas por el acontecimiento. El acontecimiento aparece *ex nihilo*, no se puede explicar en términos de causa y efecto, nadie puede ponerlo en marcha, pero su aparición produce individuos y colectivos que son subjetivados en la verdad

---

<sup>27</sup> Badiou toma claramente distancias con respecto de la tesis marxista que nos dice que el cambio radical está ya preparado en la historia, contenido en ella, esperando el momento propicio para su irrupción política (la “toma de conciencia” del proletariado como sujeto de la revolución).

revelada y se acogen a las posibilidades que abre. Estos sujetos muestran, tan solo retrospectivamente cómo fue posible lo imposible. El acto žižekiano, al igual que el acontecimiento de Badiou, produce retrospectivamente sus propias condiciones de posibilidad. En este sentido, la Revolución de Octubre fue catalogada como tal por aquellos que, como Lenin, decidieron permanecer fieles al acontecimiento. Hoy día, en cambio, la fidelidad a ese acontecimiento en particular se ha perdido y por eso muchos intelectuales abdicaron del comunismo, pues han perdido la “fe” y traicionado el acontecimiento-verdad (Žižek, 2001, p.140).

El ejemplo clásico del esloveno es el terror de la Revolución francesa. Los acontecimientos históricos en la Francia de finales del siglo XVIII solo fueron valorados como la “Revolución francesa” por quienes, como Robespierre, permanecieron fieles a lo que allí se produjo y estuvieron dispuestos a sacar todas sus consecuencias. Ellos construyeron retrospectivamente, las “causas” de la revolución, pues “creyeron” que ahí se dio una ruptura con el antiguo régimen y que ya no es posible volver atrás. Una mirada neutral no verá nunca la Revolución francesa, leerá las cosas de modo lineal, para ella no aparecerá nunca la “verdad” que se abre con el acontecimiento. Se entiende entonces que el acceso a la verdad abierta por el acontecimiento es una cuestión de fe, de observación comprometida. Dicho esto, resulta natural el formular una cuestión más: ¿cómo sabemos cuál acontecimiento es “verdadero”? O, lo podemos decir de otra manera: ¿por qué, por ejemplo, el surgimiento del Nacional-Socialismo en Alemania no puede considerarse como un acontecimiento-verdad?

La aparición del Nacional-Socialismo parecería cumplir con los requisitos del acontecimiento, con sus exigencias formales: fue algo inesperado (por cuanto surge en la República de Weimar que había abrazado la democracia), cambia radicalmente las coordenadas de lo que era posible (¿quién iba a pensar que los campos de concentración eran posibles en medio de un pueblo de

“Dichter und Denker”?), modifica completamente la subjetividad de quienes creyeron en él, etc. ¿En dónde ponemos la diferencia con la Revolución de Octubre (que desembocó en los Gulags y el estalinismo) que sí es un acontecimiento-verdad? La respuesta de Žižek no parece muy satisfactoria: mientras que la Revolución de Octubre rompe con el horizonte capitalista, el Nacional-Socialismo no lo hace. Si decimos que esta respuesta no es muy convincente es porque, siguiendo esta lógica, no existiría ningún acontecimiento, puesto que la Revolución francesa o la Revolución mexicana no rompieron con el horizonte capitalista (se podría más bien decir que lo hicieron posible) y las revoluciones socialistas de Europa del Este funcionaron más bien como una gestión estatal y burocratizada del capitalismo. Diera la sensación de que Badiou y Žižek juegan con los dados cargados, de tal manera que las condiciones formales del acontecimiento solo se hacen valer si el acontecimiento tiene unos contenidos anti-capitalistas, es decir, que los acontecimientos son verdaderos cuando desencadenan la lucha de clases y son falsos (o, sencillamente no lo son) cuando, como en el Mayo del 68, lo único que desencadenan son “luchas culturales”.

Esta concepción del cambio nos enfrenta a un problema importante: si un conjunto de intervenciones políticas es capaz de transformar hegemoníamente el horizonte de lo que era posible en términos de identificaciones tradicionales de raza, género y orientación sexual, Badiou y Žižek no verían allí ningún acontecimiento si con ello no se ve alterado el capitalismo. Un fundamentalismo economicista no permite dar valor a los micro-acontecimientos que ocurren en el escenario de la sociedad civil, que es el terreno de batalla por el sentido común de las sociedades. Y debemos reafirmar una idea que será desarrollada con más detenimiento: es en el sentido común, en las batallas por esa hegemonía –de nuevo el concepto de Gramsci- al interior de la sociedad,

donde se debate la posibilidad de una transformación profunda del sistema, incluyendo el nivel económico.

Hannah Arendt nos puede ayudar a comprender el núcleo del problema que estamos revisando. Para ella, lo que define las revoluciones modernas es su carácter instituyente, es decir, su capacidad para producir algo nuevo. La *potentia* o poder constituyente es precisamente la acción de “suspender” un estado de cosas existente y fundar la posibilidad de algo nuevo. Lo nuevo, no implica solamente el haber destruido un orden preexistente, sino en la capacidad de rearticular una forma de ser distinta. La novedad no radica simplemente en destruir la dominación anterior, debe llevar añadida la producción de un nuevo sentido común en la sociedad: aquí se juega la acción instituyente. La atención de Žižek parece decantarse por la desarticulación en detrimento de la rearticulación, su mirada se concentra en la espectacularidad de las revoluciones políticas, en el furioso levantamiento de los pueblos y sus reclamos a través de la violencia, queriendo decirnos que es este el terreno donde se expresa la dimensión instituyente de la política. Por el contrario, Arendt sabe que la revolución conlleva la formación de una nueva constitución ética y política de la sociedad porque la sola destrucción del orden previo no alcanza para hablar de revolución política. Lo que Žižek olvida en su insistencia lacaniana en el *Pasaage á l’acte* es la dimensión creativa del poder constituyente.

El énfasis que hace Žižek en el momento negativo de las revoluciones, idealiza el acto de la libertad. El acto aparece como una decisión aparentemente loca, que no tiene causa alguna, que interrumpe el encadenamiento de la sucesión temporal y consigue que algo inesperado emerja de la nada. Así, el acto es una expresión de libertad absoluta dado que no puede ser explicado como la consecuencia de otra cosa. En su intención de criticar el historicismo posmoderno, el filósofo esloveno termina postulando que la libertad viene de la nada para establecer una división

inconmensurable entre presente y pasado. Algo cierto y muy importante hemos de subrayar en el pensamiento de Žižek: la libertad sólo es posible gracias al carácter incompleto de la sociedad, pero otra cosa muy distinta es afirmar que la libertad se da en el vacío absoluto, con total independencia de las relaciones históricas de poder (que pueden desencadenar las revoluciones)<sup>28</sup>.

En definitiva, Žižek hace una interpretación del acontecimiento de Badiou desde la perspectiva del milagro:

La doctrina fundamental de la política posmoderna es que no hay ningún acontecimiento, que “nada ocurre realmente”, que el acontecimiento-verdad es un cortocircuito pasajero, ilusorio, una identificación falsa que será dispersada un poco antes o después por la reafirmación de la diferencia (...) Contra este escepticismo estructural está perfectamente justificado que Badiou insista en que *los milagros ocurren* (Žižek, 2001, p. 145).

No creemos que Badiou estuviese de acuerdo con esta lectura de su “acontecimiento”, pero deseamos resaltar que lo que sí es común a ambos filósofos es que la historia es una variable de la que se debe prescindir a la hora de conceptualizar la política<sup>29</sup>. Hacer que lo imposible sea posible, significa interrumpir abruptamente el flujo de la historia, sin importar el significado que ella pueda tener para los sujetos empíricos involucrados en luchas emancipatorias ni la forma en que se relacionan con el pasado. En nombre de un purismo vanguardista acerca de lo “nuevo” y en contra

---

<sup>28</sup> Refiriéndose a Schelling, Žižek dice que es gracias a una decisión libre que la eternidad irrumpe en la historia y hace posible la experiencia de la temporalidad. “La crítica que hay que hacer al historicismo es que no logra incluir una referencia a ningún momento traumático de la eternidad que se sostenga temporalmente a sí mismo” (Žižek, 2012, p. 126).

<sup>29</sup> Para el caso de Badiou, en su *Teoría del sujeto* (1981), podemos encontrar la afirmación de que “la Historia no existe”, significando ello que no existen garantías históricas para la política. Pero más allá de esta razonable cuestión, la afirmación también dice que la verdad política es independiente de la historia. Así, la política, a diferencia de la policía, no se relaciona con el nivel de los hechos empíricos, sino que debe sustraerse a ellos. La política no es del orden del Ser sino del Acontecimiento, y esto significa que debe dejar de lado los hechos de la historia. Debe ser ahistórica.

del “escéptico posmoderno”, ambos filósofos defienden una política de sustracción radical que niega la multiplicidad de las experiencias históricas (Castro-Gómez, 2015).

Nuevas preguntas deben ser formuladas: ¿cómo es posible una revolución que funciona sin historia?, ¿es una revolución que se asienta en el milagro?, y ¿es concebible una revolución sin sujetos políticos? Si el actuar de la política debe sustraerse al orden del poder y de la historia, lo que encontramos es el retorno del purismo político en nombre de lo que Santiago Castro-Gómez ha tematizado como unas “revoluciones sin sujeto”. La forma de hacer una revolución de este calibre está dada por la violencia, no debemos albergar ilusiones: no se puede cambiar un horizonte ontológico de manera pacífica, es decir, bajo las reglas de la tolerancia proclamadas por el multiculturalismo liberal. Žižek piensa que nada bueno puede ser hecho en el mundo sin que medie un acto de violencia, sin atreverse a establecer algo, a trazar una línea de separación. Es en este acto que se define precisamente la libertad: la auténtica liberación tendrá que ser entonces un gesto de violencia. La izquierda actual olvida esto y es un problema grave, pues –afirma Žižek - con esta izquierda que pide a gritos que le demos un lugar a la paz ¿quién necesita la derecha? La revolución precisa romper con todas las reglas democráticas, por ser ellas las que limitan las acciones posibles y prescriben las que no. Así las cosas, queda claro que hay que destruir esas reglas para hacer posible lo imposible y hoy esto implica la apasionada destrucción del orden anterior: la política como el arte de la destrucción creadora.

Retomando las ideas de Walter Benjamin expuestas en su ensayo *Zur Kritik der Gewalt*, Žižek sustenta que hay dos clases de actos violentos de carácter político: aquellos que se mueven en el horizonte de lo posible, en el de la ley, como por ejemplo es la violencia engendrada por el enfrentamiento de activistas LGTBI o feministas con la policía. Este es el tipo de violencia que, sin importar cuán justificadas esté sus demandas, solo genera una violencia que se queda encerrada

en el marco de posibilidades ya definido por la ley y que, al permanecer en dicho horizonte de posibilidades, su efecto no es otro que el de fortalecer la injusticia de la que ha salido esa ley. Creyendo combatir la injusticia, la violencia mítica no hace más que perpetuar el orden del Ser que la legitima. Otra cosa es la violencia divina, porque ella es “acontecimental” al poner entre paréntesis el orden del Ser y perturbarlo. La violencia divina implica una suspensión de la ley para poder combatir la injusticia estructural fundando un nuevo orden redentor. Y como la violencia divina es de carácter mesiánico, no puede entenderse en el marco de lo representable, sino que necesita suspender la representación, es decir, la violencia divina es milagrosa y solo tiene sentido para aquel que cree en los milagros (Žižek, 2008, p. 200)<sup>30</sup>.

Cualquier acto que se cometa como producto de la violencia divina es un acto justo:

La violencia divina debería ser concebida como divina en el preciso sentido del viejo dicho latino *vox populi, vox dei*: no en el sentido perverso de “estamos haciendo esto como instrumentos de la voluntad del pueblo”, sino como la heroica y solitaria asunción de una decisión soberana. Es la decisión de matar, de arriesgar o perder la propia vida, hecha en soledad absoluta, sin el recubrimiento del Gran Otro. Si es (una decisión) extra-moral, no es “inmoral” pues no le da a su gente licencia para matar con algún tipo de inocencia angelical. Cuando aquellos que están afuera del campo social estructurado golpean “ciegamente”, demandando una inmediata justicia/venganza, esto es violencia divina. Recuerden, una o dos décadas atrás, el pánico que se generó en Rio de Janeiro cuando multitudes descendieron de las favelas hacia las partes más ricas de la ciudad y empezaron a saquear y quemar los supermercados. Esta era una violencia divina. Ellas eran como las langostas bíblicas, el castigo divino por los pecados de los hombres. La violencia divina

---

<sup>30</sup> La violencia divina nada tiene que ver con la “justicia divina” invocada, por ejemplo, por los terroristas del atentado de las torres gemelas. Tampoco debe entenderse como un “castigo divino”, siguiendo nuestro ejemplo, enviado a los estadounidenses por su hedonismo, como lo interpretaron sectores ultraconservadores. Dios no tiene nada que ver con la violencia divina, esta es un “acto” que destruye una ley que sanciona el triunfo del dominador sobre el dominado. Dado que no es necesario solo apelar la ley fundadora de la injusticia, lo que resulta es que se debe “suspender” esa ley para restablecer la justicia. El acto supremo de justicia no remita a la voz de Dios sino a la del pueblo.

golpea desde ninguna parte, es un medio sin fin, como Robespierre lo dijo en el discurso que exigía la ejecución de Luis XVI” (Žižek, 2008, p.202).

Žižek identifica al “pueblo” con las turbas enardecidas de Rio de Janeiro o de Caracas, con los excluidos, con el *Lumpenproletariat*, argumentando que solo estos sujetos, a través de actos de violencia, pueden romper con el orden Simbólico del capitalismo para que irrumpa lo real. El esloveno piensa que la radicalización de los antagonismos de clase se plasma hoy en día en el enfrentamiento entre el Estado y los habitantes de las favelas, como ejemplo del enfrentamiento entre Estado y, en general, el *lumpenproletariat*. Estos son el universal concreto que muestra la falsa universalidad del liberalismo. Para él, el *lumpenproletariat* (y no la clase trabajadora como en Marx) es la clase universal del siglo XXI, la clase revolucionaria de nuestro tiempo, justo porque no se trata de una clase económica sino porque son los excluidos de la economía. Son aquellos que no sirven económicamente para nada, como el *homo sacer* de Agamben o de las “vidas desperdiciadas” de Bauman<sup>31</sup>. Sin embargo, una revisión más atenta de tales actos nos mostraría que no pueden ser encasillados como “violencia divina” y tampoco, ni siquiera, como “violencia mítica”, pues lo único que lograron fue recrudecer la violencia estatal sobre los sectores más deprimidos de la población. El problema es que no fueron actos instituyentes porque no desencadenaron un cambio en el sentido común de la sociedad civil. Por lo tanto, el análisis de Žižek se queda algo cojo, pues quemar autos, bancos, edificios, supermercados o cualquier otro símbolo del poder capitalista, no significa en sí mismo nada en términos políticos. Ninguno de los “actos” que Žižek nos propone como políticamente significativos (los disturbios en las favelas de

---

<sup>31</sup> Empíricamente no es tan fácil hacer una generalización ya que se ha mostrado que un gran número de habitantes de las favelas están integrados a la economía como trabajadores inmigrantes, sobre todo en los países asiáticos. Aunque invisibles, estos trabajadores provenientes de los grandes *slums* no están “afuera” del capitalismo, sino que, más bien, son esenciales a la economía de mercado.

Río, las quemadas de autos en París, las revueltas de 2011 en Londres, etc.) supusieron una ruptura con la “fantasía ideológica” del capitalismo, pues antes que impugnar el capitalismo junto a las relaciones de clase que lo sostiene, los amotinados estaban reclamando su inclusión en la estructura de consumo: no podemos olvidar que muchos de los participantes (por ejemplo en los de Londres y París) eran trabajadores inmigrantes que buscaban integrarse en la economía, por ello las protestas no iban dirigidas contra el capitalismo sino contra sus efectos de exclusión.

Para subrayar un punto clave en nuestro análisis de Žižek tenemos un ejemplo más claro: la posición de Žižek ante los hechos violentos del llamado “Caracazo” de 1989. Lo que resulta curioso es que el esloveno destaque los hechos violentos correspondientes a aquel suceso y no haga ningún énfasis en los posteriores procesos de *construcción de hegemonía* que condujeron a Hugo Chávez a la presidencia de Venezuela. Este desplazamiento sintomático representa la desconfianza de Žižek frente a la tesis gramsciana de que la política se juega más en el proceso instituyente de construcción de un sentido común que en el momento puramente negativo de la destrucción del orden anterior. El hecho de que Chávez fuese elegido en 1999 de forma democrática y gracias a una coalición de fuerzas heterogénea, no encaja muy bien con la teoría žižekiana de la revolución (otra cosa sería si el intento de golpe de Estado de 1992 hubiese tenido éxito, tal vez así se pudiese presentar que el “terror jacobino” es la clave para entender los cambios revolucionarios en la sociedad).

Así que, no parece quedarnos otra que esperar la llegada, desde fuera del orden existente, del milagro, del acontecimiento. Durante esta espera piadosa, el militante de izquierda debe mantenerse puro y evitar contaminarse con acciones que busquen transformar –desde dentro- el horizonte del Ser. Pero, negarse a actuar cuando se abre la oportunidad estratégica para hacerlo ¿no es un signo de apatía política? El purismo político parece conducir inevitablemente a la

inacción, y este es el alto precio a pagar por el esloveno en su fidelidad al psicoanálisis políticamente conservador –al menos desde esta lectura- de Lacan.

Podemos decir, siguiendo los argumentos de Žižek, que hay dos tipos de política de izquierdas: una previa, de *sustracción pasiva*, en la que el militante dice “no” a cualquier acción transformadora con el fin de generar interrupciones en los circuitos del sistema; y otra posterior, de *sustracción activa*, en la que el militante coloca toda su fe<sup>32</sup> en el acontecimiento milagroso y participa en la comunidad de creyentes. Es en esta última donde surge el momento de la *potestas*, de la instauración de un poder constituyente.

### 2.2.2. Esperar el milagro o construir hegemonía

En esta sección vamos a retomar dos motivos centrales de la filosofía política de Žižek, la ontología de la incompletud y la dimensión universal de la política, para reformularlos desde una distinta ontología que no recurra a la figura de un sujeto trascendental y que haga del poder una condición irrenunciable de la experiencia. Se argumentará de esta manera una alternativa frente a la pasiva espera del acontecimiento-milagro, basándonos en una ontología del poder de inspiración foucaultiana, que evite la fatídica consecuencia de la teoría žižekiana: la postulación de una revolución asentada sobre la pasividad (inacción) de los sujetos.

Recordemos sucintamente la crítica que Žižek dirige a Foucault y que hemos mencionado más arriba: el mayor problema que tiene la filosofía del francés es su incapacidad para pensar las resistencias más allá del marco del poder. Si las resistencias solo pueden ser pensadas como un efecto de las propias relaciones de poder que pretenden combatir, entonces no es posible escapar

---

<sup>32</sup> Todo este lenguaje religioso no es casualidad. Tanto Žižek como Badiou piensan que las revoluciones verdaderas son aquellas que siguen el ejemplo del cristianismo, al que ambos filósofos, a pesar de su ateísmo declarado, recurren como paradigma del acontecimiento-verdad o del acto político en su esencia.

a ellas y el poder se erige como un trascendental inmune a toda revolución. El gran problema que Foucault nunca supo resolver fue precisamente el de la continuidad entre el poder y la resistencia.

Y sí, en efecto, Foucault postulaba que la lucha contra las relaciones de poder eran algo inmanente a ellas mismas, por lo tanto, su enfoque no ofrece campo alguno para pensar la irrupción de algún elemento que, sin pertenecer a la lógica del poder, sea capaz de perturbar dicha lógica (Castro-Gómez, 2015). Si lo traducimos a los términos žižekianos, podemos decir que en la teoría acerca del poder de Foucault no hay lugar para pensar lo Real como elemento reprimido por el poder y que “irrumpe” para desestabilizarlo. No es casualidad, afirma Žižek, que, en *La voluntad de saber*, Foucault haya descartado la hipótesis de la represión.

Más allá de la crítica a Foucault, lo que pretende Žižek es precisamente el haber resuelto el problema que señala (continuidad de poder y resistencia) recurriendo a la figura negada por el filósofo francés: el sujeto trascendental. Si Foucault reduce la subjetividad a la subjetivación, Žižek se opone afirmando que el sujeto no se agota en las posiciones de sujeto (las distintas sujeciones), y que en consecuencia trasciende los procesos históricos de subjetivación sin reducirse a ninguno de ellos. Esto no quiere decir que el esloveno esté hablando del sujeto soberano y transparente que algunos (erróneamente, según nuestro filósofo) atribuyen a Descartes. Se trata de un sujeto constitutivamente, ontológicamente, dividido, ya lo sabemos: atravesado por el antagonismo, como bien lo vio Hegel. Y aquí está la clave, pues es el *Spaltung* original del sujeto lo que elude las operaciones del poder y es capaz de trastocarlas. Si Foucault jamás entendió esto, es porque veía al sujeto como un producto de las disciplinas y las tecnologías biopolíticas; y más grave aún es que en su ceguera no consideró la existencia de un antagonismo fundamental que no se reduce a las relaciones de poder y que opera como una falla que escapa por completo al dominio del poder y puede subvertirlo. No comprender la función ontológica del antagonismo, elimina la posibilidad

de la revolución y abre las puertas de la aceptación acrítica del capitalismo como *ultima ratio* de la vida contemporánea.

Pero, las preguntas ahora necesarias son: ¿puede decirse que Foucault reduce el poder a las relaciones sociales de poder, como afirma Žižek?, ¿no hay lugar en la filosofía foucaultiana para entender el poder como antagonismo fundamental?, y ¿carece la teoría de Foucault de una dimensión ontológica y se limita a ser una mera “teoría del discurso”? Trataremos de responder a estas cuestiones mostrando que sí hay una ontología del poder en Foucault y que la misma es tomada directamente de Nietzsche; que sobre las bases de esa ontología no es necesario el recurso a un sujeto trascendental para conceptualizar la dimensión ontológica del antagonismo; y que es necesario, sin embargo, ir más allá de Foucault para dar cuenta de la dimensión política del antagonismo.

En la primera clase del curso de 1971 sobre la *Voluntad de Saber*, Foucault argumenta que la verdad del conocimiento se funda sobre algo que no pertenece al nivel de la producción social de la verdad (el *Orden del discurso*), sino a un nivel ontológicamente distinto. El filósofo recurre al inicio del libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles donde se afirma que todos los hombres tienen por naturaleza el deseo de conocer y que el placer de las sensaciones, al margen de su utilidad, es una prueba evidente de esta naturalidad. En la lectura que de Aristóteles hace Foucault, lo que el filósofo griego está diciendo es que el conocimiento está presente desde el comienzo (*Ursprung*), de tal modo que la voluntad es ya, en su raíz ontológica, del orden del conocimiento. Lo que pretende Foucault, y lo que estaría presente en su *Historia de la locura en la época clásica* (1961), *El nacimiento de la clínica* (1963) y *Las palabras y las cosas* (1966), es desmarcarse de esa concepción aristotélica. Así lo dice en su primera clase del curso 1970/71:

- a. Se trata de mostrar que, en la raíz del conocimiento, en el momento histórico de su inscripción, hay un deseo (léase: voluntad) y que ese deseo no tiene parentesco con el conocimiento. Ni parentesco en el plano de los fines, ni parentesco de origen o de naturaleza. Nada de parentesco de origen puesto que, si se quiere, conocer es vivir y porque nos mueve la tendencia a desplazar, execrar. Nada de pertenencia en el plano de los fines, porque conocemos para dominar, para imponernos, no para conocer.
- b. Se trata asimismo de mostrar que, a lo largo del conocimiento en su historia, su desarrollo no está guiado por la necesidad interna de lo que es conocido, no por la génesis ideal de las formas del conocimiento, sino por una regla de la voluntad.
- c. Se trata por último de mostrar que detrás del acto mismo de conocimiento, detrás del sujeto que conoce bajo la forma de conciencia, se despliega la lucha de los instintos, de los yoes parciales, de las violencias y de los deseos. Por supuesto, todo esto se encuentra, y en abundancia, en los textos de Nietzsche (Foucault, 2012c, p. 42).

Se hace necesario invertir el modelo de Aristóteles, pues si aquel otorgaba prioridad ontológica al conocimiento sobre la voluntad, de lo que se trata, según Foucault, es de mostrar que la voluntad goza de anterioridad genética y ontológica con respecto al conocimiento. Así planteado, lo que Aristóteles denomina como el “deseo de conocer” no estaría anclado en la naturaleza humana y el conocimiento mismo (en particular el científico), no se despliega siguiendo una lógica interna a sus propias problematizaciones históricas. Existe algo que no es del orden de la verdad o de la historia que sobredetermina las reglas que rigen la producción histórica de esa verdad. Ese “otro” de la verdad, como lo formulara Nietzsche, es el combate incesante de las fuerzas, el agonismo general que subyace a todos los conflictos sociales: *la voluntad de poder*. Lo que en los trabajos anteriores del filósofo francés se situaba como lo “previo” del conocimiento, como el *Savoir* no

verdadero sobre el que se emplaza la verdad, se erige ahora como un campo de fuerzas que es propiamente ontológico: sin parentesco de origen ni fines con el dominio óptico del conocimiento.

El proyecto de Foucault que aquí estamos estudiando, es el anunciado en sus *Lecciones sobre la voluntad de saber* en 1970/71 y que culminará con la publicación del libro del mismo nombre en 1976. Este trabajo toma como referencia la ontología nietzscheana del poder que podemos encontrar en sus textos de la década de 1880. La tesis que proponemos es que esa ontología del poder contiene una noción de antagonismo muy diferente a la de Žižek, y que puede servirnos para pensar la política de una forma alternativa a la del filósofo esloveno. Para ello hemos de realizar una mirada a las características de la ontología nietzscheana, con el objetivo de retomar posteriormente a Foucault frente a Žižek.

La teoría de Nietzsche de la voluntad de poder se encuentra ya esbozada en sus escritos de juventud, donde caracterizaba a los griegos como hombres “agonales” que hacían de la lucha permanente un ideal de vida. Este ideal se puede apreciar, por ejemplo, en la institución del ostracismo, mediante la cual quien demostrase una superioridad absoluta sobre los otros era expulsado de la ciudad para mantener el espíritu de la competencia que alimentaba la vitalidad de la *polis*:

Si se quiere contemplar este sentimiento sin rebozo, en sus manifestaciones ingenuas, el sentimiento de que la rivalidad es necesaria para la pervivencia de la salud del Estado, piénsese en el prístino sentido del *ostracismo*, tal como lo expresan, por ejemplo, los efesios con motivo del destierro de Hermodoro: “De entre nosotros que ninguno sea el mejor; pero si hay alguno así, que lo sea en otra parte y entre otros”. Y ¿por qué ninguno ha de ser el mejor? Porque con ello se agotaría la rivalidad y estaría en peligro el eterno fundamento de la vida del Estado helénico (...) El prístino sentido de esta singular institución no estriba, empero, en actuar de válvula de escape, sino en servir de estimulante: al único que descuella,

se le aparta, para que de nuevo despierte el *juego antagónico de las fuerzas*” (Nietzsche, 2010, p. 46).

El impulso agonal, la voluntad de lucha y disputa, hacen posible afirmar el carácter trágico de la existencia sin caer en el pesimismo. Si se acepta que el conflicto, el sufrimiento y la tragedia son parte inmanente de la vida, entonces es posible convertir al *agon* en un juego que alimenta la política. Juego que concentra la atención de Nietzsche en sus anotaciones finales de 1880. En el fragmento 9 de 1887 escribe que “la voluntad de poder solo puede exteriorizarse ante las resistencias, busca lo que resiste” (Sánchez, 2008, p.282), y en el 14 de 1888 agrega que “es esencialmente un mundo de relaciones”, pues “su ser es diferente en cada punto: ejerce presión sobre todo punto, cada punto le ofrece resistencia” (Sánchez, 2008, p.541). También en el fragmento 9 de 1887 habla de que “todo acontecer, todo movimiento, todo devenir como una fijación de relaciones de grado y de fuerza, como una lucha” (Sánchez, 2008, p. 261). Apreciamos que la voluntad de poder es un concepto relacional, hace referencia a un juego de antagonismos en el que las fuerzas ponen a prueba su capacidad de vencer la resistencia que otras fuerzas le oponen, de tal manera que –como bien lo comprendió Deleuze en su lectura de Nietzsche- el ser de la fuerza es el plural, “sería completamente absurdo pensar en la fuerza en singular” (Deleuze, 1986, p.14). El antagonismo pues, del que habla el pensador alemán, es pluralista y múltiple, en él las fuerzas nunca son las mismas y no nos remite a una instancia fundamental, pues no hay una única voluntad de la cual emanen todos los antagonismos, sino una multiplicidad de voluntades enfrentadas.

Este carácter agonístico de la voluntad no se agota en las relaciones políticas y sociales de poder entre humanos. La voluntad de poder no es tan solo una característica particular de la cultura griega, sino que es la dinámica de la vida misma, así lo manifiesta en el fragmento 9 de 1887: “La vida misma no es un medio para algo; es la expresión de formas de crecimiento y poder” (Sánchez,

2008, p.238). La dinámica de todos los entes, afirma Nietzsche, no es la autoconservación de la vida sino la expansión de las fuerzas, el despliegue del propio poder, podemos leerlo así en el fragmento 14 de 1888 donde dice que la voluntad de poder es “la voluntad de acumular fuerza como específico para el fenómeno de la vida, para la nutrición, la reproducción, la herencia, para la sociedad, el estado, las costumbres, la autoridad” (Sánchez, 2008, p.535). Esto quiere decir que todas las formas de vida, desde las más simples hasta las más complejas (incluyendo, claro está, la humana) están atravesadas por esa voluntad de obtener un *plus* de fuerza incrementando la sensación del propio poder. Pero esto último solo puede lograrse venciendo una resistencia y apropiándose de la fuerza que se le opone (Castro-Gómez, 2015). El antagonismo radica en que cada una de las fuerzas que participan del conflicto, quiere apropiarse de la fuerza oponente para integrarla a su propia fuerza. Así está plasmado en el fragmento 9 de 1887: “La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, un configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder atacante y lo ha acrecentado” (Sánchez, 2008, p.282).

La victoria de una fuerza (o un conjunto de fuerzas) sobre otra no con lleva una dinámica de dominación arbitraria, como lo entendiésemos Habermas. Dicha victoria no se logra al destruir la fuerza oponente sino cuando ella es “hegemonizada”, es decir, cuando la fuerza vencida acepta la interpretación de la fuerza vencedora como medio para continuar el antagonismo. Veamos lo que dice Nietzsche en el fragmento 2 de 1885:

La voluntad de poder interpreta: en la formación de un órgano se trata de interpretación; la voluntad de poder delimita, determina grados, diferencias de poder (...) En verdad, la interpretación es ella misma un medio para hacerse señor de algo. El proceso orgánico presupone un permanente interpretar” (Sánchez, 2008, p.122).

La apropiación es siempre selectiva, no se trata de incorporar todos los elementos de la fuerza derrotada, sino solo aquellos que son capaces de potenciar a la fuerza vencedora: tales elementos son asimilados en el propio cuerpo, lo cual presupone que las fuerzas en conflicto sepan qué es aquello que aumenta su propio poder. Esta es la actividad interpretante, que conlleva un proceso de evaluación mutua de las fuerzas que se enfrentan.

Pero, aunque la voluntad de poder no es una unidad ni un principio subyacente, esto no significa que las fuerzas en conflicto no puedan articularse. Es decir, unas fuerzas pueden aunarse a otras y formar un “bloque” que les permite disputar la hegemonía frente a otras rivales. Esta es la concepción nietzscheana de los *Quanta*. En el fragmento 10 de 1887, el filósofo los define como fuerzas organizadas en grupos “que aspiran a tener privilegio y predominio” (Sánchez, 2008, p.325). Entonces, en medio del conflicto general, unas fuerzas se articulan con otras para entablar una hegemonía que les permita imponer su sentido sobre todas las demás. Por lo tanto, no es que de entrada resulte que las fuerzas más capaces impongan su dominio sobre las más débiles, sino que se dará una hegemonía como resultado de una lucha, y tan solo retrospectivamente se determinará la fortaleza o la debilidad.

La interpretación, en el sentido que Nietzsche le confiere, es un acto que no tiene su anclaje en la conciencia sino en el estado de las fuerzas múltiples que componen el cuerpo. Eso no es un “fiscalismo” del cuerpo, las fuerzas en conflicto no son un conjunto de estados biológicos cuantificables u observables por la ciencia. El “cuerpo” del que habla Nietzsche es un campo inestable de fuerzas capaz de auto-regularse, es la “Gran Razón” que selecciona, evalúa, jerarquiza y canaliza las fuerzas. Esta idea se encuentra en el fragmento 14 de 1888: “El protoplasma se apropia de algo y lo integra al organismo, que por lo tanto se fortalece y ejerce poder para fortalecerse” (Sánchez, 2008). El filósofo alemán indica que el comportamiento químico de los

cuerpos se remite a una instancia que en sí no es química, que corresponde a la lucha entre voluntades que están interpretando todo el tiempo con el fin de fortalecerse. La conclusión es bien importante: la voluntad de poder es anterior al mundo de la química<sup>33</sup>. Esto quiere decir que el agonismo de las fuerzas no se puede reducir ni a la biología ni a la psicología, pues no se agota en el mundo de los entes (ya sea en el mundo físico, psíquico, político o sociológico), es, bien dicho, un conjunto de relaciones de carácter *ontológico*. Esto es lo que Foucault entendió correctamente.

Para Michel Foucault, el poder es una matriz general de antagonismos que recorre el conjunto del cuerpo social. Esta es una propuesta que Deleuze sintetiza de forma ejemplar: para cada formación social, toda fuerza está en relación con otras fuerzas. Toda fuerza está en relación con otras fuerzas, ya sea que afecte a otras fuerzas, ya sea que esté afectada por otras fuerzas. Y las dos cosas a la vez: no hay fuerza que no afecte a otras, no hay fuerza que no sea afectada por otras (Deleuze, 2015). El poder no es una sustancia, es un conjunto de relaciones que no emana de un centro específico (el Estado, la clase empresarial, etc.) sino que se ejerce desde distintos puntos inmanentes a cualquier formación social. Es inútil reducir el poder a los grupos que controlan los aparatos de Estado, o a las comisiones de expertos que toman decisiones económicas, y menos, ni qué decir, a las decisiones autónomas de un sujeto. Esto es, porque tal y como lo vio Nietzsche, la voluntad de poder es anterior, ontológicamente, a la facticidad del orden socio-político. Por tanto, debemos comprender que hay un nivel ontológico que es muy distinto de sus contenidos ónticos específicos, así que podemos decir que “la política es la continuación de la guerra por otros medios” (Foucault, 2009a, p. 113).

---

<sup>33</sup> Se puede leer un ejemplo en el fragmento 14 de 1888. En él se explica que el fenómeno llamado “nutrición” es tan solo la manifestación de un conjunto de voluntades que buscan aumentar su propio poder.

Al tomar, el filósofo francés, la existencia como un estado de guerra permanente, la crítica de Žižek encuentra su lugar paradigmático en este pasaje de Foucault:

Que donde hay poder hay resistencia y, no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. ¿Hay que decir que se está necesariamente “en” el poder, que no es posible “escapar” de él, que no hay, en relación con él, exterior absoluto, puesto que se estaría infaliblemente sometido a la ley? ¿O que, siendo la historia la astucia de la razón, el poder sería la astucia de la historia –el que siempre gana? Eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder. No pueden existir más que en relación de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder. Respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran Rechazo –alma de la revuelta– foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero hay *varias* resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder (Foucault, 2009a, p. 116).

Žižek interpreta que la resistencia se encuentra en el mismo nivel que el poder que la combate y que Foucault resulta incapaz de ofrecer alternativas al poder ejercido actualmente por el capitalismo. La razón que presenta el esloveno, ahora nos resulta más clara: dado que no hay discontinuidad ontológica entre poder y resistencia, ambos hacen parte de un mismo horizonte de sentido con consecuencias fatales: todas las resistencias son coaptadas por el capitalismo y la democracia liberal. Lo que Žižek critica es precisamente el hecho de que Foucault no nos da otra presentación del poder más que la de sus apariciones ópticas (es decir, históricas), careciendo de

un anclaje ontológico que le hubiese permitido ver que la verdadera resistencia no pertenece al mismo orden fáctico del poder (Castro-Gómez, 2015). De acuerdo con Žižek, esa *verdadera resistencia*, cuya concepción queda fuera del alcance de la teoría foucaultiana del poder, tiene su núcleo en la misma realidad, entendida hegelianamente como “sujeto”.

La disputa gira en torno al concepto de antagonismo. En su libro *El espinoso sujeto*, Žižek nos dice:

Parecería que es este concepto de antagonismo lo que falta a Foucault: a partir del hecho de que toda resistencia es generada (puesta) por el edificio del poder, a partir de esta inherencia absoluta de la resistencia al poder, Foucault parece extraer la conclusión de que la resistencia está cooptada de antemano, de que no puede socavar seriamente el sistema. Es decir que él excluye que la posibilidad de que el sistema en sí, en razón de su inconsistencia intrínseca, genere una fuerza cuyo exceso ya no sea capaz de dominar, y por ello haga estallar su unidad, su capacidad para reproducirse. En síntesis, Foucault no considera la posibilidad de escapar, de exceder la causa, de tal modo que, aunque la fuerza surja como resistencia al poder, y sea en tal sentido absolutamente inherente a él, pueda ir más allá y hacerlo estallar (Žižek, 2001, p. 273).

Lo que en este análisis queremos señalar, es que en la afirmación foucaultiana “donde hay poder hay resistencia” se encuentra ya plenamente anclada una *ontología* que pone su centro en la concepción nietzscheana del poder, y que nos dice simplemente que cualquier tipo de lucha contra la dominación no puede sustraerse del campo (ontológico) de los agonismos. Toda resistencia se encuentra dentro del campo del agonismo generalizado y, más aún, esto implica que ninguna dominación se pueda totalizar: “donde hay poder hay resistencia” quiere decir que no es posible concebir la sociedad como una totalidad cerrada. Así que decir que no puede haber una sociedad sin relaciones de poder no es decir que es necesario el que se haya establecido. El poder no

constituye una fatalidad en el seno de las sociedades, pero es necesario el análisis y el cuestionamiento de las relaciones de poder como una tarea política permanente (Dreyfus y Rabinow, 2001). Esta tarea política aparece delineada en los últimos textos de Foucault, por ejemplo:

En efecto, lo que define las relaciones de poder es que es un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre los otros. En cambio, actúa sobre sus acciones: una acción sobre una acción, sobre acciones existentes u otras que pueden suscitarse en el presente o en el futuro (...) En sí mismo, el ejercicio del poder no es violencia, ni es un consenso que, implícitamente, puede renovarse. Es una estructura total de acciones dispuestas para producir posibles acciones: incita, induce, seduce, facilita o dificulta: en un extremo, constriñe o inhibe absolutamente; sin embargo, es siempre una manera de actuar sobre la acción del sujeto, en virtud de su propia acción o de ser capaz de una acción. Un conjunto de acciones sobre otras acciones (...) El problema crucial del poder no es el de la servidumbre voluntaria (¿cómo podríamos procurar ser esclavos?). El verdadero centro de las relaciones de poder es la reluctancia de la voluntad y la intransigencia de la libertad. Antes que hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un “agonismo”, de una relación que es al mismo tiempo recíproca incitación y lucha; menos una confrontación cara a cara que paraliza ambos lados, que una permanente provocación” (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 253).

Es este fragmento lo que queda claro es que el enfrentamiento agonístico de las fuerzas no consiste en la imposición de una sobre las otras para dominarlas, sino de que sea capaz de estructurar su campo de acción: es decir, de ejercer una hegemonía, o, podemos decir, una forma de gobierno. Lo que caracteriza a la hegemonía no es el ejercicio de la fuerza, sino el del gobierno. El agonismo consiste pues, no en una relación de guerra sino en una rivalidad entre agentes libres; esta es la concepción del poder que interesa a Foucault a partir de 1978 y que desplaza al modelo

bélico. Lo que parece no comprender Žižek es que solo hay poder cuando una voluntad (o un conjunto de voluntades) gobierna las acciones de otras voluntades, pero sin buscar necesariamente su sometimiento por la fuerza, cosa que al final terminaría con el propio juego agonístico extinguiendo su condición *sine qua non*: la libertad. Donde hay servidumbre no hay voluntad de poder, hay dominación, nada más. Pero el ejercicio del gobierno supone dejar actuar al adversario, permitirle ejecutar sus jugadas estratégicas de incitación y provocación (Castro-Gómez, 2015). Es, precisamente, a través de esas jugadas como el adversario puede conseguir *desgovernarse*, ir más allá de los límites que le impone la hegemonía presente y cambiar el juego.

El poder es el enfrentamiento de voluntades que buscan hegemonizarse mutuamente. En consecuencia, todo régimen gubernamental puede ser retado por medio de estrategias contra-hegemónicas que tenderán a desarticular el orden constituido y establecer una nueva hegemonía. La intervención de una estrategia contra-hegemónica se realiza transgrediendo las “condiciones de aceptabilidad” que la hegemonía rival haya conseguido imponer: sobre las posibilidades de acción, de comportamiento y de organizar las fuerzas del cuerpo<sup>34</sup>. La operación que está en la base del juego de poder no es la destrucción del enemigo, sino el sometimiento de su voluntad a unas ciertas formas de comportamiento. Estas formas requieren de alguna manera de “consentimiento” del gobernado, que apelan al ejercicio de su libertad, pues de otro modo el juego agonístico sería imposible. Siguiendo a Gramsci diríamos que no podríamos jugar si no existieran unas reglas de juego, si no tuviéramos “consensos” en torno a la jugada que podemos, o no, realizar. Si el poder fuera un ejercicio de pura dominación arbitraria, entonces no habría lugar para el *agon*. Lo que mostró Foucault (1979) en su curso denominado como *Nacimiento de la biopolítica* es que la

---

<sup>34</sup> Foucault afirmaba que “extraer las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia son dos operaciones correlativas (...) La detección de la aceptabilidad de un sistema es indisociable de la detección de lo que lo hacía difícil de aceptar: su arbitrariedad en términos de conocimiento, su violencia en términos de poder, en suma, su energía” (Foucault, 2006, p. 29).

hegemonía neoliberal no se funda solo en la coerción (el Estado impone verticalmente una serie de políticas económicas), pues es necesaria la creación de un *sentido común* ante las formas de comportamiento. El neoliberalismo es, por encima de todo, un gobierno sobre la organización de los afectos y los deseos; un gobierno que interviene sobre la cotidianeidad de las personas, sobre el modo en que se alimentan, se divierten, educan a sus hijos, llevan su vida sexual, desarrollan intereses espirituales, etc. En definitiva, no es posible un gobierno que no vaya de la mano de la generación de un *habitus*.

La desarticulación de un sistema hegemónico, como el capitalismo, deberá pasar por la intervención en el sentido común que gobierna los comportamientos, y no puede reducirse a la intervención molar sobre los aparatos de Estado, como reclama Žižek. Si aceptamos el modelo agonístico que nos ofrecen Nietzsche y Foucault, podremos concluir dos cosas. En primer lugar, que una formación social cualquiera jamás podrá llegar a completarse. El antagonismo es el motor de nuevas y variadas configuraciones de poderes y contrapoderes, de tal forma que una sociedad nunca estará definitivamente cerrada, pero no porque ontológicamente le falte algo, sino porque genera siempre nuevos pliegues, nuevas combinatorias diferentes de sus elementos. La incompletud puede ser entonces entendida como el resultado de una multiplicación incesante de los antagonismos, sin que sea necesario argumentar la existencia de una “carencia fundamental” del sujeto. Si bien es cierto que en el pensamiento de Foucault no es concebible la presencia de un poder omnipresente (capitalismo) que genere su propio antagonista único (la clase obrera, o el *lumpenproletariat* en Žižek), también lo es que los planteamientos del francés tienen mucho más en común con los de Žižek que lo que este último está dispuesto a reconocer: el antagonismo actúa como una potencia intrínseca negativa de toda formación social, como una negatividad que jamás podrá ser absorbida por las estructuras fácticas de poder y que, al contrario, cumple con la función

de subvertirlas. Cuando Foucault dice “donde hay poder hay resistencia”, afirma que ninguna positividad social podrá eliminar jamás el elemento negativo intrínseco a toda relación de poder.

En segundo lugar, podemos concluir, siguiendo el modelo agonístico, que la libertad es posible solo a partir de la ausencia de fundamento. En su lectura de Schelling, Žižek argumenta que, si las acciones humanas tuviesen una positividad a la cual remitirse como último garante, entonces la libertad no sería posible. Pero el caso es lo opuesto, somos libres porque tenemos que tomar decisiones, realizar cortes radicales, sin garantía alguna de éxito. En definitiva, si nuestras acciones tuviesen el amparo de unos criterios racionales, pues no serían decisiones. Somos libres porque nuestras decisiones se toman en el vacío, y esta negatividad constituyente, primera, es la que funda cualquier tipo de positividad. Foucault, en esta misma dirección dice:

El poder se ejerce solamente sobre sujetos libres que se enfrentan con un campo de posibilidades en el cual pueden desenvolverse varias formas de conducta, varias reacciones y diversos comportamientos (...) En este juego, la libertad puede aparecer como la condición para el ejercicio del poder (y al mismo tiempo su precondition, dado que la libertad debe existir para que se ejerza, y también como su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de la resistencia, el poder sería equivalente a la determinación física) (Foucault, 1982, p. 254).

El agonismo de las fuerzas impide que exista un sentido que antecede a las relaciones de poder. Lo que sucede es que el sentido es generado diferencialmente por las combinatorias variables de las fuerzas antagónicas que entran en contacto. El sentido es inmanente, es decir, que no se remite a un origen (*Ursprung*) previo o externo al sistema de relaciones y que permitiría su inteligibilidad completa. Lo social carece de esencia y es un flujo permanente, abierto y descentralizado. Ahora bien, esto no significa que no se configuren puntos nodales, a la manera de grandes concentraciones de poder, esto es lo que Foucault denomina como *dispositivos*: un ensamblaje de

técnicas, discursos y procedimientos que operan, en determinado momento, como *a priori* de las prácticas. Estos puntos nodales son el efecto del juego múltiple de las relaciones de poder que no queda simplemente subsumido en ellos o totalmente sobredeterminado.

El modelo agonístico de Nietzsche y Foucault no da cabida a la existencia de alguna necesidad apriorística en el orden social ni a la totalización: por ello no cabe la postulación de una centralidad de principio por parte de la economía sobre todas las demás formas de organización; de la clase social sobre todas las demás formas de identificación, o del Estado sobre las demás formas de dominación. Por ello mismo, no hay lugar para pensar “el Capitalismo” como un ente totalizador que funciona con independencia de las prácticas específicas que lo hacen posible. Mientras que el modelo marxista pone a la economía capitalista como formación condicionante de todos los antagonismos, Foucault enseña que ninguna formación social empírica puede ser condicionante, sino que está siempre condicionada pues el antagonismo es ontológicamente anterior a las relaciones que se establecen. El agonismo de las fuerzas no depende de los contenidos de las luchas sociales, ni de sus actores, sino que es su condición de im/posibilidad. En resumen: el agonismo de las fuerzas es condición de posibilidad de las relaciones sociales de poder (no habría luchas de poder sin la experiencia ontológica de la negatividad, esto es, de la ausencia de plenitud), pero al mismo tiempo funciona como condición de imposibilidad de la sociedad como unidad totalizante. El agonismo posibilita la confección de distintos entramados de relaciones de poder, y al mismo tiempo impide que cualquiera de ellos se consolide de forma definitiva y clausure el movimiento del sistema de relaciones. En Foucault como en Žižek, encontramos que el antagonismo no depende de las relaciones sociales, sino de una falla, de una incompletud ontológica insalvable, del impedimento fundamental de una positivización completa de lo social: Michel Foucault entiende que es consecuencia de la fluctuación incesante de la configuración de las relaciones de

poder; Slavoj Žižek que es el resultado de una falla inherente al sujeto que constituye un límite interno que le impide la realización plena de su identidad.

Nos interesa subrayar esta diferencia: en la filosofía de Foucault no hay un *Spaltung* original, una alienación fundamental del sujeto. Cualquier identificación es siempre contingente y dependerá de la posición del sujeto en el interior de un entramado de relaciones de poder-saber que le constituyen. La falta que hay en el sujeto no es vista por el francés como un fenómeno constituyente de la subjetividad, sino como efecto de la incapacidad que tiene el sujeto para sustraerse al carácter abierto del antagonismo y “fijar” de forma definitiva su identidad.

Podemos ahora replantear la cuestión que debatimos: ¿tiene razón Žižek cuando afirma que para Foucault no existe ningún *a priori* que vaya más allá de la historia fáctica? La posición historicista, de la que se acusa a Foucault, estaría centrada en el análisis empírico de las formas que adquiere el juego de “las inclusiones y las exclusiones” en una situación histórica determinada, soslayando el marco ontológico que hace posible el juego mismo: ¿es esto lo que hace Foucault en sus estudios genealógicos sobre la cárcel, el hospital, la escuela o la fábrica?

La respuesta debe tener en cuenta los niveles de análisis presentes en la genealogía. El primer nivel es precisamente de carácter ontológico y es el que se refiere al poder, a la lucha de fuerzas que constituye nuestra experiencia de la realidad y que, en definitiva, se manifiesta en el *cuerpo*. Es en el segundo nivel, aquel en el que se manifiestan las relaciones históricas de poder, donde se hace el registro de la multiplicidad de sus configuraciones históricas. Los dos niveles están mutuamente implicados, tal y como lo mostró Foucault en sus trabajos de 1971 a 1976. Si bien Foucault dedicó su mayor esfuerzo al segundo de estos niveles de estudio, cierto es que nunca desconoció la relevancia del primero. En su teoría no existe la afirmación de que el poder se “reduce” a sus manifestaciones históricas. En el triunfo del historiador sobre el filósofo no se puede

leer que exista un olvido del terreno ahistórico del agonismo: la empresa genealógica presupone siempre la dimensión ontológica del poder, no puede jamás sustraerse de ella. Foucault comprende bien que la historia carece de finalidad (*telos*), pues no existe ningún principio metafísico (digamos, *Logos* en el mundo griego, Dios en el mundo cristiano) que ofrezca un sentido al devenir histórico. Existe el sentido solo como resultado de fuerzas azarosas que combaten entre sí, pero, sin embargo, este azar no es “un simple sorteo” nos dice el filósofo: es el producto de la voluntad de poder. Dicho de forma más concreta: aunque la historia no se remite a la metafísica (razón por la cual el genealogista conjura la “quimera del origen”), sí se remite a una ontología de las fuerzas. Por ello, la pregunta por el origen (*Ursprung*) debe ser desterrada, dando lugar a la pertinente cuestión acerca de la procedencia (*Herkunft*) y la emergencia (*Entstehung*) (Foucault, 2008b). El genealogista da por supuesto que hay algo que en sí mismo no es de carácter histórico sino ontológico: la “entrada de las fuerzas en el escenario de la historia”, “su irrupción”, “el impulso por el que saltan a primer plano” (Foucault, 2008b, p. 36).

Una vez más: la genealogía presupone el enfrentamiento de las fuerzas materiales que constituye el suelo ontológico del poder. Pero, este antagonismo no hace las veces de “fundamento” (*Grund*), sino lo contrario: el agonismo incesante de las fuerzas impide que las relaciones históricas de poder puedan remitirse a un fundamento. La “historia efectiva” de Foucault “no se apoya en ninguna constancia”, pues “nada en el hombre, ni siquiera su cuerpo, es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres y reconocerse en ellos” (Foucault, 2008b, p. 46). Percibimos, una vez más, una aproximación en Žižek y Foucault: la “voluntad de verdad” no es otra cosa que el vano intento de evitar el encuentro traumático con la nada, con el abismo sobre el que se levanta la existencia misma del hombre.

Teniendo en cuenta este suelo ontológico, la genealogía procura colocar esa ausencia de fundamento en el centro de la reflexión al mostrar la contingencia de las construcciones históricas: la *eventualización* es la operación por excelencia de la investigación genealógica.

La filosofía de Michel Foucault, en especial su ontología de raigambre nietzscheana, podría ser una potente herramienta para un análisis político. Pero, cierto es, que Foucault no dio este paso fundamental. El filósofo francés, si bien inició algunos estudios sobre el Estado en los cursos de 1977 y 1978, prefirió dedicarse al problema de la gubernamentalidad en el ámbito de la ética. Sus reflexiones giraban en torno al problema de cómo interrumpir la propia subjetividad, las técnicas gubernamentales con las cuales son producidos los sujetos y las distintas configuraciones del saber-poder en la historia. Esta orientación se encuentra plasmada en los últimos cinco cursos del filósofo, dejando la sensación de que el concepto de antagonismo sufriese un cierto menoscabo al postularse un modelo de subjetividad en el que los antagonismos pueden ser “armonizados” a través el autogobierno o de una “estética de la existencia”. Así lo expresa Žižek:

Con Foucault, hay un giro contra esa ética universalista (de Habermas) cuyo resultado es una especie de estetización de la ética: cada sujeto, sin apoyo alguno de normas universales, ha de construir su propio modo de autodomínio, ha de armonizar el antagonismo de poderes en su interior, inventarse, por así decirlo, producirse como sujeto, encontrar su propio modo y particular arte de vivir. Esta es la razón de que Foucault estuviera tan fascinado por estilos de vida marginales que construyen su particular modo de subjetividad (el universo sadomasoquista homosexual, por ejemplo). No resulta difícil detectar cómo esta noción foucaultiana se inserta en la tradición humanista-elitista. La realización que más se le aproxima sería el ideal renacentista de la “personalidad acabada” que domina las pasiones interiores y hace de la vida una obra de arte. La noción de sujeto que tiene Foucault es ante todo clásica: sujeto como el poder de automediación y de armonización de

las fuerzas antagónicas, como vía para dominar el “uso de los placeres” a través de la restauración de la imagen del yo (Žižek, 1992, p. 24).

Lo más importante, desde nuestro punto de vista, es la comprensión foucaultiana del sujeto que emerge en este periodo: el sujeto ya no es visto como enteramente subsumido por las relaciones de poder, sino como un actor capaz de jugar estratégicamente en un campo agonístico de fuerzas. Es necesario, sin embargo, dar razón a la crítica de Žižek: el esteticismo de Foucault mitiga la potencia de su anterior modelo bélico para pensar la política. Preso de una cierta desconfianza hacia las funciones del Estado y las instituciones representativas, Foucault deja ver su lado más anarquista que le impide pensarlos como un campo antagónico de fuerzas. Foucault piensa que el Estado es algo de lo que debemos “fugarnos” y que la desobediencia frente a las formas de gobierno debe dirigirse contra él. Su tesis es que “el problema político, ético, social, filosófico de nuestros días, no se trata de liberar al individuo del Estado, sino liberarnos a la vez del Estado y del tipo de individualización que está ligado a él” (Foucault, 1982, p. 249). Rancière vio muy bien que al análisis foucaultiano de las técnicas disciplinarias y de la gestión de las poblaciones pertenece al campo de la *policía*, más no propiamente a la *política* (Rancière, 2011). En lugar de sacar provecho de la ontología general de las relaciones de poder para pensar la política, el filósofo francés prefiere estudiar las técnicas de la subjetivación a nivel ético y estético.

### **2.2.3. Ontología y hegemonía: construyendo la transformación**

En la sección anterior hemos ofrecido las razones por las cuales la teoría del poder desarrollada por Michel Foucault no se puede encasillar sin más como perteneciente al “historicismo posmoderno”, como lo pretende Slavoj Žižek. Al contrario, hemos mostrado como existen varios puntos de confluencia entre el francés y el esloveno, especialmente el hincapié que hacen los dos

filósofos en el papel constitutivo de la división y el conflicto. En ambos casos se trata de un antagonismo que es parte del estatuto ontológico del ser humano y sus construcciones sociales. En definitiva, la indecidibilidad y la opacidad son factores que no pueden ser soslayados de la experiencia humana, siendo por ello también la condición de posibilidad de sus relaciones sociales. Estas últimas, no se apoyan en un fundamento sólido, sino en la ausencia de fundamento, en el vacío que queda en medio del combate antagónico de las fuerzas según Foucault o en la estructura ontológica del sujeto trascendental según Žižek. Si bien, la afirmación foucaultiana de que no hay un “más allá” del poder no significa que estemos fatalmente atrapados en las redes del poder opresor, sino que no es posible deshacernos del agonismo de las fuerzas, también es cierto que inútilmente buscaremos en Foucault el cómo hacer frente políticamente a esas relaciones de dominación ya configuradas. Entonces, esta fundamental ausencia en el pensamiento de Michel Foucault nos exige investigar más allá de él, realizando una reflexión específica sobre la dimensión ontológica.

Podemos rastrear algunos antecedentes del problema que queremos afrontar en el pensamiento de Claude Lefort, quien fue precisamente uno de los que sacó las consecuencias políticas de Mayo del 68: a Lefort le preocupa que la reflexión llevada por las disciplinas como la ciencia política o la sociología se remitan al ámbito empírico, es decir, a la objetividad de las instituciones y, desde una perspectiva óptica, a las actividades políticas en el nivel de la economía, los partidos, las elecciones, los movimientos sociales, la lucha de clases, etc., olvidando que el sentido de las mismas no es accesible a través de un análisis de su modo empírico de existencia:

Repensar lo político requiere una ruptura con el punto de vista de la ciencia en general, y en especial, con el punto de vista que ha venido a imponerse en aquello que se denomina ciencias políticas y sociología política. Los politólogos y los sociólogos (...) procuran su objeto de conocimiento a partir de la construcción, o

de la delimitación del hecho político, considerado como hecho particular, distinto de otros hechos sociales particulares: económico, jurídico, estético, científico o puramente social, en el sentido en que el término designa los modos de relación entre grupos y clases. Una perspectiva así supone darse bajo mano la referencia al espacio denominado sociedad (Lefort, 2004, p. 38).

Desde el punto de vista de Lefort, lo político no es un “hecho social” que pueda ser observado a través de los instrumentos que proporcionan las ciencias empíricas. Es un error creer que lo político se reduce a un “campo” específico de acción social diferente de otros como el arte, la ciencia, el derecho o la educación. Este planteamiento supone ignorar que la inteligibilidad de las prácticas depende de un horizonte que les da sentido, un *a priori* imprescindible para su comprensión:

No tenemos acceso a nosotros mismos ni a nuestro mundo sino en tanto somos instituidos simbólicamente en nuestra identidad y, en la misma ocasión, en nuestras creencias más fundamentales, las que, en mayor parte, permanecen ampliamente implícitas. El corolario de estas observaciones es inmediato: lejos de que tengamos incidencia en lo simbólico, es más bien lo simbólico quien tiene incidencia en nosotros. Y esto vale tanto para los políticos como para los simples ciudadanos (Poltier, 2005, p. 52).

La filosofía política, en cambio, ha de cumplir con el trabajo de dar cuenta de ese horizonte ontológico de experiencia. La filosofía política debe ocuparse de reflexionar sobre el modo en que toda práctica política expresa un modo de ser que no es fáctico, sino ontológico, es decir, que opera como una condición de posibilidad de las acciones políticas. Esta reflexión es la que la da a la filosofía política su razón de ser, su trabajo es el de ofrecer una alternativa creíble tanto a la sociología como a la politología. Este horizonte ontológico es para Lefort *lo político*, a diferencia

del nivel óptico de *la política*, estudiado por la politología y la sociología. De tal manera, se comprende que lo político pertenezca al ámbito de lo que Žižek, de mano del psicoanálisis, denomina como *Lo Simbólico*. Esto es, un horizonte de inteligibilidad que da sentido a las prácticas políticas, un *a priori* que no es “aceptado por la sociedad, pues su lugar es el de la condición de emergencia del sentido de las prácticas: no hay un sentido que preexista a la matriz simbólica mediante la cual las prácticas se hacen inteligibles para los miembros de una sociedad. Esta matriz simbólica viene a su vez atravesada por las relaciones de poder, de manera que Lo Simbólico no es algo que preceda a las relaciones de fuerzas (como lo presenta Žižek), sino que viene enteramente definido por ellas. No hay un en-sí de la economía, o de la clase social, que exista con independencia del lugar que ocupan las prácticas económicas y sociales en la matriz simbólica, esta es la razón por la cual no podemos tomar esos elementos como marcadores de certeza de la política, y es que *lo político* no se refiere a los cambios que se operan en el marco de las instituciones, sino a las transformaciones que ocurren a nivel del horizonte simbólico de la sociedad<sup>35</sup>.

La diferencia ontológica se puede ilustrar claramente con los sucesos de Mayo del 68 si seguimos las ideas de, por ejemplo, Michel de Certeau. Para este filósofo, lo que ocurrió allí fue una transformación al nivel del sentido común. Inicialmente fueron los estudiantes los que tomaron la palabra, criticando, denunciado lo que estaba mal. Su cuestionamiento crítico se extendió a otros sectores (obreros, profesionales, familias, iglesias, escolares, etc.) y termina por generar un movimiento profundo, podríamos decir que se desplazaron las “placas tectónicas” de la sociedad.

---

<sup>35</sup> Estamos señalando una diferencia con el problema tal y como lo presenta Žižek. Él sabe que la economía y la clase social no son datos naturales, sin embargo, su tesis es que, con la llegada del capitalismo, la economía de mercado se convierte en la matriz simbólica de las sociedades modernas. Pero, no resulta aceptable la teoría de que exista tal cosa como “el Capitalismo” que se instala en el nivel ontológico de todas las sociedades, sino que deberíamos hablar más bien de prácticas capitalistas cuyo sentido dependerá de cuál sea el horizonte de inteligibilidad en el que esas prácticas se inscriben.

Pero, atención: el sentido común es modificado, aunque esto, aún, no hubiese conllevado todavía una transformación hegemónica de las instituciones. La palabra tomada no era la formulación de un programa ideológico coherente, sino la expresión de una pura negatividad:

Se efectúa un cambio, pero no es legible como tal en sus expresiones puesto que emplea el vocabulario y hasta la sintaxis de un lenguaje conocido, pero lo “transpone” en el sentido en que el organista cambia la partitura que se le dio cuando le asigna una tonalidad *diferente*; nada lo delata en su juego, fiel a las notas escritas, a no ser por el registro que ha marcado, única indicación visible de la transposición que opera. La comparación se queda corta, pero indica al menos un fenómeno de una importancia muy distinta: una cultura puede vivirse de una manera distinta a consecuencia de un deslizamiento cuyo conjunto de palabras y gestos todavía no es el signo, pero cuya señal es el coeficiente que a todos afecta. Este coeficiente separa a todos los gestos de su uso normal; les da un nuevo estatuto, simbología de una experiencia diferente a la que organizan. Este coeficiente es la toma de la palabra” (De Certeau, 1995, p. 48-49).

Esta forma de antagonismo escapa por entero al objetivismo de las ciencias sociales. Lefort señala que las ciencias empíricas, orientadas hacia la observación de hechos mensurables, no pueden captar la dimensión ontológica de lo político y no pueden entender que lo político es la dimensión fundante de la política. De acuerdo con Lefort, la política tiene que ver con el conjunto de prácticas, discursos e instituciones que procuran organizar la convivencia humana y regular los conflictos, mientras que lo político hace referencia a una dimensión instituyente que opera como matriz de toda práctica política. En el lenguaje de Foucault podemos decir que lo político es la dimensión ontológica del poder, la matriz bélica de todos los antagonismos, por lo que resulta inútil buscar allí un sentido previamente constituido de lo que haya de ser la política (búsqueda de justicia, de la verdad, del bien común, etc.), ya que lo político no tiene *telos* ni moral. Y, esto

significa que el “modo de ser” de las prácticas políticas no depende de ninguna de ellas (elecciones, leyes, partidos políticos, discursos ideológicos, participación popular, etc.), sino de una dimensión ontológicamente previa: esta precisión analítica, contenida implícitamente en el modelo bélico de Nietzsche, no fue explotada por Foucault.

Lefort, a través de su lectura de Maquiavelo, llega también a la conclusión de que no existe sociedad alguna sin relaciones de fuerzas. La concepción de una sociedad armónica y libre de conflictos no es otra cosa que una ficción racionalista basada en consideraciones de tipo metafísico. Para Lefort, la división social es irreductible y es la base inmanente sobre la que pueden emerger las actividades políticas de distinta índole (Lefort, 2010). Esto quiere decir que el problema que debe resolver la política no es el del conflicto (en búsqueda de la armonía, el consenso total, el advenimiento de un mundo mejor), sino la redistribución social del poder. Para esta tarea, como ya sabemos, no es posible remitirse a un fundamento absoluto, sino a la “inteligencia de la relación entre potencias”, reinscribiendo el antagonismo en el centro mismo de la política.

Lefort y Foucault suscribirían la afirmación de que “estamos siempre en el poder, nunca por fuera de él”. Este sería el momento maquiavélico de la política que Žižek rechaza. Para seguir con este análisis debemos profundizar ahora en la distinción categorial entre lo social y lo político. Esta distinción aparece ya implícita en la obra de Lefort y es desarrollada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe a mediados de los años ochenta en su libro *Hegemonía y estrategia socialista*. El principal objetivo de esta distinción es mostrar los límites de la “escuela althusseriana” que ve los asuntos políticos como epifenómenos de las relaciones sociales: la tesis de que lo social tiene prioridad sobre lo político en la medida en que las relaciones de producción y de clase son vistas como elementos determinantes de la política. Para Laclau y Mouffe, el modelo althusseriano “positiva” lo social porque remite las prácticas a totalidades fundantes como la economía y la

clase. Ellos intentarán mostrar las ventajas de concebir lo social como un sistema de relaciones antagónicas que no está “fijado” por ninguna necesidad apriorística: lo social no como una instancia fundante, sino fundada en el terreno inestable de lo político. Se trata, de esta manera, de hacer del antagonismo el lugar de institución de lo social (Castro-Gómez, 2015). Lo social es un terreno agonístico en el que jamás se logra fijar el sentido de una vez y para siempre:

Debemos pues considerar a la apertura de lo social como constitutiva, como “esencia negativa” de lo existente, y a los diversos “órdenes sociales” como intentos precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias. En este caso la multiformidad de lo social no puede ser aprehendida a través de un sistema de mediaciones, ni puede el “orden social” ser concebido como un principio subyacente. No existe un espacio suturado que podamos concebir como una “sociedad”, ya que lo social carece de esencia” (Laclau y Mouffe, 2006, p. 132).

Si bien es cierto que en la vida social se producen todo el tiempo “fijaciones del sentido” y a la vez nos hallamos con significantes que se han naturalizado, volviéndose “puntos nodales”, todo esto no quiere decir que estos sentidos arraigados no tengan su procedencia en el antagonismo. Este es precisamente el aporte del trabajo genealógico, mostrar que aquello que nos parece fijo e incuestionado, tiene su procedencia en una lucha, en la victoria de unas fuerzas sobre otras y que imponen su sentido. La genealogía problematiza aquello que ha sido nodalizado, llevándolo de nuevo al terreno “olvidado” del antagonismo. En cualquier momento ese antagonismo olvidado puede reactivarse, puede desfijarse, haciéndonos ver nuevamente que lo político es el *a priori* de lo social. En este momento emergería de nuevo la fuerza negativa de lo social que se ha convertido en positividad y saldría a la luz aquella *potentia* instituyente de lo social. La dimensión antagónica de lo social continúa latente todo el tiempo, pudiendo salir a la superficie con fuerza y hasta con gran violencia: ok, pero ¿cuándo?...

La respuesta está en el acontecimiento. El acontecimiento puede “desnodalizar” los sentidos que se han sedimentado. Pero este acontecimiento, no está caracterizado por el drama cuasi-religioso que encontramos en Žižek y Badiou, pues los procesos de re-antagonización pueden darse perfectamente en el marco de la democracia y le son consustanciales. Por ello, consideramos que sería un error descartar las luchas democráticas que portan ese carácter antagónico que la sociedad necesita. Volveremos sobre este tema un poco más adelante. Lo que deseamos señalar en este momento son las conclusiones de Lefort, que nos enseñan que lo político funciona como dimensión ontológica de la política; y las de Laclau y Mouffe, que nos enseñan que lo político es la dimensión instituyente de lo social. Si bien estas distinciones se pueden considerar implícitas en el modelo agonístico de Nietzsche y Foucault, lo cierto es que no encontramos en ellos una explicitación de las posibilidades emancipatorias derivadas de estas precisiones categoriales.

Laclau y Mouffe, sin embargo, no recurren a una ontología del poder, una ontología “dura” como la de Nietzsche y Foucault, sino a una ontología del lenguaje que es más “blanda” y que toma como base la lingüística de Saussure, el deconstruccionismo de Derrida y la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein (Castro-Gómez, 2015)<sup>36</sup>.

De Saussure tomarán la idea de la naturaleza sistémica del lenguaje y su teoría de la significación diferencial: el sentido de una proposición cualquiera no debe buscarse ni en el sujeto (teoría fenomenológica) ni en el objeto (teoría realista), sino en la lógica del lenguaje mismo y en las relaciones de valor que se establecen entre los signos de la lengua. La asociación del significante con un determinado significado es arbitraria, lo que decimos depende enteramente de la relación diferencial que un signo entabla con todos los demás signos del sistema lingüístico al que pertenece: por estas características, el signo cambia según la posición que tome en el sistema

---

<sup>36</sup> Será después de la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista* cuando Laclau se acerque de forma más clara al psicoanálisis lacaniano, coincidiendo, paradójicamente, con su alejamiento de Žižek.

de relaciones. A este respecto Laclau y Mouffe extraen una conclusión que contraría bastante a Žižek: el sentido no depende de nada que esté fuera del discurso, lo que hace que toda realidad se encuentre discursivamente estructurada. Los autores nos indican que no debemos entender esta posición como un idealismo:

El hecho de que todo objeto se constituya como objeto de discurso no tiene *nada que ver* con la cuestión acerca de un mundo exterior al pensamiento, ni con la alternativa realismo/idealismo. Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes, en el sentido de que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de “fenómenos naturales” o de “expresión de la ira de Dios” depende de la estructuración de un campo discursivo. Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos pueden constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia” (Laclau y Mouffe, 2006, p. 146-147).

Si para Saussure el significado no depende de las operaciones internas del sujeto sino del sistema de reglas que permite la asociación contingente (confirmada por el uso tradicional, pero nunca necesaria) entre un significante y un significado, Laclau y Mouffe concluyen que hablar de “sujeto” como si este fuera algo externo al sistema discursivo de significación no es correcto, siendo mejor hablar de “posiciones de sujeto”, refiriéndose con ello al modo en que un hablante asume una posición al interior de ese sistema. Las prácticas sociales, que incluyen las de subjetivación, no pueden pensarse como exteriores al discurso, es decir, son siempre prácticas discursivas.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la realidad social tenga un estatuto puramente textual. Laclau y Mouffe asumen el concepto de *juegos de lenguaje* acuñado por el segundo Wittgenstein para mostrar el carácter realizador de todo discurso. Y, es que un discurso no es la expresión pura

del pensamiento, sino que es siempre una acción, puesto que hablar es “hacer algo” con palabras. El discurso conlleva la materialidad de la acción, no es solamente un fenómeno lingüístico, sino que encarna y atraviesa “todo el espesor material de instituciones, rituales, prácticas de diverso orden, a través de las cuales una formación discursiva se estructura” (Laclau y Mouffe, 2006, p. 148).

La clave para comprender a Laclau y Mouffe viene dada de la mano de Derrida. Ellos van a asumir la crítica derridiana de Saussure que afirma que una estructura nunca puede pensarse como un sistema cerrado. Derrida establece que toda estructuralidad es un juego infinito de diferencias porque, precisamente, carece de un centro fijo. Es un equívoco pensar, como lo hizo Saussure, que los sistemas de significaciones están organizados con base en un principio fijo y poseen algún tipo de identidad fundamental: conlleva la contradicción de suponer un centro que está sustraído de la relacionalidad misma, funcionando como un condicionante no condicionado, pero eso no existe en tales sistemas. Debemos, por lo tanto, pensar en estructuras significativas abiertas, con centro siempre “ausente”. En todo acto interpretativo, de lo que se trata es de sustituir esa carencia de centro, de suplir ese vacío, ese faltante en el texto que es su ausencia de fundamento: el propósito de toda interpretación es agregar algo que no está en el texto (un significado flotante) y desplazar permanentemente el sentido. En definitiva, la ausencia es condición de todo acto significativo.

Para Laclau y Mouffe, los sistemas de significación son siempre sistemas abiertos porque se definen negativamente frente a una imposibilidad. Todo sistema significativo es limitado, incompleto, porque su sentido se halla necesariamente fuera del conjunto de significaciones que genera. Así lo vio también Wittgenstein cuando decía que el sentido del mundo está necesariamente fuera del mundo y, por tanto, no puede ser significado. Los teóricos de sistemas enseñan que todo sistema de observación tiene un límite constitutivo: no poder observar que se

está observando. El ojo, por ejemplo, no “ve” que está viendo, porque si lo viera, entonces no podría ver. Hay un límite que no puede ser significado y que, sin embargo, opera como condición de posibilidad de la significación. Que los sistemas de significación sean abiertos significa que hay en ellos una especie de “hueco” que no puede llenarse nunca, un espacio de indecibilidad que no puede ser dicho.

Ahora podemos apreciar mejor la diferencia entre los modelos de Žižek y de Laclau y Mouffe. El esloveno coloca al sujeto trascendental como *a priori histórico* que sobredetermina el proceso de simbolización, mientras que Laclau y Mouffe piensan que la falta constitutiva está en la contingencia inherente a todo sistema de significación. La clausura del sujeto es imposible, en esto coinciden con el esloveno, pero es una consecuencia de la incompletud de cualquier orden del discurso.

Para Laclau y Mouffe no existe un sistema único de significación válido para todas las sociedades, sino muchos, y cada uno con sus propios desplazamientos estructurales que deben ser estudiados en su especificidad. Pero Žižek habla como si existiera un único orden simbólico cuya lógica – que es una derivación *a priori* de las categorías psicoanalíticas- es la misma para todas las formaciones sociales: un reduccionismo psíquico.

De la propuesta de Laclau y Mouffe se desprenden algunas conclusiones importantes: en primer lugar, que la sociedad, entendida como sistema de significación (caracterizada por el orden del discurso, que es decir lo mismo) no tiene esencia y por ello es imposible fijar el sentido de forma definitiva. Lo que ocurre es que se presentan algunas fijaciones parciales, modificables, denominadas como “puntos nodales”. En segunda instancia, que el trabajo de una política progresista será la des-nodalización de los sentidos, a la vez que se crean nuevos puntos nodales (una hegemonía diferente y nuevos sentidos). La tarea política por excelencia es la de fijar de

forma contingente los sentidos en medio de un vacío que es constitutivo de lo social. Y, en tercer lugar, que toda identidad social es precaria e inestable porque las identidades sociales se forman por “articulación” de equivalencias, es decir, por el modo en que dos o más elementos se “equivalen” entre sí conformando una identidad de carácter relacional: relativa, contingente, abierta. Por lo tanto, son las prácticas articulatorias, y no el esencialismo de las identidades, la clave para entender las luchas políticas.

En este momento debemos atender una cuestión de sumo interés: ¿cómo pasar de una teoría lingüística a una teoría general de los antagonismos? En este punto se encuentra implícita la influencia wittgensteiniana sobre Laclau y Mouffe relativa a los juegos de lenguaje. Si todo enunciado puede ser considerado como una “jugada” al interior de un particular juego de lenguaje, esa jugada debe ser vista entonces como un movimiento estratégico en el contexto de unas relaciones de fuerza. Ahora bien, si el lazo social es visto por Laclau y Mouffe bajo el modelo de los juegos de lenguaje, se concluye que las acciones sociales pueden ser entendidas desde una agonística del lenguaje<sup>37</sup>.

El antagonismo es lo que hace posible lo que Foucault denominara el “Orden del discurso”. Mientras que éste pertenece al dominio de lo óntico (las prácticas empíricas de significación), el antagonismo pertenece al campo ontológico del agonismo de las fuerzas que le antecede genéticamente. Laclau y Mouffe harán una interpretación de este modelo en clave lingüística: el dominio óntico es el de la significación particular, mientras que el de lo ontológico es el del sistema de relaciones entre los elementos que la hacen posible. No hay, por lo tanto, en esta última lectura, unas relaciones de fuerza que sean prediscursivas, sino que lo político debe verse como un sistema de significaciones antagónicas ontológicamente previo a los elementos que entran en la relación:

---

<sup>37</sup> No en vano, en su famoso libro *La condición posmoderna*, y sobre la base de una lectura de los juegos de lenguaje de Wittgenstein, Jean- Francois Lyotard afirmaba que “hablar es combatir”.

la contingencia de las relaciones de fuerza entre los elementos está siempre simbolizada previamente y estas no pueden ser pensadas por fuera de un sistema relacional de significaciones.

La desventaja de modelo lingüístico de Laclau y Mouffe está precisamente en este lugar. A diferencia de Nietzsche y Foucault, el *cuerpo* no ocupa ningún lugar en su teoría: mientras que en una ontología del poder los cuerpos aparecen como el lugar donde se escenifica la *experiencia* del mundo –lugar de inscripción del poder-, en una ontología del lenguaje no ocurre lo mismo. Lo importante en esta última son los “juegos de lenguaje”, los “actos de habla”, y el momento de la realización presente en la enunciación (performatividad). En efecto, “las palabras hacen cosas”, pero esas acciones son separadas de los cuerpos y analizadas sólo desde el punto de vista de su significación.

En todo caso, hay una conclusión más, que se puede extraer tanto del modelo de Nietzsche y Foucault, como del de Laclau y Mouffe y del de Slavoj Žižek: la emancipación plena es algo que jamás se podrá conseguir, sin importar en qué régimen político vivamos, debido a la negatividad ontológica. Solo hay libertad porque nos movemos en un abismo en el cual no puede cristalizar una identidad de forma definitiva. En términos de Laclau:

Bien lo sabía Spinoza: la libertad como autodeterminación pertenece solo a Dios, y la única libertad a la que podemos aspirar es la de ser conscientes de una necesidad que nos trasciende. Entonces sólo podemos elegir realmente si los cursos de acción que se abren ante nosotros no están algorítmicamente predeterminados. La racionalidad completa y la posibilidad de elección se excluyen mutuamente (Laclau y Mouffe, 1998, p. 107).

Sólo hay libertad porque nos movemos sobre un abismo (*Abgrund*), porque las relaciones de fuerza impiden la sutura de cualquier formación social y evitan la cristalización de cualquier identidad. Inevitablemente, actuamos sobre un vacío, sobre una grieta que está bajo nuestros pies

y que nunca podrá cerrarse. No podemos escapar de la tragedia que conllevan las relaciones de poder y, sin embargo, es justamente tal imposibilidad lo que permite el ejercicio de la libertad. Una política emancipatoria no pretende eliminar el antagonismo, sino estimularlo y, así, evitar la consolidación de los estados de dominación.

Nuestra propuesta es la de una nueva hegemonía que permita alcanzar una sociedad más justa e igualitaria, que ha de establecerse en la articulación de la universalidad y el particularismo. Creemos que con esta propuesta se ofrece una alternativa al mesianismo apocalíptico de Žižek y al discursivismo de Laclau. Cuando se habla de universalidad se suelen traer a la conversación autores como Rawls o Habermas, para quienes no es posible la política sin un punto de vista moral en el que un acuerdo sólo podrá ser aceptado como legítimo si cumple con una serie de requisitos procedimentales, que ellos consideran como puramente formales: una serie de procedimientos de discusión que puedan ser aceptados por todos los participantes. El problema que presenta esta propuesta es que es el reflejo de una actitud racionalista que desprecia el papel de las relaciones de poder en el discurso moral<sup>38</sup>. Especialmente desde algunos colectivos se sospecha que bajo la apariencia de una razón universal se escondan algunos intereses particulares, como los del sujeto varón, heterosexual, blanco, europeo, burgués, imperialista, de clase media, etc. El sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel nos dice que en tales universalismos “el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí” (Grosfoguel, 2007, p. 64). La sospecha de Grosfoguel es que los

---

<sup>38</sup> Habermas diferencia entre discurso ético y discurso moral. El discurso ético se ejerce siempre en un contexto específico, en el *ethos* de una comunidad histórica particular y tiene que ver con lo que puede hacerse para llevar una “vida buena” en ese contexto. El discurso moral aspira a un reconocimiento universal de sus prescripciones con total independencia de los *ethoi*, su objetivo es del de resolver, a través de una discusión en el marco de unos procedimientos formales establecidos, de forma imparcial y equitativa los conflictos. Es precisamente esa disyunción la que nos resulta muy problemática a la hora de la práctica real.

“universalismos occidentales” no son sino la otra cara de un eurocentrismo que legitima la superioridad de Europa sobre los pueblos sometidos a su dominio colonial. Así, ese universalismo corresponde a una encarnación cultural concreta (Europa), a un conjunto de valores dados *a priori* que pre-existen a la política y que son usados como arma para someter a otras cultura y formas de vida tenidas como “bárbaras”. Aunque en este aspecto concordamos con Grosfoguel, la conclusión no debe ser que toda pretensión de universalidad debe ser abandonada por completo en pos de la liberación de las particularidades sometidas. El error que se debe evitar es el de pasar de un rechazo correcto al *universalismo* a un rechazo incorrecto a la *universalidad*. El rechazo de la universalidad le otorga a Žižek toda la razón cuando crítica a la izquierda posmoderna su incapacidad de formar una voluntad común que vaya más allá de los particularismos.

Para Ernesto Laclau, la lucha se trata de poder llegar a construir la universalidad por medio del antagonismo, pero contando con las diferentes particularidades, es decir, que se trata de universalizar la particularidad completando parcialmente el lugar vacío del fundamento mediante una determinada articulación hegemónica. Laclau coincide con Žižek en la opinión de que renunciar a la universalidad es el mayor error de la izquierda posmoderna, pues una vez perdido el recurso a la dimensión universal, toda lucha emancipatoria se hace imposible. Para Laclau, una particularidad no es pensable sólo como particularidad, pero no porque haya un contenido universal que la englobe, sino porque esa particularidad sólo se define al interior de un sistema de significaciones:

Aceptemos por un momento la posibilidad de que la armonía preestablecida fuera posible. En tal caso, los varios particularismos no estarían en una relación antagónica entre sí, sino que coexistirían en una totalidad coherente. Esta hipótesis muestra claramente por qué el particularismo puro es, en última instancia, contradictorio. Porque si cada identidad está en una relación diferencial, no

antagónica, con todas las demás identidades, la identidad en cuestión es puramente diferencial y relacional; en consecuencia, ella presupone no sólo la presencia de todas las otras identidades sino también el espacio global que constituye las diferencias como diferencia. Peor aún: como sabemos muy bien, las relaciones entre grupos se constituyen como relaciones de poder –es decir, que cada grupo no es sólo diferente de los otros, sino que en muchos casos constituye esa diferencia sobre la base de la exclusión y la subordinación de los otros grupos-. Ahora bien, si la particularidad se afirma a sí misma como mera particularidad, en una relación puramente diferencial con otras particularidades, está sancionando el *statu quo* en la relación de poder entre los grupos. Esta es exactamente la noción de “desarrollos separados” tal como lo formulara el *apartheid*: sólo se subraya el aspecto diferencial, en tanto que las relaciones de poder en el que esta último se basa son sistemáticamente ignoradas (Laclau, 1996, p. 54-55).

Esto quiere decir que las identidades no son esenciales, que no se constituyen en una pura relación consigo mismas o con su propia tradición cultural, ni remiten tampoco a un origen (*Ursprung*), ni a un espacio ancestral propio e inmaculado que ofrecería, de una vez y para siempre, los significados acerca de lo que un grupo “es”. La negación del hecho de que una identidad solo se forma mediante el agonismo de las fuerzas conlleva la nefasta consecuencia de ignorar y dejar intocadas las relaciones de poder que son el marco de sentido de las dominaciones: de esta manera queda sancionado el *statu quo* del sistema de inclusión/exclusión, reproduciendo la lógica del *apartheid*.

Sin embargo, eso no quiere decir que todos los contenidos particulares deban ser negados. Tenemos en principio que aceptar que la lucha por la emancipación debe incluir la transformación del sistema de relaciones a partir del cual existen comunidades subalternizadas: no es posible cambiar una relación de poder aferrándose a la diferencia cultural, es decir, al particularismo de las identidades, pues si la afirmación de la particularidad fuera el único principio de lucha, entonces

la afirmación de cualquier identidad debería ser igualmente válida, incluyendo, por supuesto, la de aquellos grupos que han ejercido la dominación. Por ello, quien lucha por cambiar su posición subalterna, tendrá que cambiar también las relaciones de poder que han definido esa posicionalidad particular. Esto tiene una consecuencia crucial: este cambio en el sistema de relaciones tiene también efecto sobre la identidad propia, esta se verá modificada.

La identidad es dialéctica. Si el colonizado se define por su diferencia con el colonizador (“yo no soy él”), esa negatividad dialéctica forma parte de la identidad de ambos. En esto lleva también razón Žižek cuando afirma que la luchas decoloniales proponen la “conservación” de la identidad cultural de los pueblos colonizados, o bien su “retorno” a una matriz identitaria ancestral, adentrándose en un fundamentalismo culturalista de carácter conservador. Pero, si tomamos, en cambio, la conquista de América como momento de emergencia (*Entstehung*) de ese sistema de fuerzas llamado sistema mundo moderno/colonial, diríamos entonces que no hay una identidad previa indígena, negra o europea. Estas toman forma a partir de la consolidación de esa red de relaciones geopolíticas que se constituyen en la misma conquista del Nuevo Mundo.

Por ello, Laclau ofrece una interesante alternativa al fundamentalismo cultural: postular una exterioridad negativa al sistema de diferencias. Esa exterioridad negativa no es otra cosa que la imposibilidad que tiene el sistema para significarse a sí mismo, o lo que podemos denominar el “punto cero” de la representación. Todo sistema de representación está penetrado por una falta constitutiva que comparten todos sus elementos, pero que no se reduce a ninguno de ellos en particular. El orden del discurso padece de una ambivalencia: de un lado, cada elemento del sistema de relaciones tiene una identidad en la medida en que es diferente de los demás; pero, del otro lado, ninguno de dichos elementos puede alcanzar una identidad plena porque el sistema de diferencias tiene un límite estructural: no puede significarse a sí mismo, no puede hacer de sí

mismo una diferencia más. Este límite ausente se hace, sin embargo, presente todo el tiempo como una negatividad inherente al sistema, como una dimensión abisal que impide la plenitud de cada uno de los elementos. Hay una analogía entre lo Real de Lacan y el Orden del discurso, pues no pueden ser simbolizados. Ahora bien, si la representación de la totalidad es imposible, lo cierto es que su necesidad nunca desaparece y se muestra a través de la presencia de su ausencia.

El problema de la universalidad se presenta a causa de la imposibilidad de cerrar el sistema de las relaciones que hace que todos los elementos de dicho sistema, no importa la posición que ocupen en la matriz relacional de poder (blancos y negros, hombres y mujeres, ricos y pobres, heterosexuales y homosexuales, etc.), compartan un mismo vacío que hace imposible su clausura al igual que la identidad plena de cada uno de sus elementos. Entonces, podemos formular nuevamente nuestro punto: lo que todos los elementos del sistema comparten es la imposibilidad de plenitud que necesita, sin embargo, ser representada. Por lo tanto, la vía que se debe tomar no es la de la negación de la universalidad en pro del surgimiento de las particularidades, sino la de apelar a una negatividad compartida por todos que permite la operación misma de la universalidad.

Sin embargo, volviendo a Žižek, debemos atender un llamado a la precaución: la universalidad no consiste en la postulación de una forma neutra, indiferente a su contenido particular. Esto sería una universalidad abstracta, despojada ilusoriamente de todo contenido y que se postula sin embargo como fundamento de todos los contenidos. La universalidad concreta, por el contrario, se produce a través de su síntoma, es decir, por medio de aquellos contenidos particulares que han sido negados por la universalidad abstracta. Esos contenidos particulares, en lugar de afirmarse en su propia particularidad deben ser negados para que puedan insertarse en la forma universal, que de este modo se verá parcialmente completada. La operación dialéctica, como puede verse, corresponde a la negación de la negación: pero no se niega la universalidad como tal, sino tan sólo

la negación que la universalidad abstracta había establecido frente a determinados contenidos particulares. No obstante, a diferencia de Žižek, Laclau no interpreta el vacío de la universalidad abstracta como una falla anclada en el sujeto, sino en la imposibilidad de todo orden discursivo de hacer de sí mismo un objeto de discurso. Tampoco establece la distinción hegeliana entre una universalidad abstracta y una concreta que se hallan en relación dialéctica. En lugar de eso, se impone la distinción entre la universalidad negativa, que se comprende como un vacío estructural del sistema que nunca podrá ser llenado, y la universalidad contingente que sería la posibilidad de simbolizar de forma imperfecta ese vacío.

Esa representación contingente que intenta llenar el vacío estructural es la que debe aportar, en su función más importante, la política:

Si ese objeto imposible –el sistema- no puede ser representado pero necesita, sin embargo, mostrarse en el campo de la representación, los medios de esa representación serán constitutivamente inadecuados. Sólo los particulares constituyen tales medios. Como resultado, la sistematicidad del sistema, el momento de su imposible totalización, será simbolizado por particulares que asumen contingentemente esa función representativa. Esto significa, en primer lugar, que la particularidad de lo particular es subvertida por esta función de representación de lo universal; pero, en segundo lugar, que un cierto particular, al hacer de su propia particularidad el cuerpo significante de una representación de lo universal, pasa a ocupar – dentro del conjunto del sistema de diferencias- *un papel hegemónico*<sup>39</sup>. Esto anticipa nuestra conclusión principal: en una sociedad (y este es, finalmente, el caso de *toda* sociedad) en el que la plenitud –el momento de la universalidad- es inalcanzable, la relación entre lo universal y lo particular es una relación hegemónica (Laclau, 1996, p. 98).

---

<sup>39</sup> La cursiva es nuestra.

Laclau afirma que una particularidad puede trascender esa particularidad suya y avanzar más allá de sus propios límites. Esto es posible representando, ya no al sistema como tal, sino la imposibilidad de representación del sistema. Esto quiere decir que una cadena de particularidades equivalentes puede asumir en algún momento la función de representar el vacío estructural del sistema y, en esta operación, hacer valer su pretensión de universalidad. Lo que esto no quiere decir es que a través de esta operación la sociedad pueda reconciliarse consigo misma: tan solo puede darse unos contenidos contingentemente reconocidos por todos.

Laclau no habla de universalizar el síntoma, como lo hace Žižek. Para el esloveno, la universalidad solo se puede producir cuando el punto máximo de exclusión (en su caso, el *Lumpenproletariat*) convierte su particularidad en una pretensión de universalidad que asume la voz de toda la sociedad. La verdadera universalidad se produce cuando los que están “afuera” de la economía, aquellos que son vistos como un *homo sacer*, irrumpen como un rayo desde la exterioridad y cambian las coordenadas ideológicas del sistema, perturbando su fantasía. La universalidad de Laclau es menos espectacular, para él no es una sola particularidad la que asume la representación universal de la sociedad, sino una cadena de particularidades equivalentes en la que no puede definirse *a priori* cuál de ellas será la que lidere el proceso. Por otra parte, para el argentino, la hegemonización del lugar vacío de la universalidad no se dirige de forma específica contra el sistema capitalista, no porque las desigualdades económicas no sean importantes sino porque no son las únicas contra las que se debe combatir: existen otras luchas importantes contra prácticas de dominación y exclusión como lo son las racistas, sexistas, coloniales, patriarcales, etc. Además, nada asegura que sean los excluidos por la economía de mercado quienes articularán en torno suyo a las demás particularidades de la cadena. En la universalidad de Laclau hay una multiplicidad de luchas heterogéneas articuladas.

Lo universal es un proceso, el de la expansión política de una cadena de particularidades que se vuelve hegemónica como resultado del antagonismo. En el terreno de la política, una posición no es universal debido a los contenidos de verdad que una particularidad cualquiera contenga, sino por la forma en que una coalición de particularidades puede llenar temporalmente de contenidos el lugar vacío que queda sin simbolizar en todo sistema de relaciones. Lo universal es, mejor diríamos, un campo de batalla en el que múltiples contenidos particulares luchan por fundar el orden social de manera contingente. Desde este punto de vista, lo universal no tiene contenidos necesarios, sino que todos ellos son puestos de manera contingente por una cadena de reivindicaciones políticas. La universalidad no es tampoco un conjunto de valores dados *a priori*, la universalidad es un asunto de *construcción política*; no es un procedimiento que precede a la discusión política y la regula, sino que es un efecto contingente de operaciones políticas equivalenciales.

La apelación a la universalidad como el ejercicio propio de la política no supone la negación de que todo conocimiento sea local, situado y contextual. No es necesario excluir el historicismo del saber. Se reconoce que no existe ningún punto de vista universal *per se*, ya que siempre actuamos y conocemos desde un lugar específico, desde una “circunstancia” particular en términos de Ortega. El historicismo es una posición válida e irrenunciable para las luchas políticas. El problema estaría del lado de un historicismo radical: sería una reducción de los antagonismos a una dimensión puramente óptica que afirmarían que no es posible trascender las particularidades históricas en las que tales antagonismos se expresan. En cambio, si aceptamos que toda historia local se encuentra atravesada por relaciones de fuerza, nos vemos obligados a aceptar, al mismo tiempo, que la incompletud ontológica es una característica de todas las sociedades humanas.

Ya lo hemos dicho: el sistema de relaciones antagónicas es la condición de posibilidad de las diferencias y, por tanto, el objeto que escapa por entero a la representación de cada una de ellas. Por esto, necesitamos ver cómo una coalición de particularidades asume la función de representar esa imposibilidad: “Esta unificación contextual de un sistema de diferencias sólo puede tener lugar al precio de debilitar las identidades diferenciales como resultado de la operación de una lógica de la equivalencia, que introduce una dimensión relativa de universalidad” (Laclau, 1996, p. 99).

La universalidad se produce cuando se da el paso de la diferencia a la equivalencia, es decir, cuando las cadenas equivalenciales se van extendiendo poco a poco hasta recoger en una sola voz el particularismo de las demandas. Pero a pesar de ello, la construcción de esta universalidad no exige la negación de las particularidades como lo plantea Žižek. No se trata de anular la lógica de la diferencia en nombre de la lógica de la equivalencia dado que la generalización de la lógica equivalencial no descarta la lógica diferencial, sino que la integra y realiza de una forma más potente. Por ejemplo, las feministas no requieren abandonar los reclamos propiamente diferenciales del feminismo al entrar en una cadena de equivalencias con el movimiento obrero, los movimientos indígenas o cualquier otra lucha. Las diferencias se mantienen, pero ahora vinculadas con los reclamos y el lenguaje propios de la cadena de equivalencias, sin pensarse como algo separado de la misma. Ningún particular puede levantar una pretensión de universalidad por fuera de la cadena de equivalencias sin condenarse, bien al ostracismo político, bien a ser absorbidos diferencialmente por el régimen contra el que lucha. Sólo a través de la cadena podrán ser atendidos los reclamos diferenciales.

Ahora, debemos aclarar que Laclau no concibe que haya un vínculo *a priori* entre las luchas obreras, anti-sexistas, anti-racistas, ecologistas, etc. Su articulación equivalencial es contingente: dependerá de si el Estado es no capaz de atender las demandas, y todo indica que, por lo menos en

un buen número de países, el Estado neoliberal lo ha conseguido mediante una doble estrategia: la inclusión jurídica de las minorías y la ampliación del consumo hacia las clases medias. Por eso, a pesar del colapso financiero del 2008, no parece que las prácticas capitalistas estén atravesando en todas partes por lo que Gramsci denominara como una “crisis orgánica”, muy a pesar de las profecías žižekianas que anuncian su inminente final apocalíptico. No podemos decir que estemos en un momento de concentración máxima de los antagonismos en un nivel global (la pequeña élite financiera contra el resto de la población mundial), como quiere hacernos ver el esloveno. Diremos entonces que cuando el espacio social no está dividido en dos campos irreconciliables, es decir, cuando nos encontramos en una situación pluralista, el objetivo de una política emancipatoria será la construcción de múltiples antagonismos a partir de la ampliación de cadenas equivalenciales, en lugar de su concentración en un solo frente. En una posición similar a la de Foucault, Laclau y Mouffe afirman:

Está claro que el antagonismo no surge necesariamente en un solo punto. Cualquier posición en un sistema de diferencias, en la medida en que es negada, puede constituirse en sede de un antagonismo. Con esto está claro que hay una multiplicidad de posibles antagonismos en lo social, muchas de ellos de signo contrario. El problema importante es que las cadenas de equivalencias que habrán de constituirse a partir de cada uno de ellos serán radicalmente distintas (Laclau y Mouffe, 2006, p. 174).

El objetivo de una política progresista es la construcción de una sola cadena de equivalencias, pero sin establecer de antemano cuál de las particularidades será capaz de establecer liderazgo sobre toda la cadena.

Pero, ¿cómo es posible que una cadena de equivalencias pueda representar el vacío estructural del sistema de significaciones? La respuesta del argentino es que ese lugar solo puede llenarse

mediante la creación de un *significante vacío*, entendido literalmente como un “significante sin significado”. Un significante vacío sería aquel que, en lugar de significar un significante particular, significa el vacío mismo del sistema de significación. Así, lo que busca significar no es entonces una diferencia más, sino la negatividad que atraviesa al sistema:

Pero si lo que estamos tratando de significar no es una diferencia sino, al contrario, una exclusión radical que es fundamento y condición de todas las diferencias, en tal caso la producción de *una diferencia más* no constituye una solución al problema. Como, sin embargo, todos los medios de representación son por naturaleza diferenciales, es sólo si el carácter diferencial de las unidades significativas es subvertido, sólo si los significantes se vacían de todo vínculo con significados particulares y asumen el papel de representar el puro *ser* del sistema, que tal significación es posible (Laclau y Mouffe, 2006, p 75).

Esto quiere decir que un significante vacío es aquel que en lugar de significar un ente cualquiera (un significado particular), significa el “ser del ente”, es decir, el sistema mismo de significaciones. Pero, ya sabemos que este “ser” es un vacío estructural que no puede ser representado, un *Abgrund* análogo a lo Real de Žižek. Este vacío se resiste a la significación, siendo a su vez el presupuesto de todo acto de significar. ¿Cómo puede entonces ser significado?

Lo único que puede hacerse, según Laclau, es dar una significación puramente negativa. Esto quiere decir que no es una positividad, sino la ausencia de toda positividad la que permite dar una significación como suplemento *parcial* de ese fundamento ausente, es decir que lo que se puede conseguir es un fundamento suplementario y de carácter contingente. Dicho en otras palabras: la ausencia de un fundamento último (*Grund*) de la sociedad es compensada parcialmente mediante la generación de un fundamento discursivo por medio de significantes vacíos. Es una

fundamentación retórica (política) del sistema de relaciones sociales que, desde luego, será siempre inadecuada, imperfecta y contingente.

En este momento toma de nuevo importancia el concepto de hegemonía. Para Gramsci, la hegemonía es la habilidad de una clase social para imponer su visión del mundo sobre otras clases, utilizando para ello medios no coercitivos. Es una forma de poder que, sin embargo, no recurre a la violencia física sino al liderazgo moral y cultural con el fin de asegurar la adhesión y el consentimiento libre de las masas. El control ideológico se entiende así como fruto de la persuasión. Gramsci habla también de la hegemonía para referirse a la capacidad que tiene la clase obrera de formar alianzas con otros sectores y disputar el poder a las clases dominantes. Para conseguir universalizar sus intereses, la clase obrera debe volverse hegemónica, es decir, debe estar en la capacidad de convencer y de persuadir a los demás sectores subalternos de la necesidad de su visión del mundo para subvertir el orden establecido.

En Laclau y Mouffe, quienes hacen uso de esta noción gramsciana, pero transformándola sustancialmente, desaparece la idea de que sea una clase en particular, el proletariado para el caso, la que haya de liderar la construcción de la cadena de equivalencias. Hay hegemonía cuando la cadena de equivalencias es capaz de articular simbólicamente sus demandas a través de un significante vacío que no encarna las pretensiones de ningún grupo en particular de la cadena, sino que representa los intereses universales de la misma. Esto significa también que el lugar estructural de lo vacío es “hegemonizado” por algún significado que ocupa *temporalmente* el lugar imposible del fundamento y lo convierte en aspirante de todos los participantes de la cadena: el historicismo, las particularidades y la universalidad pueden trabajar de la mano porque, recordémoslo, la universalización (la hegemonía) es una construcción que implica a los particulares.

Cabe señalar de nuevo el problema de la teoría discursiva en Laclau y Mouffe: el desconocimiento de que toda fijación de sentido es algo más que discurso. Siguiendo a Bourdieu, creemos que la fijación del sentido necesita la creación de un *habitus*, esto es, del disciplinamiento de los cuerpos (Foucault) y de la organización de los afectos y las pasiones (Deleuze). La hegemonía tiene que ver con la estructuración del campo de acción, lo que en términos foucaultianos se denomina como “gobierno”: un gobierno sobre las acciones y no sólo sobre los significados<sup>40</sup>. Esto es, la construcción de un *ethos*, de una forma de agenciamiento entre los cuerpos, de un modo específico de gobernarse a sí mismos y a los otros, de la construcción, en suma, de un *sensus communis*.

Si revisamos lo expuesto hasta el momento, observamos que hay dos propuestas enfrentadas en cuanto a su lectura de lo que ha de ser la revolución social: por una parte, tenemos a Žižek, quien parece “sustancializar” el capitalismo, convirtiéndolo en un mecanismo auto-definido. Es decir, que el capitalismo no es algo que se define por su funcionamiento histórico, sino por una lógica intemporal que atraviesa todas sus determinaciones históricas. Por ello, la crítica que el esloveno dirige a Laclau es que este último ha abandonado la lucha anticapitalista para defender la formación de unas cadenas de equivalencia que, para ser hegemónicas, tienen que incorporar una serie de demandas particulares que no son necesariamente revolucionarias (como las de los grupos feministas, gays, ecologistas, etc.), y ello termina por debilitar el programa político de la izquierda, convirtiéndolo, como mucho, en un pliegue más al interior del sistema dominante. Por otra parte, tenemos una corriente discursiva, que entiende la transformación social como la consecuencia de la articulación de una pluralidad de luchas, como la creación conjunta de una nueva hegemonía

---

<sup>40</sup> Se sustentará esta afirmación con un ejemplo en el capítulo cuarto de esta investigación, tomando como base el discurso moderno/colonial de la limpieza de la sangre. Consideramos que, a su vez, el ejercicio de la genealogía es la herramienta adecuada para comprender cómo, históricamente, se han consolidado las hegemonías actualmente existentes.

apoyada en las distintas particularidades que se unen en un proceso de universalización a partir del llenado, parcial e histórico, del significante vacío, del abismo fundamental de todo sistema de relaciones. Para el argentino, encontramos en Žižek una peligrosa deshistorización del capitalismo, una negativa a verlo como formación social y una tendencia a no analizarlo desde sus prácticas concretas, sino desde su forma. En cambio, para Laclau, “el capitalismo es un compuesto inconsistente de elementos heterogéneos que se combinaron como consecuencia de una constelación histórica contingente, no una totalidad homogénea que obedece a una lógica subyacente” (Laclau, 2008, p. 294). El principal problema de Žižek es que menosprecia las luchas reales y, además, “no hay una sola línea en el trabajo de Žižek donde ofrezca un ejemplo de lo que él considera una lucha anticapitalista. Uno se pregunta si está pensando en una invasión de seres de otro planeta” (Laclau, 2008, p. 295). Para Laclau, no existe una lucha anti-capitalista *per se*, sino efectos anti-capitalistas que derivan de la articulación de una pluralidad de luchas.

### 3. Capítulo III

#### La cuestión latinoamericana y el lugar de la genealogía

##### 3.1. El problema de la universalidad y los particularismos en Latinoamérica

La actualidad de los estudios y propuestas filosóficas acerca de la identidad ponen de relieve importantes cuestiones acerca del método que emplean. La reflexión que abordaré en este capítulo girará en torno a los planteamientos de algunos autores que apuntan a la existencia de una “identidad latinoamericana” y de los argumentos que acompañan su concepción, señalando a la vez la problemática que surge de esa forma de búsqueda orientada hacia un *origen o estrato fundamental* frente a la línea de análisis que personalmente estoy adoptando en este trabajo y que prefiero hablar de una *emergencia*.

Si emprendemos un trabajo filosófico cuyo análisis de la identidad tiene la forma de la búsqueda de una génesis, esto demanda un movimiento del intelecto dirigido hacia abajo, hacia aquellas profundidades en las que se encuentra enterrada una identidad completamente adecuada a sí misma. Este camino iría asociado a la existencia de un *fundamento* que operase como garantía metafísica de aquello que se corresponde a la verdad de lo que se está explorando, una carta de propiedad que acredita a una identidad como residente a perpetuidad en el vecindario del ser. Este es el uso que Foucault (2008b) en su ensayo *Nietzsche, la genealogía, la historia* hace de la palabra origen entendida como *Ursprung* y referida a los discursos que se comprometen a buscar, detrás de todas las máscaras, el secreto de una identidad primigenia. El problema que surge de tal carta de navegación es que, para nuestro caso, en la búsqueda de una identidad latinoamericana, se estaría negando la historicidad de las prácticas a la vez que se hacen despóticas, pues cuando las prácticas históricas son explicadas a partir de una instancia que se

erige como fundamento, se renuncia a la posibilidad de analizarlas según su singularidad y de entender qué tipo de relaciones locales de poder las enmarcan.

Una de las formas, que con más resonancia adquieren los discursos acerca de la identidad, es aquella que pretende que los latinoamericanos se reconozcan en una instancia primigenia que actúa como marcador de la autenticidad o inautenticidad de sus prácticas históricas. Incluso podemos decir que bajo esta tesis se llega a sostener la posibilidad de una filosofía auténticamente latinoamericana. Pero de este tipo de búsqueda es interesante señalar tres consecuencias: en primer lugar, el surgimiento de un *mesianismo salvacionista* en el que ciertos caudillos se arrogan la tarea de difundir “la verdad” a las masas que la ignoran y entienden dicha labor como de absoluta prioridad política, debido a que su conocimiento es la clave para superar las barreras que han impedido a Latinoamérica ser consciente de su misión histórica. En segunda instancia encontramos una *exclusión de las diferencias* al comprender la identidad latinoamericana como un espacio compartido por todos y que trasciende cualquier distinción de raza, sexo, edad u orientación sexual, al constituirse una identidad homogénea donde sólo hay variaciones de una misma esencia verdadera. Y, en tercer lugar, este tipo de discursos implican el postulado de una *alteridad respecto de la modernidad*, queriendo con ello decir que una vez descubierto el “nosotros latinoamericano” en su esencia, es posible marcar los límites frente al “ellos los europeos”, los representantes de la “voluntad de poder” moderna. América Latina se convertiría de esta manera en el “otro absoluto” de Occidente y la modernidad en un cuerpo extraño que se yuxtapone a los fundamentos de “nuestra cultura” (Castro-Gómez, 2011).

Para evitar estas consecuencias es necesario formular la interrogación por la *historia de la producción* de los discursos que hablan de la identidad. No nos preguntamos por la verdad de esa identidad; nos enfocamos al juego de la discontinuidad en el que las palabras y las cosas se

relacionan de manera históricamente diversa según se posicionen al interior de unos dispositivos de poder/saber. Tampoco se busca de esta manera a los portadores de la verdad de lo latinoamericano, sino a los dispositivos que producen esa verdad y la hacen enunciable, es decir, se opera la sustitución de la búsqueda del *Ursprung* por la genealogía del *Entstehung* o de la emergencia, que asume que los discursos de la identidad, como todos los discursos, se inscriben en regímenes históricos de poder que regulan tanto las prácticas discursivas como las no discursivas.

Nos interesa en particular ofrecer un análisis de los discursos de la filosofía formulados por tres intelectuales latinoamericanos y que el semiólogo argentino Walter D. Mignolo (1995) en su ensayo titulado *Decires fuera de lugar* ha valorado como portadores de una ruptura epistémica. En ellos, como intentaré mostrar, son manifiestas las consecuencias anteriormente descritas. Hablaré entonces, siguiendo a Mignolo, de Rodolfo Kusch, Leopoldo Zea y Enrique Dussel, pero antes de abordar estas posturas considero pertinente esbozar la problemática de tal ruptura desde una concepción foucaultiana: para Michel Foucault los enunciados se organizan en una serie de codificaciones o reglas de juego de la práctica enunciativa a las que denomina *epistemes*, es decir, las reglas y procedimientos de exclusión que hacen posible la formación de discursos en una época determinada y que rigen las relaciones entre diferentes dominios del saber. La episteme funciona a manera de un *a priori* histórico, de orden empírico, a partir del cual se enuncian las palabras, se comprenden los gestos y se articulan los discursos filosóficos y científicos. En el séptimo capítulo de *Las Palabras y las Cosas* Foucault (1968) afirma que el orden moderno del saber define el conocimiento como una representación de la representación. Si bien la episteme clásica había roto con la idea de que las palabras reproducen el orden del mundo, postulando en cambio el conocimiento como un sistema de signos que representa las

cosas y les dispensa un orden, la episteme moderna va mucho más allá al concebir también la posibilidad de representarse a sí misma en el acto de representar, es decir, de hacer visibles los principios que determinan el acto del conocimiento, surgiendo así la figura de la *reflexión* como el retorno del conocimiento sobre sí mismo. Esto permitiría buscar la verdad sobre un nuevo objeto de conocimiento llamado “el hombre”. Precisamente, para Foucault, la paradoja de la episteme moderna radica en que para representar al hombre como ser finito (que puede ser objeto de conocimiento científico), el sujeto debe volverse trascendental y empírico al mismo tiempo, dando lugar a una episteme escindida entre un polo objetivo que plantea que el estudio del hombre debe realizarse únicamente a partir de datos empíricos, del material de las ciencias experimentales; y un polo subjetivo que propone que hay una actividad ordenadora del sujeto cognoscente que no puede deducirse de los datos de la experiencia sino que los trasciende. Asistimos a la división entre aquellos saberes que enfatizan en los condicionamientos materiales de la representación y los que profundizan en los condicionamientos espirituales.

El registro “filosofía latinoamericana” se encuentra imbuido de esta escisión. Se trata de un orden que posibilita la distinción entre las “ciencias de la naturaleza” y las “ciencias del espíritu” y que así trata de aislar una zona de valores humanos que pueda sustraerse a la lógica puramente cuantitativa de los saberes positivos. Una zona que, además, sirva de fundamento normativo para que el hombre sea verdaderamente humano y pueda llevar a cabo una existencia auténtica, libre de alienaciones y dominaciones externas (Castro- Gómez, 2011). Para observar esto con más precisión iniciaré el análisis de los autores propuestos con el filósofo argentino Rodolfo Kusch. Este pensador introduce la categoría de “fagocitación” en una hipótesis que señala que, en América Latina, y concretamente en la región andina, coexisten dos formas antagónicas de vida: una proveniente de Europa y asentada en las grandes ciudades, que se orienta fundamentalmente

hacia el dominio de la naturaleza mediante la ciencia y la técnica, en una actitud basada en el orden, la moral y el trabajo que impulsa a los hombres a querer ser-alguien en el mundo y a proyectarse hacia el futuro. Kush denomina a esta forma de vida la “cultura del ser”. La otra, que se deriva de las culturas indígenas y se asienta en el campo y en los suburbios, que está comprometida con el espacio geográfico y con el suelo, es denominada por Kush como la “cultura del estar”. Es una forma de vida ligada a los ciclos de la naturaleza que lejos de buscar el dominio sobre ésta y de promover proyectos de realización individual, se orienta hacia el aquí y el ahora, es profundamente comunitaria, resignada a las contingencias de la vida y conforme con lo que se tiene. La fagocitación consistiría en la absorción del “ser” por el “estar”, en un proceso mediante el cual la “cultura del ser” se americaniza, se disuelve en el magma vital primario del mero estar que constituye el fundamento último de la existencia humana. Es al mismo tiempo un proceso inconsciente que se juega en las capas más profundas de la cultura, allí donde el hombre experimenta su pertenencia al suelo, a la tierra y a lo telúrico; un proceso de interculturalidad que se lleva a cabo por debajo del umbral de la conciencia histórica y especialmente por la masa analfabeta en detrimento del papel de los intelectuales urbanos, tecnócratas o políticos (Kush, 1975).

La fagocitación no es un proceso exclusivamente latinoamericano, pero según Kush en Europa la modernidad puso en marcha una dinámica que terminó por destruir la tradición, el sentido de pertenencia a la tierra y la vida simple del campo. En Europa ya no existen formas sociales primarias que puedan disolver la tensión del ser y transformarla en nuevas formas de vida, por ello los procesos de fagocitación se ven frustrados. EL punto que deseamos señalar es que parece claro en esta argumentación que le son subyacentes las mismas reglas de formación discursiva de la episteme moderna: las categorías de *ser* y *estar* funcionan en un lenguaje

dicotómico que opone la ciudad al campo, Europa a América, la razón a las emociones, asignando a los segundos la función de servir como espacios para la verdadera humanización del hombre. Si bien hay una zona dominada por la racionalidad instrumental, donde el hombre vive alienado en una cultura de objetos en la que prima el valor de cambio, frente a esta cultura del ser, en su exterioridad y en completo antagonismo, existe otra zona donde prima el valor de uso y donde la vida humana no es reducida a la categoría de objeto. La paradoja de un discurso como este, articulado desde la episteme moderna, es que plantea la existencia de conocimientos-otros que rompen con el logocentrismo de Occidente. No afirmo que no existan tales conocimientos, sino que hay un problema, un contrasentido, cuando desde las reglas de la episteme moderna emerge un discurso que enuncia una exterioridad a ella. Por demás, una problemática común en las narrativas anticoloniales.

Continuamos ahora con las tesis del filósofo mexicano Leopoldo Zea. En su planteamiento Zea advierte que la historia de América Latina se caracteriza por una “yuxtaposición de negaciones”. Con esto quiere decir que, en lugar de asumir las influencias extranjeras en un movimiento dialéctico arraigado en la propia cultura, Latinoamérica ha preferido negarse a sí misma y orientar su historia con fundamento en experiencias ajenas. Una vez conseguida la independencia en el siglo XIX, las élites criollas procuraron desembarazarse de todo el pasado indígena y español para adoptar mecánicamente los ideales sociopolíticos nacidos en Francia, Inglaterra y Estados Unidos. De esta manera se pretendía cancelar el pasado colonial mediante su negación abrupta y empezar de cero, asumiendo como propia la experiencia histórica de otras naciones con el resultado de dependencia, imitación de hábitos, costumbres y modos de vida, en definitiva, del colonizador. Pero Zea se muestra convencido de que hay alternativas para romper el círculo vicioso de la dependencia y de esa forma de “bovarismo” institucionalizado. Una pista

la encuentra en el drama *La tempestad* de William Shakespeare (1612), en donde el esclavo Calibán se rebela contra su amo Próspero con las siguientes palabras: “¡Me habéis enseñado a hablar, y el provecho que he reportado es saber cómo maldecir! ¡Que caiga sobre vos la roja peste por haberme inculcado vuestro lenguaje!” (Zea, 1978). Para Zea, se hace necesario asimilar la modernidad europea para que, en ese mismo lenguaje, Latinoamérica tome conciencia de sí misma y asuma una actitud crítica frente a sus herencias coloniales. La modernidad según Zea se caracteriza por haber posibilitado lo que Hegel llamó una vivencia dialéctica de la historia y, por tanto, no es mediante la negación de la modernidad sino mediante la radicalización de su potencial emancipatorio como podrá ser superado el colonialismo. La liberación de América Latina –y del Tercer Mundo en general – podrá venir únicamente si se asume el lenguaje crítico de la modernidad. Zea, al igual que el filósofo alemán, busca articular una filosofía de la historia que apunte hacia un gran proyecto de síntesis cultural y política en Latinoamérica (el “proyecto asuntivo”) que privilegia la unidad sobre la diversidad y la armonía sobre la divergencia. Un proyecto también de carácter mundial que habla del advenimiento de una humanidad nueva en donde ya no existan Prósperos ni Calibanes sino solamente “hombres sin más”. Se observa de esta manera que el discurso humanista de Zea se enmarca también en la episteme moderna: la figura del “hombre sin más” cumple con el papel de sujeto trascendental que fija la historia a un cauce normativo, creando las condiciones para que el sujeto empírico pueda librarse de todo aquello que lo deshumaniza. Encontramos de nuevo el problema en el que las reglas de la episteme moderna favorecen una narrativa anticolonial que, bajo el registro de “filosofía de la historia”, postula una exterioridad ante esa misma episteme, ahora bajo la forma del fin de la deshumanización. Este discurso continúa siendo fiel a los registros humanistas autorizados por el orden moderno del saber, en los que la liberación aparece como superación de la falsa conciencia

(bovarismo) y como cancelación de las alienaciones que nos separan de nuestra verdadera naturaleza humana. Parece entonces que la ruptura epistémica no depende de lo que se diga, sino del modo como se diga, esto es: no basta con impugnar a Próspero en su propio lenguaje, sería necesario transgredir ese lenguaje.

El último pensador al que queremos ahora hacer alusión es el argentino Enrique Dussel. Para él, la exterioridad respecto del orden moderno se expresa en un conjunto de imágenes, mitos y estructuras simbólicas de los pueblos del Tercer Mundo que operan en contraposición al pensamiento siempre autorreferencial de Europa, un pensamiento de la “mismidad” que no puede considerar al “otro” más que como objeto que debe ser sometido. En la periferia latinoamericana, asiática y africana, emergen fuerzas de cambio que la filosofía de la liberación debe conceptualizar y potenciar. La función de la filosofía sería des-cubrir, sacar a la luz, el núcleo ético-político en torno al cual se organiza inconscientemente la vida de esos pueblos y que por lo general es vista por el pensamiento ilustrado de las élites como folclórico e irracional. En el *ethos* de la cultura popular, cree ver la encarnación de una racionalidad completamente distinta a la de la modernidad europea, de una conciencia de “ser – otro” que, por haber sido tradicionalmente excluida y negada, no se ha consolidado todavía. Descubrir en qué consiste esa alteridad es la tarea del filósofo de la liberación, que, a la manera de un maestro o profeta, deberá articular la voz de los que no la tienen, liberar al pueblo de las trabas ideológicas que le impiden actuar y, de este modo, fecundar las semillas de su liberación definitiva. Su responsabilidad es la de impulsar una filosofía que se oponga a los errores de la cultura europea dominante y hablar por el pueblo, para los desposeídos del mundo, para todos aquellos que, por sus propios medios, no pueden entender los mecanismos de dominación que los oprimen (Dussel, 1980).

De acuerdo con Foucault, los discursos humanistas surgen en el momento en el que el hombre se constituye como condición de posibilidad de su propia experiencia, es decir, en el momento en que la vida, el lenguaje y el trabajo son representados. Mientras que en el marco de la episteme clásica estos campos de experiencia quedaban fuera de la representación, la episteme moderna genera, en cambio, la posibilidad de una episteme de segundo grado sobre ellos en la que el hombre puede desdoblarse para verse como sujeto empírico y observar sus propias actuaciones. Sólo entonces es posible el discurso sobre la alienación humana y su contraparte, el de la liberación. El tema de la alienación y la desalienación supone que aquellas fuerzas inconscientes que separan al hombre de su propia naturaleza y le impiden ver su condición oprimida, pueden, sin embargo, ser observadas por medio de la racionalidad crítica y traídas de nuevo a la conciencia: precisamente esa operación de desdoblamiento que Foucault señala como típica de la episteme moderna. Añadimos a esto que el valor de la experiencia (vida, lenguaje y trabajo como ámbitos oprimidos por el imperialismo) depende bajo esa perspectiva de la actividad representante del sujeto, por ello Dussel puede decir que el intelectual crítico es guía de los ciegos, constructor de identidades y representante que toma la palabra en lugar de otros, porque se ubica en la perspectiva del sujeto trascendental. Por ello, el pensamiento de Dussel no se ubica en la exterioridad del pensamiento europeo de la modernidad.

Volviendo ahora al método genealógico quisiera añadir unas últimas apreciaciones: parece haber una confusión a la hora de denominar el trabajo de los filósofos presentados como “episteme de frontera” (así los presenta, por ejemplo, Walter Mignolo), error que vendría al entender el lugar de enunciación bajo referentes tomados de la sociología o de la historia cultural. En el sentido foucaultiano, ese lugar nada tiene que ver con el hecho empírico de que el sujeto hablante sea europeo, indígena, judío o cristiano, blanco o negro. Lo que debe examinarse

no son las características empíricas de ese sujeto que habla, sino las reglas epistémicas que posibilitan sus enunciaciones, porque si bien esto no significa que las prácticas discursivas estén desarticuladas de otras en los ámbitos social, económico y político, la arqueología de los discursos no se interesa en principio por quién es el sujeto del discurso, dónde vive, a qué cultura pertenece o sus opciones políticas, sino por la práctica discursiva. Es evidente, consideramos, que las prácticas discursivas no tienen un lazo estrictamente vinculante con esas características empíricas del sujeto ni con el lugar geográfico de la enunciación, pues ello sería borrar de un golpe toda su historicidad y nos podría conducir por el peligroso camino de la legitimación de cualquier tipo de autoritarismo político o moral, tan solo porque se ancla en tradiciones no occidentales y en “conocimientos – otros”, y también podría llevarnos por el sendero erróneo de postular una alteridad epistémica inexistente en los discursos latinoamericanistas.

Sostenemos que es un error el intento de pensar las identidades en términos particularistas, es un error tanto filosófico como político. Nuestra propuesta parte de la tesis de que las identidades culturales no pueden ser pensadas como particularidades puras, esto es, como fenómenos que se constituyen solo en relación consigo mismos, con su propia tradición ancestral, y que existen con total independencia de sus relaciones con el exterior, a la manera de mónadas autosuficientes. No es posible comprender el sentido y la función de una práctica cualquiera si la abstraemos de la red de relaciones que la hace posible. No existe ninguna práctica que tenga sentido por sí misma, con independencia de la posición y la función que ocupa en una red de relaciones diferenciales. Esta es una de las conclusiones básicas que podemos extraer de la analítica del poder de Michel Foucault: toda comunidad humana se encuentra atravesada por relaciones de fuerza, lo cual quiere decir que ninguna fuerza particular puede definirse con independencia del sistema de fuerzas que la constituye, bien sea como fuerza afectante o como fuerza afectada. El caso es que

ningún elemento puede existir sino referido a las relaciones de fuerza que entabla con todos los demás elementos. Este modelo agonístico del poder apunta hacia la tesis de que ninguna formación social podrá ser jamás completa en sí misma, no podrá encerrarse y autocompletarse de forma definitiva. El agonismo de las fuerzas engendra siempre nuevas y variadas configuraciones de poderes y contrapoderes, de modo que resulta imposible que una comunidad cualquiera pueda adquirir y completarse en una identidad esencial. Es en este sentido que todas las comunidades humanas son históricas, que no es posible buscar un “origen” último que le dispense sentido y finalidad al sistema de fuerzas en su conjunto. Foucault afirma que la existencia de un “origen” anularía el juego agonístico de las fuerzas y tendríamos tan solo un sistema muerto en el que ninguna incitación mutua de las fuerzas sería posible.

Sin embargo, en nombre de un particularismo estéril, muchos académicos y activistas de América Latina recurren frecuentemente denunciando el “eurocentrismo” y el “colonialismo intelectual” en un intento de potenciar las luchas con argumentos contundentes. Hemos mostrado que no son pocos los que afirman que “pensar desde América Latina” significa pensar por fuera de los parámetros establecidos por la política moderna, ya que estos son específicamente europeos y se montan sobre la exclusión sistemática de las culturas no europeas. En algunos circuitos teóricos de la región se viene imponiendo una especie de “abyayalismo”<sup>41</sup> que sustituye al latinoamericanismo de las décadas anteriores, proclamando un “desprendimiento de la modernidad”, incluyendo sus tradiciones críticas, en aras de recuperar las “epistemes otras” de los pueblos indígenas y afrodescendiente. Consideran “eurocéntrica” aquella posición que niega,

---

<sup>41</sup> La invocación de “Abya Yala”, nombre dado por algunos grupos indígenas a la América prehispanica. En este caso, el “abyayalismo” funciona como lugar de enunciación de ciertas reivindicaciones políticas indigenistas, feministas y ecologistas. El problema de este gesto es su tendencia a invocar una exterioridad con respecto a la modernidad en su conjunto, negando con ello la dimensión moral de las instituciones modernas y proponiendo un abandono de las tradiciones críticas de la modernidad por considerarlas como una forma encubierta de colonialismo.

en nombre de valores modernos (como la igualdad y la libertad), la posibilidad de regresar a una *arché*, a una comunidad originaria en la que imperan valores radicalmente diferentes a los modernos.

Para dilucidar la validez de estos argumentos, podemos considerar nuevamente la posición del filósofo esloveno Slavoj Žižek. El argumento de Žižek es claramente hegeliano: es cierto que los poderes coloniales europeos irrumpieron con violencia en el mundo de las sociedades no europeas, alterando sus costumbres y destruyendo el tejido cultural de su experiencia. Pero esto significa que la resistencia política frente a esta irrupción debe echar mano del lenguaje del colonizador para llevar a cabo su lucha, en lugar de propugnar por un retorno a los lenguajes previos a la ocupación colonial. Esto es necesario porque solo radicalizando la universalidad, es decir, universalizando su “punto de exclusión”, podrá el movimiento descolonizador lograr sus objetivos. No los conseguirá negando la universalidad y buscando un retorno a los orígenes, un regreso a la situación precolonial, invocando el “rescate” de una identidad cultural sometida y olvidada. Esto equivaldría simplemente a reforzar la ideología en su expresión más reaccionaria: creer que es posible rasgar el velo de la negatividad y descubrir, más allá de ella, el secreto oculto de la reconciliación. En la dirección contraria, el esloveno muestra que la lucha por la descolonización debe asumir plenamente la herencia europea, esto es, el gesto de la universalización, para plantear desde ahí sus demandas y acciones políticas (Žižek, 2001).

Žižek ejemplifica su punto de vista refiriéndose a los procesos de independencia poscolonial en el siglo XX, principalmente en la India. Ante la crítica de muchos teóricos culturales indios de que el inglés les ha sido impuesto como lengua colonial y que la descolonización debería suponer un retorno a las lenguas nativas, el filósofo esloveno retoma el caso de los dalits, aquellos sujetos tenidos como parias por el sistema tradicional de castas de la India.

Precisamente fueron ellos, los que “no tenían parte” en ninguna de las castas, quienes reivindicaron el inglés como lengua nacional. Para los dalits, el sistema colonial inglés creó las condiciones formales para que fueran vistos como sujetos jurídicamente iguales ante la ley. Antes de ello, en la situación precolonial, no gozaban de ningún tipo de derecho, eran tenidos como un *homo sacer* (Žižek, 2015, p. 132). Lo que Žižek quiere decir es que la descolonización debe radicalizar la universalidad abstracta del legado colonial. No se trata, en nombre de la descolonización, de liberarse de la universalidad (por considerarla como un instrumento del colonizador), sino de apropiarse de ella para mostrar que esta universalidad es “incompleta”, que ha dejado algo por fuera. La lucha no es para desembarazarse de la universalidad, sino para encarnarla. Pues solo cuando los que no tiene parte muestran que ellos son el punto que “niega” la universalidad abstracta, es cuando esa universalidad se torna realmente libertaria. En palabras de Žižek: “solo cuando los indios abrazan el ideal democrático-igualitario, ellos llegan a ser más europeos que los europeos mismos” (Žižek, 2015, p. 136).

Otro ejemplo que viene muy bien para nuestro punto de discusión es el del activista afroamericano de los años setenta, Malcolm X. La X de su nombre indica que había perdido definitivamente la identidad que le ligaba con sus ancestros esclavos y que no era posible un retorno a sus “raíces étnicas”. Pero es precisamente esta ausencia de identidad la que le abre la posibilidad de reinventarse a sí mismo, luchando por una identidad más universal incluso que la reclamada por los blancos. La lucha política de los sujetos que, como él, no “tienen parte” en la sociedad, no consiste en “volver” a la particularidad del grupo étnico, a una comunidad orgánica situada mitológicamente “antes de la caída”. Consiste, más bien, en apropiarse de la universalidad abstracta que los blancos han reservado para ellos y hacerla concreta mediante su “punto de exclusión”, aquel elemento que esa universalidad dejó de lado (Žižek, 2015, p. 133).

Entonces, lo que queda claro es que la universalidad solo se hace efectiva cuando es apropiada por aquellos que fueron excluidos de ella. Así, la lucha de Malcolm X no buscaba volver “más atrás” de la universalidad moderna, negándola en nombre de un retorno a los orígenes africanos de la identidad, sino llevarla “más allá” de los límites señalados por los esclavistas blancos. Se trata, entonces, de radicalizar la universalidad y no de abandonarla, como lo han planteado muchos teóricos poscoloniales.

La mejor forma de combatir el colonialismo y el eurocentrismo no es recluyéndose en los particularismos, un gesto contrario a la lucha política, sino construyendo una universalidad concreta, políticamente, a través de la particularidad. En su libro *El espinoso sujeto*, Žižek (2001) presenta el problema como una clara brecha entre la derecha y la izquierda: mientras que la derecha niega el universalismo y se contenta con la afirmación de una particularidad mitologizada, la izquierda, en cambio, sabe que no hay política emancipatoria sin universalismo (Žižek, 2001, p. 244). El problema que representa el eurocentrismo puede ubicarse en el plano de las discusiones sobre la descolonización como la otra cara de un particularismo extremo. Ambas posiciones imaginan una situación en la que un elemento particular se sustrae al sistema de relaciones que lo hace posible y encarna una verdad definida tan solo a partir de sí mismo. En un caso se trata de imaginar una identidad cultural indígena o afrodescendiente no contaminada por el sistema moderno-colonial de relaciones; en el otro, una cultura europea que encarna valores universalmente válidos. Lo que planteamos aquí es que el eurocentrismo no es el equivalente de la universalidad y que tampoco se debe confundir una posición anti-eurocéntrica con el puro y simple chauvinismo de las particularidades, so pena de despolitizar las luchas sociales.

### **3.2.Universalidad y modernidad: por una política emancipatoria**

La universalidad podría entenderse como un fenómeno propio y singular de la historia local europea que fue exportado violentamente hacia otros contextos culturales gracias a la colonización, operando de esta manera como una institución imperialista. Este es el punto de vista que queremos rebatir.

En primer lugar, debemos entender que la universalidad no preexiste a las prácticas articularias que la hacen posible, insistimos mucho en esto: la universalidad es un producto, una construcción política. Por eso, estamos de acuerdo con Žižek cuando afirma que la universalización de intereses es el acto político por excelencia. Pero ¿cómo se puede producir esa universalización de intereses? Para responder a esta cuestión vamos a presentar el ejemplo que nos ofrece Ranciére acerca del caso de “la muchacha negra que un día de diciembre de 1955, en Montgomery (Alabama), decidió permanecer en su lugar en el autobús” (Ranciére, 2007, p. 890). La mujer en cuestión es Rosa Parks, su historia nos enseña cómo ese día ella hace lo que supuestamente no debía hacer (un negro no puede sentarse en el lugar del autobús destinado solo a los blancos), no estaba exigiendo un derecho para ella, o para la comunidad negra en particular, y ni siquiera para todos los habitantes de Estados Unidos, sino para todos los que en cualquier parte del mundo son tratados desigualmente en las distintas jerarquías que componen el “orden social”. Pues en cada una de estas jerarquías siempre juega una distinción entre aquellos que tienen parte y aquellos que no la tienen; de tal modo que cualquiera de los “sin parte”, en cualquiera de esas jerarquías de poder, podría levantarse y decir: “yo soy Rosa Parks”. Es importante resaltar que la universalidad que invoca Rosa Parks no es abstracta (basada en los derechos humanos, por ejemplo), sino concreta porque universaliza una particularidad. Al sentarse en el lugar equivocado del autobús, ella está diciendo: “aunque soy mujer y soy negra,

me considero igual a todos lo que se sientan aquí”. De este modo, eleva una pretensión de igualdad que no habla en nombre de una particularidad (las mujeres negras), sino de un nosotros universal.

La presuposición de igualdad es justo el principio democrático que invocan los “sin parte” para articular una política emancipatoria. Sus reclamos no hacen énfasis en la diferencia (soy mujer, negra, pobre, indígena, etc.), sino en la condición de desigualdad. Al hacer lo que se supone que no puede hacer, Rosa Parks se apropia precisamente de aquello que se le niega y eleva una pretensión de universalidad que vale no solo para ella, sino para todos los que son sometidos en cualquier jerarquía de poder. El combate dirigido contra esas jerarquías no podrá realizarse en nombre de la diferencia y de la particularidad, debe, al contrario, incardinarse en la pretensión de una igualdad que es invocada de manera abstracta por los propios dominadores en sus constituciones democráticas. La política emancipatoria, siguiendo a Žižek, radica en convertir esa universalidad abstracta en una universalidad concreta.

Si lo que busca una lucha decolonial es afirmar las particularidades excluidas en cada una de las cinco jerarquías básicas del poder (clase, raza, género, sexualidad y religión), entonces ha renunciado de entrada a la política y caído en brazos de un multiculturalismo que ofrece a cada particularidad lo que esta necesita para reconocer su “identidad”. Una política emancipatoria no es aquella que lucha por el reconocimiento de las formas de vida particulares, sino la que recurre a la universalización de intereses para combatir el “marco” que organiza de forma desigualitaria la sociedad. Lo universal, bajo el análisis de lo político, no tiene contenidos necesarios, pues los contenidos son “puestos” de manera contingente a través de operaciones políticas. Lo universal no es una forma común a los seres humanos y encarnada en un actor particular (Europa, por ejemplo), sino una aspiración que debe ser llenada parcialmente a través de las luchas políticas.

Uno de los principales problemas que constituyen un lastre para las luchas sociales proviene de la visión sesgada y reduccionista que un buen número de los teóricos anticolonialistas han ofrecido de la modernidad. Es hora de dejar atrás estas posturas y apoyar las luchas con una perspectiva más adecuada a nuestros momentos y a nuestra realidad histórica heredera de la modernidad, en lo malo y lo bueno que esto pueda significar. Dedicaremos unas palabras a la comprensión de esos significados.

Debemos considerar una doble faz de la modernidad. Para este análisis nos acercaremos al pensamiento del peruano José Carlos Mariátegui y su trabajo titulado *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Mariátegui, 1995). El filósofo peruano escribe lo siguiente: “He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales” (Mariátegui, 1995, p. 4). Esta frase se enfrenta a la visión de muchos teóricos decoloniales que han dicho que “Occidente”, vale decir, el conjunto de valores que aparecen en el mundo griego y se articulan con la cultura cristiana de la Edad Media europea para dar origen a la modernidad en los siglos XVI – XIX, es un “proyecto civilizatorio” que arrastra consigo la destrucción de otras culturas, la dominación irrestricta de la naturaleza, el triunfo del capitalismo y del imperialismo político. Desde el punto de vista de una genealogía conceptual, esta perspectiva es una herencia directa de la filosofía argentina de la liberación de los años setenta. Atrapada en esta voluntad de dominio, la “totalidad europea” aparece como cosificando el mundo del latinoamericano, del africano y del asiático, siendo incapaz de apreciar su alteridad. Así las cosas, la “liberación” de los pueblos latinoamericanos pasaría necesariamente por un desprendimiento de esa cultura opresora de la modernidad.

Sin embargo resulta, cuanto menos curioso, que ese *pathos* antioccidentalista de la filosofía de la liberación se sustente en buena parte en filósofos vinculados a la derecha europea como Heidegger y otros, muy leídos en la época de Mariátegui, como Oswald Spengler. Fue precisamente un libro de Spengler, *La decadencia de Occidente*, el que inspiró al filósofo Luis Valcárcel y sus tesis “antimodernas”. Spengler dice, nos explica así Valcárcel, que la civilización occidental ha perdido sus “energías vitales” y entrado en un proceso inevitable de decadencia. Es una cultura decrepita, que ya no es capaz de imponer al mundo sus valores racionales, porque sus instituciones económicas, científicas y políticas se han corrompido para siempre. Empieza un nuevo ciclo de la historia de la humanidad, en que el “alma faústica” del Occidente moderno será sustituida por una nueva civilización amiga de la vida. En este punto Valcárcel retoma la palabra de Spengler: en su opinión, en lo alto de las cumbres andinas se está gestando la nueva civilización que reemplazará a Occidente. Por lo tanto, no es el socialismo moderno encarnado en la Revolución rusa, como dicen los marxistas, sino el comunitarismo indígena que baja de la sierra quien encarnará el nuevo ciclo de la historia y salvará de su decadencia a la nación peruana. Mariátegui, por su parte, reconoce que la modernidad, junto con sus elementos patológicos, también arrastra elementos emancipatorios. Como buen pensador dialéctico, rechaza de inmediato la tesis de los pensadores decoloniales según la cual la modernidad en su conjunto es una maquinaria colonialista y totalizante, responsable del epistemicidio, el genocidio y la destrucción del plantea, de modo que la única esperanza de “liberación” reside en rescatar las “epistemes otras”, no occidentales, que fueron negadas por la modernidad pero que han logrado sobrevivir. Estos pensadores argumentan que ni el socialismo, ni el marxismo, ni el republicanismo, ni ninguna otra tradición crítica de origen europeo pueden contribuir a la descolonización de Latinoamérica, porque todas ellas estarían ya contaminadas por el proyecto

civilizatorio de Occidente que ha negado siempre la experiencia de otras culturas diferentes a la propia.

Mariátegui propone una corrección en la concepción de la modernidad que ofrece la filosofía de la liberación. No es la “civilización moderna” la que ha entrado en crisis con la Primera Guerra Mundial, sino tan solo un elemento específico de ella: el capitalismo. Lo que el Amauta sugiere es que no debemos confundir el capitalismo con la modernidad. El proyecto emancipatorio para el Perú tendrá, claro está, que prescindir del capitalismo, pero ¡no de la modernidad! En un artículo de 1925, Mariátegui afirma lo siguiente:

La civilización occidental se encuentra en crisis, pero ningún indicio existe aún de que resulte próxima a caer en definitivo colapso. Europa no está, como abundantemente se dice; agotada y parálitica (...). Lo que acaba, lo que declina, es el ciclo de la civilización capitalista (Mariátegui, 1991, p. 365).

En esta misma dirección apunta sus análisis el filósofo, peruano también, Aníbal Quijano. Él comprende muy bien esta diferencia conceptual entre capitalismo y modernidad cuando afirma que no es posible reducir la modernidad a una sola forma de racionalidad, siendo necesario distinguir al menos dos tipos que se relacionan entre sí de manera dialéctica: de un lado tenemos la racionalidad instrumental, desplegada por el capitalismo (fenómeno estudiado primero por Marx y luego por Weber) y proyectada hacia afuera como explotación imperial de las colonias y sus poblaciones. Pero, esta es solo una de las caras de la modernidad. Por el otro lado tenemos una racionalidad histórica que, según Quijano, tiene que ver con la utopía de una sociedad libre de necesidades materiales. No se trata, por tanto, de tirar la cesta entera de las frutas en lugar de sacar la manzana podrida:

No tenemos necesidad de confundir el rechazo al eurocentrismo en la cultura y en la lógica instrumental del capital con algún oscurantista reclamo de rechazar o de abandonar las primigenias promesas liberadoras de la modernidad: ante todo, la desacralización de la autoridad en el pensamiento y en la sociedad; de las jerarquías sociales; del prejuicio y del mito fundado en aquel; la libertad individual liberada de individualismo; la idea de la igualdad y de la fraternidad de todos los humanos y de la dignidad de todas las personas. No todo ello se originó en Europa. Pero fue con ella que todo esto viajó hacia América latina” (Quijano, 1988, p. 33).

Encontramos también esta defensa del aporte de la modernidad en el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, quien piensa que la revolución tecnológica de la modernidad generó las condiciones para superar finalmente la escasez natural. Tal era, precisamente, la primera promesa de la modernidad: “que la escasez no constituye la maldición *sine qua non* de la realidad humana” y que “el mundo bélico que ha inspirado todo el proyecto de existencia del hombre no es el único posible; que es imaginable un modelo diferente” (Echeverría, 2001, p. 150).

Como puede verse, Bolívar Echeverría habla de una “racionalización instrumental” moderna que inicialmente se hallaba vinculada con un proyecto ético-político de carácter normativo: la construcción de una sociedad donde el modelo de la guerra pudiera ser reemplazado por un modelo de convivencia igualitaria entre diferentes comunidades humanas. Pero, en algún momento de la historia moderna, la racionalidad instrumental se separó del proyecto ético-político que la sustentaba y adquirió vida propia. ¿Cuándo ocurrió este divorcio? Ocurrió con la emergencia del capitalismo entre los siglos XVI y XVIII. Echeverría dice que si bien a modernidad trae consigo una promesa emancipatoria de carácter material, el capitalismo supone un intento fallido de cumplirla. El filósofo ecuatoriano nos explica que: “Paradójicamente, el

intento más radical que registra la historia de interiorizar el fundamento de la modernidad solo pudo llevarse a cabo mediante una organización de la vida económica que parte de la negación de ese fundamento” (Echeverría, 2001, p. 166). Es decir que, lejos de contribuir a eliminar la escasez y promover la igualdad, el capitalismo crea una nueva forma de escasez artificial y genera unas inéditas hostilidades y desigualdad. El capitalismo es una formación histórica parasitaria de la racionalidad instrumental moderna que, al desligarse de su promesa emancipatoria, reinstala la escasez en el mundo y desencadena, con mayor virulencia, el drama que azotó a las humanidades premodernas: la esclavitud y la violencia.

Como podemos apreciar, en el pensamiento filosófico de estos tres autores latinoamericanos hay un alejamiento del reduccionismo que intenta igualar a la modernidad con el capitalismo. Es más, afirmar que el capitalismo representó el triunfo final de los ideales políticos de la burguesía y que este triunfo se consolidó con la Revolución francesa, no es más que un disparate ideológico. Pues en realidad si la burguesía capitalista triunfó, lo hizo *en contra* de los ideales emancipatorios de la Revolución francesa. La tesis dominante, popularizada por Marx, según la cual la Revolución francesa fue llevada a cabo por la burguesía, ha sido corregida por la historiografía contemporánea: Florence Gauthier ha escrito muchos libros dedicados a mostrar el carácter popular y plebeyo de la Revolución francesa, sobre todo durante su “momento robespierriano” (Gauthier, 1990; 2009; 2014). La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793 y la Constitución que nació de ella fueron resultado de una economía impulsada por las clases populares y trabajadoras, que estaban en contra de los intereses de la naciente burguesía francesa representada por el partido girondino. No debemos olvidar que Robespierre rechazaba la autonomía de la economía respecto del orden político y defendía su supeditación democrática al mandato popular (de ahí el nombre de “economía política”). Si la

Revolución francesa pretendía colocar la sociedad en “estado de derecho” y evitar la tiranía de cualquier instancia particular (incluyendo la tiranía del mercado), lo que ocurrió con el capitalismo fue justo lo contrario. Por ello defendemos aquí la tesis de que es solamente a través de una reactualización de esas promesas emancipatorias de la modernidad que podremos combatir el capitalismo y el colonialismo, pues si el capitalismo triunfó, lo hizo en la derrota de ellas.

Para apuntalar mejor nuestra tesis es preciso formular cuáles sean esas promesas que encontramos en la modernidad y que nos permiten claramente separarlas del capitalismo. La modernidad debe ser vista como producto de la tensión dialéctica entre una serie de promesas emancipatorias y su tendencia a dispensar estas promesas a través de dispositivos de control que impidieron su cumplimiento. Estas promesas pueden ser formuladas de la siguiente manera, de acuerdo con Castro-Gómez (2019):

La primera es una promesa de *orden material*: el control de los medios de producción por parte de las comunidades humanas. Esto significa que la racionalidad moderna promete el despliegue de fuerzas productivas que abren la puerta a la construcción de una sociedad en la que todos puedan satisfacer sus necesidades materiales. La segunda es de *orden humanístico*: el hombre ya no vivirá sometido al dominio tiránico de fuerzas que lo desbordan, sino que podrá decidir autónomamente su propio destino. Y la tercera, derivada de esta, es de orden *democrático*: la desnaturalización de todas las jerarquías sociales. No hay unos que “nacen” para dominar y otros para ser dominados. Nadie tendrá que someter su propia voluntad a la voluntad arbitraria de otro. Si quisiéramos resumir estas tres promesas en una sola frase, diría entonces que la modernidad promete *la eliminación de la servidumbre*: servidumbre con respecto al control ajeno de los medios de producción, servidumbre con respecto a las fuerzas de la naturaleza y el destino, servidumbre con respecto de la voluntad arbitraria de otros hombres (p. 101-102).

El problema no es la modernidad, el problema está en que las promesas emancipatorias que ella formuló se quedaron truncadas por tratar de implementarlas mediante unos dispositivos que no solo no las podían cumplir, sino que terminaron por agudizar las servidumbres. Es cierto que estos dispositivos fueron desplegados en gran parte por la expansión colonial capitalista de Europa. La primera promesa queda incumplida en el momento en que el colonialismo y el capitalismo despojan a las comunidades humanas de sus medios de producción y los convierten en una mercancía; la segunda promesa queda también rota cuando se proclama el hombre como dueño y señor de la naturaleza o, lo que es lo mismo, cuando el humanismo es entendido como antropocentrismo; la tercera promesa se esfuma cuando la modernidad histórica genera cinco nuevas jerarquías sociales y las globaliza: jerarquías de clase, de género, de raza, de sexualidad y de religión.

Las promesas emancipatorias de la modernidad no pueden ser vistas como un producto de las cualidades intrínsecas de la civilización europea, en este sentido la crítica al eurocentrismo tiene su lugar. Pero la modernidad juega otro papel que no podemos soslayar:

Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna. El socialismo contemporáneo es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia. No desdeña ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones. Precia y comprende todo lo que en la línea liberal hay de positivo: condena y ataca solo lo que en esta idea hay de negativo y temporal (Mariátegui, 1995, p. 51).

La modernidad no puede ser declarada como pura y simple irracionalidad colonial. Los críticos que dicen asumir la representación de las víctimas, de aquellos grupos para los cuales la modernidad tan solo ha representado el saqueo de sus territorios y la destrucción de las culturas,

no comprenden que no basta con recurrir a certezas morales propias de cada grupo en particular, ya que esto imposibilitaría que sujetos no pertenecientes a esas comunidades (¿como lo son los propios intelectuales decoloniales!) se identificasen con sus luchas. Además, la idea de las “víctimas”, tan cercana a la teología y a la filosofía de la liberación, presupone la pasividad y la indefensión permanente de los pueblos originarios afectados por los procesos de modernización. Presupone que sus luchas han fracasado siempre, que ninguno de sus reclamos se ha objetivado jamás en normas o leyes que les favorezcan. Por ello, se concluye, necesitarán siempre de intelectuales occidentales que les defiendan y hablen por ellos. ¿No es esta una representación colonial?

Estamos totalmente de acuerdo con Mariátegui en que no se debe rechazar de plano la modernidad en nombre de una “descolonización” que busque recuperar los saberes ancestrales del mundo indígena que lograron resistir y sobrevivir a la conquista. Se trata más bien de asumir dialécticamente la herencia europea para construir un nuevo camino a partir de ella: la plena realización de los ideales proclamados en 1789. La crítica del capitalismo y del eurocentrismo no puede fundarse recurriendo al particularismo de las culturas sometidas, sino que es necesario recurrir a criterios formales que puedan ser compartidos por todos: los ideales de igualdad y de libertad. ¿Es este gesto eurocéntrico? No, pues no se trata de rechazar la modernidad en su conjunto sino de apropiarse de la universalidad abstracta de los ideales políticos modernos y hacerla concreta mediante la lucha de los pueblos y los grupos sometidos.

La tarea de la genealogía tiene un propósito bien distinto del de aquellos discursos latinoamericanistas: se trata de mostrar que detrás de las máscaras del “sujeto latinoamericano” y de un tipo de “proyecto asuntivo” como el de Zea, podemos encontrar una multiplicidad de sujetos que crean estrategias orales de resistencia para transitar las contingencias del presente.

Antes que buscar las huellas de una identidad latinoamericana, la genealogía se ocupa de mostrar la emergencia de los discursos y de las relaciones de poder que *produjeron* tal identidad, deshaciendo al mismo tiempo las continuidades históricas a las que intentan aferrarse los discursos de identidad para hacer emerger, en su lugar, la multiplicidad de líneas que nos atraviesan. La genealogía opera como un rastreo histórico de prácticas y dispositivos singulares, y no como la búsqueda de un origen que funciona como espejo en el cual debemos reconocernos.

De la misma manera en que Edward Said presenta el orientalismo como una formación discursiva producto de un entramado de relaciones de poder que engendra una cierta representación identitaria del “Oriente” y del “oriental”, podemos asumir lo que ocurre con el “latinoamericanismo”, que no es otra cosa que un conjunto de discursos que produce una identidad dotada de un *ethos* propio y unas identidades culturales a las que postula como exteriores a los procesos de modernización. La propuesta genealógica evita el equívoco que se produce al suponer que Latinoamérica existe previamente a su significación discursiva, a tomarla como “cosa en-sí”. Lo que encontramos a través de la genealogía es que “Latinoamérica” no es un lugar de enunciación<sup>42</sup> y tampoco una “cultura” o incluso un imperativo moral, sino un significante que actúa de una u otra forma conforme a los dispositivos históricos de poder en los cuales se halla inscrito. El presupuesto básico de la genealogía es que los hombres son enteramente producto de sus prácticas históricas y que estas son necesariamente múltiples, contingentes y antagónicas. Las prácticas son comportamientos sometidos a reglas, pueden ser aprendidas y ejecutadas innumerables veces en la medida en que las técnicas que presiden su

---

<sup>42</sup> Es importante aclarar lo siguiente: la genealogía sí que toma en cuenta para el levantamiento de su archivo de trabajo el lugar en que se produce y enuncia un discurso, pero el lugar no constituye por ello un fundamento último. El hecho de que un discurso se haya emitido fácticamente en un determinado lugar es una cuestión de contingencia histórica, y no de necesidad como pretenden los discursos latinoamericanistas. Por ello, entendemos en primera instancia que en un mismo lugar pueden operar distintos tipos de discurso, incluso antitéticos, y en segundo término que también los discursos pueden operar con entera independencia de la función que tuvieron en el “lugar” de emergencia.

ejecución se hayan incorporado, se hayan hecho *habitus*. Están dotadas de una racionalidad que no depende de los sujetos que las ejecutan, sino que constituyen su devenir histórico. Por medio de ellas, los hombres devienen lo que son y son capaces de “habérselas” con el mundo de múltiples maneras. Las prácticas son formas de experiencia y la genealogía es el estudio de su emergencia histórica en una circunstancia concreta, entendiendo “circunstancia” como un conjunto de relaciones de poder. La historia que traza la genealogía es la de la circunstancialidad de las prácticas y no de sus correlatos, es decir, que en lugar de hacer una historia de las mujeres en Colombia, de lo que se trata es de hacer una genealogía de las prácticas históricas de “mujerización”; en lugar de una historia del Estado colombiano, sería una genealogía de las prácticas históricas de estatalización; y lo que nos va a interesar en lo subsiguiente, pues no queremos dejar solo la propuesta, sino avanzar, al menos algunos pasos, sobre uno de sus aspectos: en lugar de una historia de las razas o de las clases en Colombia, se hace una genealogía de las prácticas históricas de racialización y de enclasmiento.

## 4. Capítulo IV

### La genealogía: una aplicación en la historia de Colombia

#### 4.1. Raza y biopolítica: la concepción foucaultiana

El principal objetivo de este apartado es ofrecer una visión en clave biopolítica del racismo, entendiendo este último no como un fenómeno único ni en su origen ni en su forma. Si bien la genealogía foucaultiana nos presenta la emergencia del discurso de la guerra de las razas y posteriormente de su deriva racista, consideramos imprescindible tener presente que son los episodios locales de racismo, cada uno en su particularidad, los que nos permitirán conocer de forma correcta los aspectos heterogéneos e inconmensurables que tan solo una teoría antidifusionista (para la que tienen importancia el momento y el lugar de enunciación), como la que vamos a plantear, puede hacer emerger para que podamos pasar de los singulares “biopolítica” y “racismo” a los plurales “biopolíticas” y “racismos” de una forma más adecuada a la historicidad de los términos cuyo análisis posterior, y coherentemente focalizado, realizaremos para la época colonial de la Nueva Granada.

El discurso racista es un episodio (en realidad una serie de ellos) que aparece de forma posterior y vinculada a lo que Foucault denomina como la *guerra de razas*. Podemos entender la guerra de las razas como una contrahistoria que se enfrenta al discurso histórico predominante hasta la Edad Media cuya función principal era la de ofrecer una narrativa ejemplar que pudiese justificar y fortalecer el poder soberano vigente, sometiendo a los hombres a la ley, presentando una imagen de continuidad del derecho soberano y por tanto su innegable legitimidad. Sería a finales de la Edad Media cuando ese discurso legitimador y vinculante se vería trastocado: empieza a desaparecer la identificación implícita entre pueblo y monarca precisamente porque el

pueblo ya no va a entenderse como “uno” sino como una heterogeneidad compuesta de distintas historias. La historia de los vencedores no es la misma historia de los vencidos y el derecho que ejerce el poder es visto por los últimos como opresión y abuso. El discurso de la guerra de razas es el de quienes no poseen la gloria o la han perdido y desean el resurgir de su propia historia, como exhumando algo que estaba oculto, que había sido enmascarado injustamente. Esta nueva forma de historia pretende mostrar a su vez que las leyes son engañosas, que el poder es una ilusión y que los historiadores mienten, es decir, una historia que apunta hacia la discontinuidad y el desvelamiento. Es así como toma vigor un nuevo discurso con aproximaciones épicas, míticas, religiosas y proféticas (Foucault, 2003).

La guerra de las razas se declara reclamando derechos desde una conciencia de ruptura. Esta nueva historia se verá permeada de sangre y conquistas en acontecimientos como las invasiones de los francos o de los normandos, a la vez que surgen nuevos personajes (los francos, los galos o los celtas entre otros) que pueblan a Europa de antepasados y recuerdos cuya genealogía no se había hecho hasta entonces. En este acontecer, el termino raza no está vinculado a un sentido biológico, se entiende mejor que hay dos razas cuando se hace la historia de dos grupos que no comparten un mismo origen local, que no tienen, al menos en origen, la misma lengua o la misma religión y que tan solo llegaron a constituir una unidad a lo largo de las batallas y mediando la violencia de la guerra y el sometimiento. Se puede decir también que hay dos razas cuando dos grupos poblacionales, que, aunque cohabiten un territorio, no están mezclados a causa de barreras debidas a privilegios, costumbres, derechos, fortunas y, en definitiva, por el poder (Foucault, 2003).

El racismo representa en realidad un nuevo giro para este discurso, retomándolo y reconvirtiéndolo en un tema biológico. En el siglo XIX se hablará de una diferenciación de las

especies, de la selección del más fuerte y del mantenimiento de la raza más poderosa. El Estado se erige a su vez como el protector de la integridad, superioridad y pureza de la raza, y el racismo, por tanto, como herramienta de conservación de la soberanía: una verdadera vuelta de tuerca, pues si bien la guerra de las razas socavaba el poder soberano, el racismo de Estado, que hace de la protección de la raza su fin primordial, favorece el fortalecimiento de un mayor poder centralizado. Para explicar mejor este cambio es necesario comprender los engranajes que la biopolítica puso en marcha desde el siglo anterior.

En su clase del 17 de marzo de 1976 en el *Collège de France*, Michel Foucault dice que es sin duda el surgimiento del biopoder lo que inscribió el racismo en los mecanismos del Estado para efectuar un corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. Para una mejor exégesis de este planteamiento es necesario en primer lugar hacer algunas anotaciones con respecto de lo que es la biopolítica como tecnología de gobierno y queremos hacer énfasis en una característica sustancial para este análisis: la biopolítica es una tecnología que pretende cumplir con la finalidad de “defender la sociedad”. Podemos ubicar la aparición de la biopolítica durante la segunda mitad del siglo XVIII, marcando una interesante diferencia con las anteriores formas de la soberanía cuyas técnicas de poder se centraban principalmente sobre el cuerpo individual, basándose en la disciplina y actuando sobre la vida bajo la forma de “hacer morir y dejar vivir”. Sin detrimento de la técnica disciplinaria, nace una nueva tecnología que la engloba, pero a su vez va más allá extendiendo, desplazando, su preocupación al ámbito de la población. La biopolítica tiene como objetivo alcanzar un tipo de población deseada y para ello implementa una serie de mecanismos racionales destinados a mejorar o generar las condiciones sociales que permitan su desarrollo y, sobre todo, optimicen su productividad al servicio del reino. Podemos describir esos mecanismos como un entramado cuya intervención en la población se basa en el

saber y el poder a la vez, actúan tomando como objeto ese nuevo sujeto de interés político, un sujeto de múltiples cabezas, que es la población, para regularizar una forma de vida y unos procesos biológicos del hombre en tanto que especie. Aunque los mecanismos son diversos, podemos sintetizar diciendo que el biopoder establecía como campos para su ejercicio la natalidad, la morbilidad, las incapacidades biológicas y los efectos del medio.

Podemos ahora señalar un cambio de tecnología, un paso de la forma “hacer morir y dejar vivir” a la forma “hacer vivir y dejar morir”: pero el pensar en una población deseada nos remite a considerar la existencia de otra población que sufre una exclusión. La exclusión de la “otredad” (todos aquellos que no se adaptan al tipo poblacional anhelado) es la que convoca la función del racismo: dado que hay unos “enemigos de la sociedad”, la sociedad debe ser defendida y para ello se implanta una tecnología de seguridad. La pregunta que plantea Foucault es: “¿cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objetivo esencial de hacer vivir?” (Foucault, 2003, p. 218). La respuesta que ya he anticipado es el racismo. El racismo es artefacto de muerte para la biopolítica, cumple con la función de segmentar ese *continuum* biológico que aborda el biopoder y a la vez establece que mediante el aniquilamiento de los individuos anormales o degenerados - de la mala raza- se fortalecerá una vida más sana y más pura. Cuando se habla en este sentido de dar muerte, no se hace referencia, claro está, simplemente al asesinato directo, sino que se incluyen distintas vías de eliminación como la exposición a la muerte, la multiplicación del riesgo de muerte, la muerte política, el rechazo, la marginación y cualquier medio que permita extinguir el peligro biológico que esa mala raza representa.

En su clase del 21 de enero de 1976, Foucault habla de la genealogía de un discurso racista que divide la población en un enfrentamiento que no se resuelve mediante una conciliación, por ejemplo jurídica, sino que termina tan sólo cuando una parte destruye o subyuga a la otra

demostrando su superioridad física, étnica y moral. Foucault se interesa en este momento por el racismo de los Estados europeos hacia adentro, hace referencia a un discurso con connotaciones mitológicas en el que se restablecerá el orden de una edad de oro: lo que ha debido ser por siempre. La raza superior terminará dominando y destruyendo por completo a las otras. Esta es la forma de la guerra de las razas de la cual los racismos son episodios particulares. Foucault ha querido trazar la genealogía del modo en que el discurso de la superioridad física, étnica y moral, se convierte en un dispositivo biopolítico del estado moderno y nos permite formular una tesis: el discurso de la limpieza de la sangre aparece en diferentes momentos y distintas coyunturas.

En términos generales podemos decir que el racismo tiene para Foucault un doble carácter: es una formación discursiva que aparece entre finales del siglo XVI y mediados del XVII en Europa para terminar constituyéndose en control de la población y con ello, en biopolítica. Pero tengamos siempre presente algo ya dicho, que el racismo no empieza con la biopolítica, y añadamos algo importante para este trabajo: tampoco comienza con el colonialismo. Tomemos ahora para explicar esto, otra frase de Foucault: “El racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador” (Foucault, 2003, p. 220). Lo que indica Foucault no es que el racismo nace con el colonialismo ni que el colonialismo sea condición de posibilidad del racismo, sino que la experiencia colonial europea coadyuva a desarrollar el discurso racista. Se refiere particularmente al colonialismo inglés y francés del siglo XIX, tal como se deduce del contexto ya que también hace referencia al darwinismo social y al evolucionismo. En este sentido, su tesis es que la guerra de las razas no se lanzó solamente contra poblaciones ubicadas fuera de las fronteras europeas a quienes debía exterminarse físicamente para afirmar la superioridad de la raza, sino que también se hizo, por ejemplo, en contra de la aristocracia en el siglo XVII, en contra de la burguesía en el siglo XVIII, de los

pobres en el siglo XIX y de los judíos en el siglo XX. Pero todas ellas no son expresiones de una única lógica racista derivada del colonialismo, sino que son manifestaciones que deben ser entendidas en su propio contexto y sus propias estrategias de poder. De esta manera, el racismo colonial es una forma de racismo, pero no “la” forma del racismo.

El racismo moderno no es por tanto un discurso que nace con la experiencia colonial europea y luego se difumina por otros ámbitos de la vida social dentro y fuera de Europa. Planteamos en esta línea de argumentación una tesis antidifusionista de la formación del discurso racista que comprende que el racismo se vincula con diversos contextos de guerra social y circula por diferentes cadenas de poder. Lo que hemos querido resaltar es que a finales del siglo XVIII el discurso racista se integra estructuralmente en las biopolíticas del Estado moderno para el mejoramiento de la vitalidad y la capacidad productiva de la población deseada, mientras que las poblaciones biológicamente incapaces deben ser sistemáticamente exterminadas.

El presente estudio examinará el racismo o el discurso de la limpieza de sangre de una manera específica para el caso de la Nueva Granada. Las anteriores tesis foucaultianas aportan una base aplicable a dicho contexto donde además se resaltarán las particularidades locales de los efectos de las biopolíticas borbónicas en el *habitus* establecido.

#### **4.2.Las fiestas del centenario: un escenario de la colonialidad**

Entre el 15 y el 31 de julio de 1910 se conmemoraba en Bogotá el primer centenario de la independencia, la Exposición Agrícola e Industrial fue el núcleo de los festejos organizados por el gobierno de Rafael Reyes. Miguel Triana, editor de la *Revista de Colombia* (órgano comisionado por el Ministerio de Obras Públicas para su cubrimiento), piensa que, si bien durante la colonia y buena parte de la República el país vivió enajenado, sirviendo intereses de

otros por no haber sabido cuáles eran los propios, en esta exposición se da inicio al “para – sí “de la conciencia colombiana mediante una “verdadera revelación” y un “acto de amor” que marcan el momento en que Colombia revela ante sí su propia imagen.

En efecto, el gobierno progresista y autoritario de Reyes deseaba construir una imagen interna que permitiera medir la evolución del país una vez terminada la guerra de los mil días y, ante todo, quería que los colombianos dirigieran su mirada hacia sí mismos. La exposición creaba simbólicamente tal ilusión de progreso: si en 1810 se produjo la emancipación política frente a España, en 1910 se debía producir la emancipación económica y espiritual de la nación. Mediante una cuidadosa selección de objetos emblemáticos (entre ellos máquinas, textiles, motores, relojes o aparatos científicos) presentados a la vista del público, la exhibición debía crear una sensación de modernidad y dar paso a la oportunidad de convocar de nuevo al pueblo bajo los argumentos de un patriotismo ligado a una Colombia diferente, próspera y civilizada. No importaba que los ritmos de vida del país fueran todavía rurales y no urbanos, que las relaciones sociales tendieran a la inmovilidad, que la industria cubriera tan solo un ínfimo porcentaje de la producción, que el 85% de la población fuera analfabeta, ni que la expectativa de vida no superara los 35 años; a pesar de todo, había un espejo en el que los colombianos debían reconocerse: el trabajo. De esta manera, el honorable título de patriota ya no es para quien lleva encumbrados apellidos o para quien esgrime títulos de nobleza, sino que es para todas las personas capaces de generar riqueza para el país con esfuerzo y perseverancia. Desde el punto de vista de la economía, todos los ciudadanos, independientemente de su condición social o racial, son igualmente dignos.

Por su parte Lorenzo Marroquín (miembro de la Comisión Nacional del Centenario), al igual que otros intelectuales colombianos de la época, piensa que hay una “raza neolatina” con unas

características específicas y que a diferencia de otras como la sajona, no hace del trabajo un fin en sí mismo sino tan sólo un medio para el cultivo de valores superiores. Es una raza orientada por valores estéticos y por el amor a los grandes ideales del espíritu, lo cual explica la rapidez y belleza con que fueron edificados en Bogotá los pabellones para la exhibición en el Parque de la Independencia, pues no fue sólo gracias al uso experto del compás y de la regla que fueron levantados, fue especialmente gracias a la fe y el patriotismo de sus constructores. No es la raza anglosajona el espejo en el cual los colombianos deben contemplarse, es la “raza neolatina” la fuente de una identidad propia (Castro-Gómez y Restrepo, 2008).

Baste con lo anterior para hacer un alto en el camino e introducirnos en la temática del presente trabajo. Mientras que el discurso de Marroquín proclamaba esa nueva raza que incluía supuestamente a los diferentes grupos poblacionales del país sin distinción de razas, realmente la exhibición del centenario seguía reproduciendo las mismas representaciones hegemónicas que sobre estos grupos había prevalecido desde la colonia. Con esto quiero decir, más precisamente, que el racismo de las élites colombianas persiste en el fondo de la celebración y que a su vez nos enfrentamos a una forma de discurso moderno/colonial que abordaré con más detalle a lo largo de estas páginas. Inicialmente dediquemos una nueva mirada al acontecimiento en cuestión:

En Europa este tipo de acontecimientos había servido para celebrar el advenimiento de la era del progreso durante la segunda mitad del siglo XIX. De entre todas destaca la exposición universal de 1889 en París que además fue la que sirvió como modelo para la exhibición colombiana. Primaba la búsqueda de un imaginario, que en el caso de París era el de una humanidad que había abandonado su “minoría de edad” para llegar a un estado de “madurez” y buscaba inspirar en el público la fe en las capacidades civilizadoras del libre mercado, de la economía del *laissez faire*, la creencia en que la máquina axiomática del capitalismo había

creado el mejor de todos los mundos posibles y de que el presente, comandado por naciones civilizadas como Francia, se convertía en la cima más alta desde la cual se podía mirar el pasado y evaluar el progreso generado. Las exposiciones mundiales funcionaron como una especie de *Reality Show* diseñado para proyectar una imagen gozosa y optimista de la historia (Castro-Gómez y Restrepo, 2008).

Era pues aquel el modelo de la exhibición colombiana de 1910, debido no solo al afrancesamiento de las élites sino a la fascinación que ese tipo de espectáculo generaba en el imaginario de las masas. Las carencias económicas fueron un factor importante para la exposición de Bogotá, ante la falta de recursos no se construyó un símbolo de poder semejante a la torre Eiffel pero se mandaron fundir estatuas de Francisco José de Caldas, Antonio Nariño, Simón Bolívar y Policarpa Salavarrieta; tampoco se construyó un lugar cerrado como el *Cristal Palace* de la primera exposición mundial de Londres (año 1851), sino que se eligió el Parque de la Independencia en el sector de San Diego porque allí se ubicaban algunos de los emblemas del progreso como las líneas del ferrocarril y el tranvía eléctrico. Pero a pesar de las dificultades, la exhibición buscaba producir un *efecto de verdad* y para ello era importante movilizar los afectos de la gente a través de espectáculos visuales, entre ellos la iluminación del parque que de alguna forma pretendía emular la forma espectacular en la que en París se iluminaron los pabellones y que le dio el nombre de la “ciudad luz” resaltando el impacto visual más propio de la modernidad: la luz artificial. Triana llegó a comparar a Bogotá, tras el encendido de millares de focos eléctricos en el Parque de la Independencia, con las más importantes ciudades de Europa.

Es importante recordar que las exposiciones mundiales del siglo XIX escenificaban la disputa entre diferentes naciones europeas por el control de los mercados y que esta lucha se llevaba a cabo también en un terreno simbólico. Por ello en 1889 Francia construye una imagen de las

relaciones asimétricas (diferencia colonial) existentes entre el centro y la periferia. Se erigieron a tal efecto pabellones de las colonias francesas en ultramar que alojaban productos de exportación hacia las metrópolis, todo ello vinculado a un tipo de arquitectura “orientalista”, a su vez, objetos de culto religioso y espectáculos públicos recreaban personajes en bazares típicos egipcios y poblados javaneses. Esto favorecía una mirada etnográfica sobre las colonias que, vistas desde el centro, aparecían como el pasado de occidente o como la infancia de la humanidad. Para las naciones imperiales como Francia o Inglaterra, las ferias mundiales eran la ocasión perfecta para escenificar su autoimagen de superioridad racial y cultural. Los códigos imperiales de este tipo fueron también reproducidos fielmente por las élites criollas que organizaron los festejos de 1910. En el Parque de la Independencia hicieron presencia construcciones como el “pabellón egipcio” y el “quiosco japonés”, su exótica concepción no tenía nada que ver con un eclecticismo arquitectónico y tampoco estaba en contradicción simbólica con los pabellones de la industria y de las máquinas, se trataba más bien de su contrapartida estructural, pues mientras unos recreaban el código de la modernidad, los otros recreaban el código de la colonialidad.

Los organizadores del centenario tenían en común su origen social, todos pertenecían, si no a las familias más adineradas, sí a las más tradicionales de la ciudad. La mayoría de ellos poseía una formación académica, ocupaba puestos públicos importantes, eran también herederos de una tradición política y estaban relacionados con otras culturas como la europea. Todos ellos compartían además un desprecio profundo por las clases subalternas (en especial negros e indios) que eran tenidas como razas incapaces de progreso y movimiento. Pero, aunque estas poblaciones fueron excluidas de la exposición, la mirada que las excluía sí que fue escenificada en la arquitectura orientalista de los pabellones mencionados como representación de una autoimagen de superioridad de las élites criollas sobre otros sectores poblacionales: la imagen

especular en la que todos los colombianos debían reconocerse obedecía en realidad a una proyección racista de las élites blanco-mestizas que gobernaban el país.

No debe sorprendernos que Miguel Triana, en un artículo publicado en la *Revista Colombia* y titulado “Patriotismo Indígena”, sostenga la muy curiosa tesis de que los indios que habitaron la Colombia precolombina no lograron “aclimatarse” jamás al territorio y que apenas con la llegada de los europeos germinó en el continente una “razón étnica” y se abrió la posibilidad de un arraigo patriótico a la tierra. Así, los verdaderos indígenas de América no fueron los indios sino los criollos blancos. Su opinión, sin embargo, no era una cuestión aislada, sino que formaba parte del *habitus* de las élites criollas (Castro-Gómez y Restrepo, 2008).

Una prueba más es el premio del concurso de Historia abierto por la Comisión del Centenario y otorgado a Jesús María Henao y Gerardo Arrubla. En su trabajo los autores defienden que los criollos gozan de una evidente superioridad racial y cultural sobre los negros y los indios debido a que los criollos son herederos del *ethos* católico mientras que los indios y negros son dados a otras orientaciones espirituales, muy frecuentemente al culto al demonio. No es extraño que por ello los indios hayan sucumbido el envite de una religión superior y se hayan sometido a la tutela de los criollos. Los negros, sostienen también Henao y Arrubla, no hacen ningún aporte significativo al país y además contribuyeron a la propagación de la lepra de forma relevante. Estas opiniones tienen su base en las del doctor Montoya y Flórez, quien creía que el mestizaje era un obstáculo biológico para el desarrollo económico y cultural del país, recomendando en consecuencia la paulatina europeización de la población a través de una política de inmigración.

Los mestizos no se libran de la desconfianza de los criollos, también Henao y Arrubla arremeten con argumentos contra el levantamiento de los comuneros en el siglo XVIII que fue articulado básicamente por la población mestiza. Según estos autores, la aspiración de los

comuneros no era formar un gobierno autónomo ya que no podían albergar la libertad en sus corazones, y la idea de que el hombre no es un vasallo por naturaleza sino libre desde su nacimiento, solo pudo ser concebida al interior de la élite criolla blanca. Por ello, de todas las rebeliones que se produjeron en la Nueva Granada durante la colonia, solamente aquella encabezada por los criollos blancos estaba destinada a prosperar, pues solo ellos representaban la “causa de la civilización”. La obra de Henao y Arrubla, en tanto que ganadora, fue destinada a servir como texto de historia patria para la enseñanza secundaria en todas las escuelas y colegios de la República, convirtiéndola así en una narrativa oficial que establecía una clara jerarquía entre las poblaciones que habitaban el territorio y entre las formas de conocimiento vinculadas con ellas.

Observamos, y este es el punto a destacar, que tanto la *colonialidad del poder* como la *colonialidad del saber* formaban parte del repertorio de certezas exhibido en las fiestas del centenario como espejo único en el cual deberían reconocerse los colombianos.

#### **4.3. La genealogía del discurso de la limpieza de la sangre**

Existe una relación entre las grandes producciones teóricas de la modernidad y la praxis colonial europea, relación que sin embargo aparece velada por la visión que el pensamiento ilustrado ofrece de sí mismo especialmente a partir del siglo XVIII. Según esa visión, la modernidad sería un fenómeno exclusivamente europeo originado desde finales de la Edad Media y que luego, a partir de experiencias puramente intraeuropeas como el Renacimiento Italiano, la Ilustración, la Revolución científica o la Revolución francesa, se habría extendido al resto del mundo. Esta concepción nos presenta a una Europa poseedora de ciertas cualidades internas únicas a partir de las cuales habría sido posible la emergencia de una racionalidad

científico-técnica particular y que demostraría la superioridad de su cultura sobre las demás, es decir, lo que en términos del filósofo latinoamericano Enrique Dussel (1992) constituye el mito eurocéntrico de la modernidad: la pretensión que identifica la particularidad europea con la universalidad. Frente a este modelo, consideraremos a lo largo de este trabajo que los eventos que constituyen la modernidad no son exclusivamente europeos sino mundiales, que exigen eso sí, el ser pensados a partir de la relación asimétrica entre Europa y su periferia colonial, es decir, considerando a Europa no como un sistema independiente sino como centro, de tal manera que la modernidad nos aparece ahora como el resultado de la administración que diferentes imperios europeos realizan de dicha centralidad que no es fruto de una superioridad interna acumulada durante el medioevo europeo sobre y en contra de otras culturas, sino un efecto del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración o subsunción sobre los “otros” externos a Europa; de esta manera las colonias de ultramar no quedan por fuera de la modernidad.

Se requiere por tanto, como punto de partida, la consideración de un sistema-mundo moderno/colonial que empieza con la constitución simultánea de España como centro frente a su periferia americana, un primer paso que apoya la tesis formulada por Immanuel Wallerstein (1980) de que la modernidad se erigió sobre una materialidad creada ya desde el siglo XVI con la expansión territorial española. Por ello entendemos que la modernidad y la colonialidad pertenecen a una misma matriz y en lo sucesivo se desarrollan de forma mutuamente dependiente. Se nos plantea en consecuencia la coexistencia de diversos lugares desde los cuales la Ilustración es simultáneamente enunciada, circula y se ancla en diferentes nodos de poder. Este punto de partida nos revela que la primera geocultura de la modernidad-mundo entendida como un entramado de símbolos de orden ritual, cognitivo, jurídico, político y axiológico de este

sistema mundial en expansión, no tuvo su centro en Francia o Inglaterra sino en la Europa católica mediterránea, de tal forma que el mundo hispánico aportó importantes elementos discursivos que servirían para la constitución de la modernidad. Con esto no se quiere decir que no se hubiese dado un proceso previo o, siguiendo a Dussel, “intrauterino”, en Europa: lo que se señala es el hecho de que la modernidad no se habría de constituir propiamente sin una alteridad que como consecuencia del descubrimiento del Nuevo Mundo le devolvía a Europa una imagen de sí misma que propició la construcción de un ego unificado. Retomaré este argumento referido al continente americano, pero considero pertinente en este punto presentar brevemente algunas tesis del pensador palestino Edward Said que serán de gran utilidad para el tratamiento del tema.

En su obra *Orientalismo*, Said (2010) plantea que el proyecto ilustrado del hombre se sustenta en un imaginario geopolítico, el “occidentalismo”, que postula la superioridad de la raza blanca europea sobre todas las demás formas culturales del planeta: “Oriente ha servido para que Europa se defina en contraposición a su imagen, su personalidad y su experiencia” (Said, 2010, p. 20). Así, en opinión de Said, una de las características del colonialismo moderno es que el dominio imperial no se obtiene tan solo matando y sometiendo al otro por la fuerza, sino que requiere de un elemento ideológico o “representacional”, es decir, que sin la incorporación de un discurso sobre el otro y sin la incorporación del mismo en el *habitus* tanto de los dominadores como de los dominados, el poder económico y político de Europa sobre sus colonias no habría sido posible. Para este teórico del colonialismo, la relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder y dominación. Para él, Oriente fue orientalizado de acuerdo con ella y esto quiere decir que esto sucedió no solo porque se descubrió que era “oriental” según los estereotipos circulantes en el siglo XIX en Europa, sino también porque se le podía obligar a que lo fuera. Podemos entender entonces que cuando Said habla de “orientalizar” está haciendo

referencia a un signo del poder europeo capaz de generar un discurso sobre Oriente y una pretendida verdad sobre el mismo. La solidez del discurso orientalista está en estrecha relación con los lazos que le vinculan a las instituciones socioeconómicas y políticas existentes que le han dotado además de una extraordinaria durabilidad, por ello no nos enfrentamos a una simple fantasía o colección de mentiras que haya inventado Europa acerca de Oriente, sino a un cuerpo de teoría y práctica en el que se ha realizado una inversión considerable a lo largo del tiempo y que marca una hegemonía en cuanto a su filtro representacional (a través del cual Oriente es presentado a Occidente) en el plano cultural. Este filtro se encuentra constituido no solo por una realidad empírica sino también por una serie de deseos, represiones, inversiones y proyecciones ante las cuales Oriente opone escasa resistencia.

El orientalismo es para Said una realidad cultural y política. Pero lo que circula en las venas de dicha realidad no es “la verdad” sino sus representaciones, y debe su sentido precisamente a las técnicas occidentales de representación que hacen que Oriente sea algo visible y claro en el discurso que de él se elabora. Esas representaciones se reflejan en instituciones, tradiciones, convenciones y códigos de inteligibilidad. La validez que se otorga al discurso se encuentra ligada a las relaciones entre conocimiento y poder, el conocimiento demarca la supremacía de aquel que conoce y domina su objeto de conocimiento que pasa a existir tal y como es conocido, esto es, negándole su autonomía. En *Orientalismo* nos indica su autor que

Conocimiento significa elevarse por encima de las contingencias inmediatas, salir de uno mismo y alcanzar lo extraño y distante. El objeto de un conocimiento así está expuesto por naturaleza a que se proceda a su verificación; es “una realidad” que, aunque se desarrolle, cambie o se transforme de la misma manera que con frecuencia lo hacen las civilizaciones, es fundamental e incluso antológicamente, estable (Said, 2010, p. 59).

De la misma manera que se atribuye una indiscutible superioridad, la civilización occidental justifica su dominación sobre Oriente justificándola como un deber, el deber derivado de su conocimiento que es el de conducir el destino de dichos territorios hacia un progreso que por sí mismos no podrían alcanzar. De acuerdo con Arthur James Balfour, miembro del Parlamento Británico durante la ocupación de Egipto, lo que ellos dirían – los egipcios – confirmaría lo evidente: que son una raza sometida, dominada por una raza que los conoce y sabe mejor que ellos lo que les conviene. Tuvieron sus grandes momentos en el pasado, pero su utilidad en el mundo moderno se debe a que los grandes imperios poderosos y modernos les han sacado de la miseria y del declive y les han convertido en habitantes readaptados de colonias productivas. Nos encontramos ante una negación de la simultaneidad temporal de las culturas, cuando lo que se busca tras el interés por el estudio de las antiguas civilizaciones asiáticas es el “origen” de la triunfante civilización europea. Las nacientes ciencias del hombre como la filología, arqueología, historia, etnología, antropología o geografía, generaban un conocimiento que serviría como legitimación científica para el dominio europeo sobre el resto del mundo bajo una perspectiva hegeliana: la civilización recorre el mismo camino que el sol, aparece en Oriente, pero se despliega y llega a su término en Occidente (Castro-Gómez, 2010).

El papel de las ciencias humanas en este acontecer, en esa búsqueda de legitimación, estaría regido por lo que Santiago Castro-Gómez denomina la *hybris* del punto cero, haciendo referencia a la concepción de que la representación verdaderamente científica y objetiva es aquella que puede abstraerse de su lugar de observación y generar una mirada universal sobre el espacio y que en este ámbito se corresponde con la pretensión de estas ciencias de articularse con independencia de su centro étnico y cultural. Como consecuencia de este pecado de la *hybris* se obtiene la invisibilización del lugar particular de enunciación del discurso para convertirlo en un

lugar sin lugar, en un universal. Al mismo tiempo que esto ocurre, y con un carácter paradójico, se establece el lugar particular, el lugar de la enunciación, como centro de poder geopolítico. Los conocimientos que no se produzcan en estos centros de poder son considerados irrelevantes y precientíficos.

Encontramos entonces que el colonialismo moderno no se reduce al ejercicio de un poder económico y militar puesto que aparece como relevante la dimensión cognitiva, a esta última la denominaremos en adelante como la *colonialidad*, una manifestación en la que juegan un papel central las ciencias humanas, y es precisamente a través de la relación entre el nacimiento del colonialismo moderno y dichas ciencias donde Said reivindica el claro vínculo entre conocimiento y poder señalado por Foucault, ampliándolo en el marco macroestructural de las relaciones imperiales de poder que nos ubica en el terreno de las geopolíticas del conocimiento. Es ese nexo geopolítico entre conocimiento y poder, el mismo que ha creado al oriental, el que sostuvo la hegemonía cultural, política y económica de Europa sobre el resto de mundo a partir del Siglo de las Luces, desde el cual los discursos de las ciencias humanas se elevan sobre una maquinaria geopolítica de saber/poder que ha subalternizado las otras voces de la humanidad desde un punto de vista cognitivo, declarando como ilegítima la existencia simultánea de distintas formas de conocer y producir conocimientos dado que la colonialidad, en tanto que elemento constitutivo, en tanto que un componente de la modernidad que se representa a sí misma desde un punto de vista discursivo sobre la creencia de que la división geopolítica del mundo se funda en una división ontológica, nos presenta un occidente activo, creador, donador de conocimientos, con la misión de difundir y llevar la modernidad a todo el mundo, frente a las otras culturas pasivas, receptoras, prerracionales, que deben acoger el progreso y la civilización que les llega de Europa.

El concepto de colonialidad añade a la expropiación territorial y económica de las colonias una expropiación epistémica que condenó los conocimientos producidos en ellas a ser tan solo el pasado de la ciencia moderna (Castro-Gómez, 2010).

Lo que Said no parece tener en cuenta, al dar a su planteamiento del orientalismo el carácter del discurso colonial por excelencia, es que los discursos sobre el “otro” generados por Francia y por el Imperio Británico corresponden a la segunda modernidad, dejando de lado la hegemonía geocultural y geopolítica de España durante los siglos XVI y XVII. De esta forma, legitima el imaginario dieciochesco y eurocéntrico de la modernidad ilustrada denunciado por Dussel. Es necesario, por lo tanto, tener en cuenta la configuración previa de un occidentalismo sin el cual no sería comprensible el orientalismo, ese occidentalismo incluye las Indias Occidentales y Norteamérica, es decir, las colonias más grandes, ricas y antiguas de Europa, que fueron incorporadas a ese imaginario cultural como el extremo occidente y no como el otro de Europa, no como su alteridad. Con respecto de dicho extremo, entendido así como la prolongación de Occidente, se presenta fundamentalmente una forma de distinción característica de la primera modernidad y basada en el dispositivo de blancura mediante el que se genera un “otro” según una distinción étnica que planteaba no sólo la superioridad de unos hombres sobre otros, sino también la de unas formas de conocimiento sobre otras.

Sostendremos a continuación la tesis de que el primer discurso universalista de los tiempos modernos se vincula con la mentalidad aristócrata cristiana, tratándose del discurso de la limpieza de sangre. Nos basamos en el hecho de que la conquista de América no significó sólo la creación de una nueva economía-mundo sino también la formación del primer gran “discurso”, en términos de Said / Foucault, del mundo moderno. Este discurso que operó en el siglo XVI como el primer esquema de clasificación de la población mundial se vincula a la Edad Media

cristiana y se tornó en universal gracias a la expansión comercial de España hacia el Atlántico y al comienzo de la colonización europea. Esto pone de manifiesto el proceso mediante el que la matriz clasificatoria perteneciente a una historia local (la cultura cristiana medieval europea) se convirtió en un diseño global para clasificar las poblaciones.

Mediante un estudio de caso en la Nueva Granada, Santiago Castro-Gómez propone mostrar la coexistencia entre modernidad y colonialidad, indicando que el lugar de enunciación del discurso ilustrado criollo coincide exactamente con el del discurso de la limpieza de sangre, es decir, que en ese lugar geocultural específico coincidían el dispositivo moderno del punto cero con el dispositivo colonial de blancura. El objetivo de este ejemplo concreto es el de desvelar la forma en que la lucha de distanciamientos y apropiaciones centradas en el imaginario de blancura constituyó el suelo sobre el que se emplazó el conocimiento científico de la elite criolla ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII. A partir de una genealogía del dispositivo de blancura podremos concebir cómo los discursos científicos de la elite criolla neogranadina no fueron simples trizaduras ideológicas que operaban sólo en las cabezas de un pequeño grupo desconectado de su propio mundo y conectado exclusivamente con Europa, sino que se anclaban en un *habitus* colonial formado durante los siglos XVI y XVII, lo que a su vez demuestra que modernidad y colonialidad no son fenómenos sucesivos en el tiempo, sino simultáneos en el espacio. Por último, apreciaremos que el ser blancos no tenía que ver tanto con el color de piel como con la puesta en marcha de un dispositivo tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, de forma relevante, con formas de producir conocimientos.

La gestación del discurso en cuestión tiene sus antecedentes en la primera modernidad. Por ello debemos encontrar su rastro y puesta en escena partiendo ya del siglo XVI, de manera que

nos permita seguir su progresión e influencia en los subsiguientes siglos a través de distintos procesos. El dispositivo de la limpieza de sangre se desarrolla desde el inicio mismo de la colonización, desde este momento la etnia y el fenotipo de los individuos determinó su posición en el espacio social y su capacidad de acceso a aquellos bienes de carácter cultural o político que eran entendidos como signos de distinción, estableciéndose a través de dos estrategias: la construcción de una entramada red de parentescos y la adquisición o transmisión hereditaria de títulos de nobleza que mantenían a sus poseedores a salvo de cualquier sospecha de “mancha de la tierra”. Se traza de esta forma una frontera étnica que impidiera la mezcla de sangre con indios, negros, mulatos o mestizos (los “pardos”, enfrentados al dispositivo de blancura). Acudimos entonces a una escenificación social de la blancura que designaba el tipo de riqueza y el encumbramiento social de una persona, es decir, la blancura como *capital cultural* en términos de Bourdieu (1998). Capital que se erige como deseado por todos los grupos sociales.

Observamos que el eje de la fortaleza social construida por las elites coloniales tuvo un carácter esencialmente étnico. Si bien la condición *sine qua non* en España para recibir un título de nobleza era que el aspirante fuera “cristiano viejo” y no estuviera mezclado con malas razas, es decir, con sangre de morisco, guineo, judío o gitano, en América tal discriminación étnica fue más fuerte y no poseía ya un carácter eminentemente religioso, sino que pasa a ser una cuestión de orden étnico dejando lo religioso y económico en segundo lugar. Esta ordenación tiene su reflejo en el ámbito jurídico que lo sancionaba situando a cada individuo en el grupo étnico que le correspondía, sucede así por ejemplo en actas, libros de cabildos o padrones oficiales en los que se establecía una diferencia entre “vecino” y “morador”, reservando la primera categoría a las familias más antiguas y distinguidas del lugar. De igual manera en las actas sacramentales de la Iglesia se registraban en dos libros separados los bautismos de blancos y de pardos. Dado que

los valores culturales que servían para distinguir a la elite criolla de otros grupos no estaban ligados, o lo estaban de forma secundaria, con la profesión, actividad comercial o éxito económico de la persona, sino con criterios como el honor, la nobleza y sobre todo el estatuto étnico, el concepto de “clase” de corte marxista resulta poco apropiado para definir las relaciones de poder en el periodo colonial, por ello hablaremos de estas relaciones bajo la categoría de “colonialidad del poder” que hace referencia precisamente a la creación y reproducción de una taxonomía de las razas como fundamento para construir la subjetividad personal, las jerarquías sociales y para mantener el orden establecido.

Es precisamente un consecuencia importante del dispositivo de blancura y de la taxonomía que produce la generación de una serie de supuestos, valoraciones y prenociones de carácter irreflexivo a través de las cuales el grupo criollo edifica la realidad social proyectando sobre ella sus ideales y aspiraciones particulares, el proceso que denominaremos *sociología espontánea de las elites*<sup>43</sup>, para describir esta serie de representaciones particulares que conllevan, sin embargo, una pretensión objetivadora de la realidad social. La noción de “casta” fue ampliamente utilizada por las elites de la América hispana colonial para designar a las personas de sangre mezclada, la pertenencia de un individuo a una casta adquiría en la sociedad colonial una valoración culturalmente peyorativa que también era plasmada en el ámbito jurídico. Se estableció una gran variedad de taxonomías clasificatorias a través de las cuales las elites construían un orden social y elaboraban representaciones sobre el lugar que ellos y las castas debían ocupar.

Una de las técnicas más interesantes de racialización social en Hispanoamérica durante el siglo XVIII fue la llamada “cuadro de castas”, este tipo de pintura surgido en México no tuvo

---

<sup>43</sup> Bourdieu ya habló de *sociología espontánea* para referirse a la manera en que el lenguaje sociológico corre el peligro de filtrar toda una serie de prenociones encerradas en el lenguaje común, que contienen una “filosofía petrificada de lo social” (Bourdieu, 2000: 37).

demasiada profusión en la Nueva Granada, pero sí lo tuvo la taxonomía que representaba y que consistía en plasmar en una serie de cuadros la progresión clasificatoria de las castas en orden descendente con respecto al alejamiento respecto del modelo étnico superior o español que aparecía primero. Los 16 “tipos de sangre” que aparecen con mayor frecuencia son:

1. De español e india, *mestizo*
2. De mestizo y española, *castizo*
3. De castizo y española, *español*
4. De español y negra, *mulato*
5. De mulato y española, *morisco*
6. De morisco y española, *chino*
7. De chino e india, *salta atrás*
8. De salta atrás y mulata, *lobo*
9. De lobo y china, *jíbaro*
10. De jíbaro y mulata, *albarazado*
11. De albarazado y negra, *cambujo*
12. De cambujo e india, *zambaigo*
13. De zambaigo y loba, *calpamulato*
14. De calpamulato y cambuja, *tente en el aire*
15. De tente en el aire y mulata, *no te entiendo*
16. De no te entiendo e india, *torna atrás*

Los nombres, aunque parezcan pintorescos no tienen nada de arbitrario, por ejemplo, en la categoría de “salta atrás” y en la de “torna atrás” se hacía referencia a que un mestizo descendiente de negros al casarse con una india retrocedía en el proceso de blanqueamiento. En la categoría de “tente en el aire” se señala que no había adelanto posible; en otras categorías se designaba algún aspecto físico o alguna característica lingüística del individuo, así, el “chino”

era aquel que sin ser negro llevaba el cabello rizado, mientras el “no te entiendo” era el resultado de la mezcla de personas que no hablaban bien el español. Algunas categorías como “lobo” o “barcino” eran tomadas despectivamente de la nomenclatura usada para el cruce de animales.

Estamos entonces ante una sociología espontánea que lo que señala es que, a mayor mezcla de sangre, menor es la posibilidad de movilización social. Ese sistema de clasificación obedece a la necesidad de crear un orden y control en medio del caos generado por el proceso de mestizaje, esta obsesión por el orden es a su vez una manifestación del espíritu de la Ilustración y su interés por las clasificaciones sistemáticas, lo que Foucault denomina *Tableaux*. A través de ellas, la etnia dominante podía definir sociológicamente lo que significaba ser blanco y de qué privilegios o exclusiones se era objeto según la casta. De esta manera observamos que el discurso de la limpieza de sangre formaba parte integral del *habitus* de la elite criolla y de que operaba como principio de construcción social (Castro- Gómez, 2010).

Esta sociología también asignaba un valor al carácter y a la personalidad de los individuos pertenecientes a cada casta. Los indios por ser la raza vencida fueron marcados por la diferencia cultural de la *carencia* frente al *ethos* hispánico del vencedor, también resultaba que si los indios atribuían al trabajo un valor diferente al de la productividad eran tildados de holgazanes o perezosos; si adoraban a unos dioses distintos a los de la Biblia, entonces eran supersticiosos; si tenían una forma diferente de entender la sexualidad, eran depravados; si poseían una tecnología diferente para cultivar la tierra, eran estúpidos o “escasos de luces”. De la misma manera se caracterizaba al negro por la soberbia, por la mentira y por ser proclives a costumbres licenciosas. La mujer mulata, a pesar de ser muy apreciada por su belleza, era tenida por tendiente a la promiscuidad debido a sus ancestros negros, etcétera. En todos los casos la desviación cultural con respecto al patrón dominante empezó a ser vista como un defecto natural

propio de la casta, la imputación de un valor denigrativo a las castas fue otra estrategia del dispositivo de blancura que además justifica su materialización en el sometimiento de los individuos a la servidumbre.

Otra de las estrategias de la elite colonial granadina a la hora de afirmar su identidad como grupo dominante está relacionada con esquemas grupales de clasificación de las prácticas. Así lo formula Pierre Bourdieu al considerar que las diferencias de clase no tienen que ver sólo con la posesión de riquezas materiales, sino también por esquemas tales que establecen diferencias entre lo “verdadero” y lo “falso”, lo “bueno” y lo “malo” o entre lo “distinguido” y lo “vulgar”. De esta manera se genera un lenguaje o código de comunicación que comparten los individuos pertenecientes a una misma clase. Para el caso que estamos considerando, veremos la existencia en la colonialidad de la utilización pública de distintivos de rango para mostrar que la ostentación de determinadas *insignias culturales* operaba como estrategia de la construcción social de la subjetividad.

En primer lugar, la *familia católica* fue una de estas insignias, me refiero con ello al modelo de familia española sancionado institucionalmente por la Iglesia y el Estado, modelo que funcionó como un dispositivo que permitía diferenciar las relaciones familiares legítimas de las ilegítimas. El cumplimiento formal de los requisitos legales y morales del rito católico del matrimonio formaba parte del *habitus*<sup>44</sup> del grupo dominante, la familia legítima es el lugar donde se establecía el orden natural de las cosas, y es precisamente en el seno de la familia católica donde los miembros de la etnia aprenden el conocimiento práctico que regía el sentido de su lugar en el espacio social. En consecuencia, las normas que definen la familia legítima

---

<sup>44</sup> La noción de *habitus* está desarrollada por Bourdieu para referirse al modo en que los individuos incorporan en su estructura psicológica toda una serie de valores culturales pertinentes a su condición de clase y que le identifican, de forma indefectible, como miembro de un determinado grupo social.

servían a su vez para excluir cualquier otro modelo como ilegítimo, operando este modelo como mecanismo de construcción social de la blancura. Entre los miembros de la nobleza neogranadina, la matrimonialidad fue un aparato de diferenciación étnica frente al “amancebamiento” que predominaba en las castas.

La familia según Bourdieu, es el lugar donde los agentes se apropian del patrimonio acumulado por generaciones anteriores y lo utilizan como punto de partida para la acumulación ulterior de capital, por ello, mediante un sistema cerrado de alianzas, era posible entonces protegerse de que algún miembro de las castas pudiese ingresar en el ámbito familiar de las elites, poniendo en peligro el honor, el prestigio y el buen nombre, es decir, el capital simbólico acumulado. El habitus primario que adquirirían las elites criollas implicaba entonces lo que Nietzsche llamara el *pathos de la distancia* refiriéndose a la necesidad de manifestar, de forma latente o abierta, la diferencia inconmensurable de los “señores” frente a sus inferiores.

El capital simbólico de la blancura se hacía patente también a través del uso de signos demostrativos que debían ser exhibidos públicamente, uno de estos signos era el vestuario. Las elites locales procuraban imitar el gusto de la alta nobleza española, institucionalizado desde fines del siglo XVII por las llamadas Leyes Suntuarias que estipulaban que el tipo de lujos exhibidos por un individuo en su atuendo personal debía corresponder directamente con su rango social de acuerdo a una jerarquía establecida: nobles con título, caballeros y regidores, mercaderes, escuderos y labradores. Pero en América las Leyes Suntuarias tuvieron un régimen especial, la esclava doméstica representaba el estatus de su dueña y debía vestirse lujosamente, y si bien el rey Felipe II prohibió terminantemente que las negras y las mulatas utilizaran vestidos de seda, se adornaran con oro, mantos y perlas, mandato cuya violación podría ser castigado hasta con cien azotes, esto valía solamente para las castas ya que cualquier miembro de la elite

colonial se sentía en libertad para utilizar prendas que en España eran prerrogativas de los estamentos nobles.

También el tipo de actividades económicas tuvo un valor cultural. La demostración simbólica de la blancura exigía que una persona tenida como tal debería dedicarse a oficios “nobles” y no de oficios “viles y mecánicos”, teniendo entonces por oficios nobles el ejercicio de cargos públicos, el trabajo intelectual, la práctica de la jurisprudencia y el sacerdocio. Más que riqueza para la adquisición de estos cargos y profesiones se requería tener un buen apellido y mantenerlo “limpio” de toda contaminación étnica con los miembros de las castas. El mantenimiento de tal jerarquía estaba asegurado por el estatuto legal concedido a los gremios urbanos de carácter corporativo que agrupaban a trabajadores de los distintos ramos.

El tipo y el material de la vivienda eran también un distintivo de rango y calidad étnica de sus habitantes, cabía incluso la posibilidad de que en algunas viviendas se encontraran símbolos heráldicos en la entrada principal, dejando claro que quienes allí vivían formaban parte de la gente decente y distinguida de la ciudad, es decir, que los emblemas y escudos contenían todo un lenguaje étnico. Asimismo la posesión de esclavos fue uno de los signos culturales más demostrativos de la condición de blancura, tener esclavos no solamente representaba para su dueño el obvio valor económico, también significaba la posibilidad de mostrar su estatus y poder: así por ejemplo, cuando una mujer del estamento blanco ingresaba en el convento como novicia, parte de la dote que se entregaba al convento era un contingente de esclavos negros o mulatos, ocurriendo algo similar con los varones blancos que ingresaban a las órdenes religiosas o a los colegios por ellas representados.

La blancura, erigida como el capital cultural más deseado, impregna también los anhelos de la población sometida, por ello no resulta extraño que se desarrollaran tácticas de

blanqueamiento que permitiesen ascender en el orden social a los individuos que a ella pertenecían. Emplearemos la noción de “táctica” y su distinción frente a “estrategia” tal como la presenta el pensador francés Michel de Certeau (1995, p. 42): para él las estrategias son prácticas calculadas, conscientes e interesadas, hechas desde una posición social de poder que permiten delimitar un campo de acción propio frente al subalterno mediante la coacción física o la persuasión ideológica. Las tácticas son, por el contrario, realizadas desde una posición de desventaja en las relaciones de poder, es decir, constituyen acciones de resistencia por parte de los subalternos con la pretensión de convertir una situación desfavorable en favorable, pero jugando con las mismas reglas que ha establecido el poder hegemónico. En la Nueva Granada colonial, los dominados “canibalizaron” las estrategias del dominador y las convirtieron en tácticas de resistencia, las comunidades sometidas no fueron elementos pasivos del sistema de *Apartheid* colonial.

Como efecto de la progresiva mezcla racial en los siglos XVII y XVIII, cada vez eran más las personas que aspiraban a los signos culturales de la blancura. Distintos factores contribuyeron en este proceso, por una parte, podemos mencionar que la intensidad de la mezcla era tal que el carácter fenotípico de los individuos era menos diferenciado, mientras que a la vez la invasión o concesión ilegal de los resguardos de indios a pequeños agricultores mestizos favoreció el paulatino enriquecimiento de aquellas personas que se dedicaban al comercio de esclavos, manufacturas y productos agrícolas, es decir, a actividades innobles. Al casarse con mujeres de familias blancas que se habían empobrecido, estos nuevos ricos pretendían alejarse del envilecimiento de sus antepasados indios o negros y reclamaban las credenciales simbólicas que legitimarían su ascenso social. La táctica de la familia consistía entonces en utilizar a contracorriente la misma estrategia de las elites criollas, construyendo una narración genealógica

de sus antepasados que le remitiera hasta los primeros pobladores de la región, incluyendo la falsificación de documentos.

El cambio de actitud estatal frente a los fueros tradicionales de nobleza y enriquecimiento de la población mestiza hizo que algunos subalternos pudieran utilizar las mismas estrategias del dominador para reconvertir el capital económico obtenido en el capital culturalmente deseado, es decir, para blanquearse culturalmente. Siguiendo las posibilidades a su mano, los mestizos enriquecidos buscaban convenientes alianzas matrimoniales con blancos (aunque fueran pobres) para mejorar su estatus, hicieron todo lo posible por lavar su linaje de sangre para poder aspirar a cargos públicos, ingresar en seminarios o en la universidad. Incluso algunos mestizos se daban el lujo de comprar esclavos.

El resultado es que, en la antesala de las guerras de independencia, la línea divisoria basada especialmente en la adscripción étnica de los individuos se estaba desdibujando paulatinamente. El proceso de blanqueamiento cultural avanzaba de forma inevitable, blanquearse significaba la posibilidad de igualarse con el dominador, de *empoderarse* frente al estamento criollo encumbrado.

La política estatal impulsada por los Borbones tuvo un efecto de magnitud considerable tanto en el *habitus* de la elite criolla como en general para la sociedad neogranadina. La finalidad de sus nuevas técnicas de gobierno radicaba en la recuperación de su hegemonía en el comercio con las colonias y en el incremento de la productividad de la población. Foucault señala el cambio que empieza a operar hacia mediados del siglo XVII en el arte de gobernar, observando un giro hacia una administración racionalmente fundada sobre los habitantes, las riquezas, las costumbres, el territorio y la producción de conocimientos, giro que debería permitir un mayor control sobre los procesos vitales que pudiesen tener relevancia económica como la natalidad, la

mortalidad, la alimentación, el lugar de residencia, la salud o el trabajo. Es en este tipo de gobierno que se centra en la vida de la población a lo que denomina “biopolítica”.

A diferencia de los Habsburgo, los Borbones aprecian que la verdadera riqueza de las naciones no proviene de los recursos naturales sino de los recursos humanos disponibles, y por ello, que se debería tratar de crear un nuevo tipo de sujeto productivo y obediente a las directrices del Estado. Debería ser el Estado el que ejerciera el control sobre lo que hasta ahora se encontraba depositado en manos de la aristocracia y de la iglesia, consiguiendo un ordenamiento de la sociedad basado en normas diseñadas por el Estado y aplicadas a la vez que vigiladas por funcionarios directamente dependientes de él, lo que suponía una reforma de fondo del orden imperante basado en lazos tradicionales, étnicos o en juicios de valor domésticos privados o religiosos. Apoyado en una racionalidad técnico-administrativa el Estado Borbón pretende colocarse en la “perspectiva del todo”: mediante sistemas de codificación como el censo y la estadística, a través de la cartografía, de códigos de ordenamiento como el derecho, la educación e incluso los rituales cívicos, las estrategias de limpieza social como la medicina y la criminología y mediante sistemas cognitivos como los que aporta la ciencia, lo que pretende en definitiva es convertirse en una gran fábrica de subjetividades operante a todos los niveles dentro de la sociedad (Castro-Gómez, 2010).

La acción colectiva debía verse guiada por el Estado hacia fines útiles para toda la sociedad a través del cálculo de los medios más adecuados, es decir, supeditando la acción humana a un carácter técnico-gubernamental y desplazando los postulados axiológicos vigentes en el interior de los grupos particulares. Esto produce una reacción por parte del clero y de la aristocracia local al verse perturbado el equilibrio prevaleciente hasta el momento fundado en alianzas y particiones de riqueza social, económica y cultural establecidas por las oligarquías coloniales.

Los grupos particulares se vieron forzados a ceder su poder económico y simbólico ante una instancia central e impersonal, por ello la racionalidad del Estado Borbón se vio constitutivamente ligada a una guerra interior llevada a cabo entre sus “aparatos” y la resistencia de los súbditos que veían amenazados sus intereses particulares, esto es, una guerra contra el *habitus* de los criollos americanos y sus pretensiones de blancura.

Las redes de familias criollas fueron uno de los objetivos de las reformas borbónicas, al combatir los alardes de nobleza y el nepotismo de los criollos se propinaba un fuerte golpe a su capital simbólico. El reconocimiento de blancura y la asignación de cargos estatales a personas de inferior calidad social por parte del Estado representaban una humillación y un insulto, agravado por el apoyo a la movilización social de indios, negros libres, mulatos y mestizos. Todas estas reformas apuntaban a la generación de un nuevo sujeto capaz de utilizar racionalmente los recursos naturales y de generar ingresos al tesoro real, dado ese interés, el sujeto deseado no se circunscribía tan sólo a la elite, sino que abarcaba también los miembros de las castas que constituían la mayor parte de la población y eran, por tanto, la mayor fuerza de trabajo. Esto conllevaba la eliminación de las barreras jurídicas que hasta el momento impedían la legitimación de las actividades económicas que desarrollaban la población sometida para dar paso a que los mestizos enriquecidos también pudiesen blanquearse y así favorecer los intereses del Estado. Conscientes de la gran importancia social que empezaban a adquirir los mestizos y el problema que representaba la preeminencia de los criollos, los borbones procuraron el ascenso de las castas concediéndoles franquicias y dispensas, vendiéndoles incluso el capital de la blancura.

A pesar de las iniciativas del Estado Borbón, su biopolítica tuvo que ceder ante la colonialidad del poder vigente en la Nueva Granada. Abanderados con el viejo derecho de hidalguía y argumentando que la movilidad social era un peligro para la estabilidad social del

imperio, los criollos dominantes exigían al Estado trazar una barrera jurídica de separación étnica que protegiera el ideal del hombre blanco, noble, católico y leal al soberano. Las presiones ejercidas consiguieron del Estado central una ley que regulaba los matrimonios desiguales que establecía que ningún matrimonio entre menores de veinticinco años podía celebrarse sin consentimiento de sus padres o tutores. Esta ley unida a la fuerte oposición de la iglesia a los matrimonios interraciales devolvió a los criollos la posibilidad de evitar la cesión de su capital de blancura en dichas uniones con “malas razas”. Los padres también podrían ahora entablar “juicios de disenso” para invalidar casamientos no deseados que enturbiaban la homogeneidad racial de la familia.

Los valores de la etnia criolla que ostentaba el poder, avalados por la Iglesia y expresados en el discurso de la limpieza de sangre durante más de doscientos años, tenían que ser defendidos frente a las nuevas políticas borbónicas cuyo resultado fue contrario al pretendido: antes que activar la “armonía preestablecida” de las leyes naturales de la sociedad encaminada a un inevitable progreso material y espiritual del imperio, lo que consiguieron fue potenciar las tensiones raciales y el incremento de la distancia entre las elites criollas y el pueblo llano. El optimismo ilustrado de los Borbones se enfrentaba y fracasaba ante la lucha étnica.

El ámbito del conocimiento fue un enclave fundamental en el que tuvo presencia el discurso de la limpieza de sangre y la colonialidad en tanto que modalidad capaz de producir sujetos, por ello, para completar este análisis, debemos tener en cuenta la forma en que este discurso contribuyó a modelar la subjetividad de los productores de conocimiento en la Nueva Granada.

Los letrados coloniales no se limitaron a reflejar pasivamente los dictados de un orden venido de fuera, sino que fueron legitimadores de un orden y un sentido natural del mundo social del que eran partícipes. La práctica de los letrados establecía una ruptura entre la “doxa” de las otras

prácticas sociales y la “episteme” del conocimiento producido por ella misma, de esta manera se dotaba al conocimiento un estatuto privilegiado dentro de la sociedad colonial que pretendía domesticar la inseguridad y la precariedad de un mundo atravesado por el enfrentamiento de las razas. Los letrados tienen la potestad de producir un lenguaje abstracto sobre las cosas divinas y las humanas, un lenguaje “auratizado” cuyo aprendizaje (y también la enseñanza) estaba limitado a un pequeño sector de la etnia blanca dominante. Desde los comienzos de la colonia las universidades, bajo las directrices de la Iglesia, funcionaron como plataforma que legitimaba el monopolio de los altos cargos administrativos y eclesiásticos, negando el acceso a la población de procedencia “manchada” y cuestionando la capacidad mental de los mismos para asimilar el lenguaje del conocimiento occidental. Su falta de temple moral, su tendencia natural a la embriaguez y el temor de que pudiesen mezclar su idolatría con la doctrina cristiana fueron algunos de los argumentos esgrimidos para favorecer los intereses de la elite frente a los “pardos”. De esta manera se construyó un muro alrededor de la cultura de tipo principalmente étnico.

Los aspirantes a ingresar en la universidad debían pasar un filtro múltiple que combinaba condiciones de tipo religioso, étnico, social y económico. Deberían ser “limpios de sangre”, es decir, cristianos viejos sin mezcla con otras etnias, tanto el candidato como sus padres debían ser hijos legítimos y que no desempeñaran oficios bajos, asimismo se requería que acreditaran su pertenencia a familias nobles para poder ser tenidos como “personas de grandes esperanzas para el bien público”, para todo ello eran sometidos a rigurosos interrogatorios denominados como “las informaciones”. La única posibilidad para la población de las castas era la de ingresar por la “puerta de atrás” como mano de obra esclava. Tal como lo ha indicado Bourdieu, las elites tienden a perpetuar su ser social utilizando estrategias matrimoniales, económicas y sobre todo

educativas. Así, el sistema escolar funciona como un puente entre el *habitus* primario, adquirido en el seno de la familia, y la realización de las aspiraciones sociales engendradas por él. En el caso de la Nueva Granada observamos que legitima el discurso de la limpieza de sangre y el *pathos* de la distancia que formaban parte del *habitus* primario de las elites a la vez que la educación superior convertía las diferencias sociales *de facto* en diferencias étnicas *de iure*.

El canon de los estudios era fijado enteramente por las órdenes religiosas, sin intervención alguna del Estado. Esta situación, sin embargo, empezaría a cambiar una vez consolidada la expulsión de los jesuitas. La mirada reformadora del Estado Borbón estaba enfocada hacia el modelo privado vigente que funcionaba a manera de convento, para declarar, de forma contraria a ese sistema, la educación como objeto de utilidad pública y que por tanto debería estar subordinado a las políticas económicas que se orquestaban en nombre de la utilidad, la prosperidad material y la felicidad. En este nuevo contexto ilustrado, la educación científica era vista por el Estado como un requisito indispensable para su proyecto. La nueva biopolítica requería un nuevo sujeto, importaba para ello la formación pública y secular de jueces, médicos y científicos fieles a propósitos modernizadores, para ello el control estatal sobre los procesos académicos era urgente. La reforma del plan de estudios conllevaba la sustitución de las “humanidades” por las “ciencias útiles”, es decir, matemáticas y física moderna, por otra parte el latín debería ceder su espacio ante el empuje de las lenguas vernáculas europeas pues en ellas se venía produciendo el nuevo saber científico de la modernidad y por tanto era relevante no sólo la formación de un cuerpo de súbditos lingüísticamente homogéneo, sino también capaz de producir conocimientos en su propio idioma (Castro-Gómez, 2010). A la ciencia, ahora despojada de su pasado humanístico, le correspondía ser el soporte fundamental de la biopolítica emergente legitimando el proyecto entero de la gubernamentalidad.

La introducción de los métodos empíricos demandaba el desarrollo de nuevas competencias por parte de los estudiantes, relacionadas con el esfuerzo personal y la disposición a buscar la verdad, sustituyendo la aristocracia intelectual de los humanistas por la meritocracia de los técnicos y los científicos. Pero no todos los aristócratas criollos estaban por la labor de aceptarlo, a la oposición liderada por los dominicos se unió un sector mayoritario de la elite criolla. Como resultado se generaron dos frentes opuestos, por una parte, los ilustrados criollos que defendían el *pathos de la novedad* convencidos de que la sociedad debía ser renovada en su conjunto y de que la ciencia moderna proporcionaría las herramientas para ello, la otra parte era la de los ortodoxos que consideraban la actitud ilustrada como peligrosa para el *statu quo*. La disputa sería ganada por parte de los ortodoxos en cuanto al dominio del conocimiento en las universidades, los ilustrados tuvieron que conformarse con la conquista de espacios fuera de ellas.

Ambos enemigos, a pesar de serlo, encontraron sí un punto de unión: la lucha contra el conocimiento tradicional de las castas, el “*pathos de la distancia*” respecto de los negros, indios y mestizos se reflejará en una ruptura epistémica frente a sus modos tradicionales de producir conocimientos.

## Apéndice

### Los enunciados

Acerca del modo en que la elite neogranadina construyó un imaginario cultural de blancura, veamos la relación entre nobleza, riqueza y pureza de sangre en la América Hispana. En 1736, los oficiales de la marina española Jorge Juan y Antonio de Ulloa describían de este modo el *ethos* de la clase dominante en Hispanoamérica:

Es de suponer que la vanidad de los Criollos y su presunción en punto de calidad se encumbra á tanto que cavilan continuamente en la disposición y orden de sus genealogías, de modo que les parece no tienen que envidiar nada en nobleza y antigüedad á las primeras casas de España; y como están de continuo embelesados en este punto, se hace asunto en la primera conversación con los forasteros recién llegados, para instruirlos en la nobleza de la casa de cada uno, pero investigada imparcialmente, se encuentran á los primeros pasos tales tropiezos que es rara la familia donde falte la mezcla de sangre, y otros obstáculos de no menor consideración. (Juan y Ulloa, 1983 (1826): p. 417).

Para el fraile capuchino Joaquín de Finestrada, todas las castas de la Nueva Granada son “semejantes a los árabes y africanos”, es decir que son “hijos de la maldición” por estar mezcladas con los descendientes de Sem y de Cam. De otro lado, utiliza nombres usados por los pintores mexicanos (“tente en el aire”, “saltoatrás”) pero adaptándolos a la particular situación racial de la Nueva Granada:

Semejantes a los árabes y africanos que habitan los pueblos meridionales, tales son los indios, los mulatos, los negros, los zambos, los saltoatrás, los tente en el aire, los tercerones, los cuarterones, los quinterones y cholos o mestizos. Los que tienen sangre de negro y blanco se apellidan mulatos; los de mulato y negro, zambos; los de zambo y negro, saltoatrás; los de zambo y zamba, tente en el aire; los de mulato y mulata, lo mismo; los de mulato y blanca, tercerón; los de tercerón y mulata, saltoatrás; los de tercerón y tercerona, tente en el aire; los de tercerón y blanca, cuarterón ; los de cuarterón y blanca, quinterón; los de quinterón y blanca, español, que ya se reputa fuera de toda raza de negro. (Finestrada, 2000 (1789): p.135).

En este fragmento de su informe a las autoridades españolas, los oficiales Jorge Juan y Antonio de Ulloa se refieren a los mestizos como un conjunto de “gente vagamunda y viciosa”, es decir, como personas carentes del hábito del trabajo productivo y dispuestos, por ello, a caer en todo tipo de costumbres licenciosas:

Es de advertir que las provincias interiores de aquella parte de América, que son las que están en las serranías, son asimismo las más dilatadas y pobladas de gente que hay en todas ellas: en estas abunda mucho la casta de los mestizos, y estos son de muy corta ó ninguna utilidad en aquellos paises, porque la abundancia de frutos que hay en ellos, y la inaplicación que es común en estos al trabajo , los tiene reducidos á vida ociosa y perezosa; hechos depósitos de todos los vicios, la mayor parte de esta gente no se casan nunca, y viven escandalosamente, aunque

allí no es extraña esta irregularidad de vida por ser muy común. (Juan y Ulloa, 1983 (1826): p.164).

Todas las mujeres de las castas eran vistas por la elite blanca como inclinadas “por naturaleza” a la fornicación y el amancebamiento. Jorge Juan y Antonio de Ulloa escriben que:

Estas mestizas ó mulatas desde el segundo grado hasta el cuarto o quinto se dan generalmente á la vida licenciosa, aunque entre ellas no es reputada por tal, mediante que miran con indiferencia el estado de casarse con sugeto de su igual, ó el de amancebarse [...] No son las mugeres comprendidas en las clases de mulatas ó mestizas las únicas que se mantienen en este género de vida, porque también se entregan á ella las que habiendo salido enteramente de la raza de Indios ó negros, se reputan ya y son tenidas por Españolas. (Juan y Ulloa, 1983 (1826): p. 504-505).

El ilustrado criollo Jorge Tadeo Lozano escribe sus opiniones acerca de la calidad moral de las castas:

Últimamente del indio y del africano resulta una casta mixta, cuyos individuos se llaman Sambos. Esta casta, la peor de todas, es por su apariencia externa algo más análoga á la del negro, pero horriblemente desfigurada con algunas facciones del indio. Su característica moral se compone de todas las malas qualidades de las razas de su origen. (Tadeo Lozano, 1809: p.366).

Con respecto de los símbolos culturales en disputa por el acrecentado blanqueamiento de las castas tenemos un buen ejemplo en el “pleito por ofensas al honor” que entablaron dos individuos de la elite antioqueña ante la Real Audiencia de Medellín. Uno de los testigos afirma que la hija del acusado llevaba “color rojo en sus vestidos”, por lo que le parecía que era “cuarterona de mestizos”. Otro testigo declara que no tuvo a esa misma persona por mulata o blanca sino por mestiza “porque gastaba saya y pañito” (Jaramillo Uribe 1989: p.190). En otro caso, documentado por Jaramillo Uribe, un señor de la Villa de San Gil acude a la Real Audiencia para quejarse de que el alcalde de la Villa de Ocaña le había prohibido utilizar el sombrero blanco, distintivo de los nobles. El ofendido afirma que el alcalde le había hecho sufrir “el sonrojo público de despojarme del birrete o gorro blanco que traía puesto, mandándome no usar más este abrigo en la cabeza por ser un distintivo de que sólo podían usar los nobles y no los plebeyos y gente de mala raza, hallándome presente en buena reputación y en la posición de hombre blanco y de sangre limpia” (Ibid).

Un gran porcentaje de los esclavos que vivían en Bogotá entre 1700 y 1750 estaban en poder del clero (Díaz, 2001: p.138). Los seminaristas, presbíteros, monjas y estudiantes, casi todos pertenecientes a la aristocracia criolla, eran dueños de esclavos y los exhibían públicamente como propiedad privada, al margen de los estatutos internos de las órdenes religiosas. Octavio Paz hace la siguiente descripción del convento de las Jerónimas en México, a donde ingresó Sor Juana Inés de la Cruz, pero que puede ser aplicable a conventos como el de Santa Clara en Bogotá o de las conceptas en Cuenca:

La población de los conventos estaba compuesta por las monjas, su servidumbre (criadas y esclavas), las “niñas” y las “donadas” [...] Las monjas llevaban al

convento a sus criadas y esclavas. La proporción entre unas y otras es reveladora: había tres criadas por cada monja; en algunos conventos la proporción era todavía mayor: cinco criadas por monjas. (Paz,O. 1988: p.168).

El pensador criollo Pedro Fermín de Vargas, describe de este modo las estrategias de mulatos y mestizos en la Nueva Granada:

Aquellos que han pasado por cinco generaciones sucesivamente enlazándose con blancos son reputados en la categoría de estos últimos, y pueden pretender sin obstáculos a la preeminencia de criollos, elevación que les da un lustre de que son incapaces las clases anteriores [...] Lo que sucede a los indios acaece igualmente a los negros, y en su lugar los mulatos aumentan, y esta raza, como la de los mestizos, aspirando ambas a la jerarquía de los criollos, esto es a la de blancos del país, se enlazan cuanto pueden con ella y así ésta última aumenta cada día con progresos muy perceptibles (...) La causa porque los indios y negros hacen cuanto pueden para transmutarse en mestizos y mulatos, acercándose a la condición de blancos, es natural que vea el envilecimiento en que se hallan en sus respectivas condiciones originarias, envilecimiento de que no pueden salir, en el estado actual de aquellas colonias, sino elevándose a la categoría de blancos. (Vargas, 1986 (1808): p. 171; 174-175).

Hemos afirmado que la táctica de la familia consistía en utilizar a contracorriente la misma estrategia de las elites criollas, esto es, construir una narración genealógica de sus antepasados que le remitiera hasta los primeros pobladores de la región. Un ejemplo nos lo ofrece el alegato

de Gabriel Muñoz, quien por riqueza y poder de su familia se sintió con derecho a exigir el tratamiento correspondiente a “gente blanca”. Por eso el alegato de Muñoz se realiza en estos términos:

Don Gabriel Ignacio Muñoz, vecino del sitio de Nuestra Señora de Copacabana, jurisdicción de esta Villa (de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín), ante vuestra merced parezco, y como más haya lugar en derecho digo, que para efectos que al mío convienen, se le ha de servir admitirse información de testigos que serán examinados al tenor de las preguntas siguientes: (...) si saben estoy en la reputación de hombre blanco y de sangre limpia (...) si saben que soy hijo natural de don Francisco Muñoz de Rojas y de una señora principal de esta Villa, descendiente de sus primeros fundadores, y habido bajo la palabra de casamiento (...) digan si por ambas líneas soy de limpia sangre, sin mezcla de moros, judíos, zambo, mulato, ni de otra alguna mala raza (...). En la cual verá vuestra señoría corroborado mi aserto en un todo, con más ventajas de las que llevo insinuadas, dejándose ver quiénes han sido mis padres, qué fueros y circunstancias han gozado, de que sacaré vuestra señoría, señor Visitador, que no pudo ni debió el señor teniente negarme la cortesía del “don”, sin grave injuria de mi honor. Por ser constante que en esta provincia es esta cortesía la que distingue a los blancos de la demás gente de baja esfera, de suerte que al que se niega, por el mismo hecho no le guarda el común los debidos fueros. (Autos obrados por Don Gabriel Ignacio Muñoz, contra el teniente Gobernador Don Pedro Elejalde por haberle negado el “don” (1786). En: Jaramillo Mejía, 2000:p. 213; 217).

Se sospechaba que, gracias a la influencia obtenida mediante su riqueza, los Muñoz habían logrado alterar varios documentos que certificaban su origen impuro. Ante esta ofensiva el abogado de la familia Muñoz interpone un recurso de reposición en el que muestra brillantemente que las tachaduras en los registros no son prueba de nada y que el desempeño de oficios mecánicos en nada desfavorece la calidad de las personas y mucho menos perjudica al Estado, pues contribuye más bien a incrementar sus riquezas:

Los romanos, cuya cultura no tuvo noticia de la sagrada historia, ignorando el verdadero origen de nuestra naturaleza y los sucesivos progresos, graduaron las artes según los ejercicios, haciendo discrimen entre liberales y mecánicas, apropiando a aquellas el honor que negaba a éstas. Siguieron este desviado rumbo algunos escritores españoles, pero se afanaron vanamente en aglomerar citas y autoridades que no sirven de otra cosa que de ocupar inútilmente el tiempo y desterrar el laudable ejercicio de las de la segunda clase. Por ello, los modernos se han esmerado en abolir un error que no trae sino fatales consecuencias al bienestar de los vasallos y acertado régimen de los pueblos, dándose a luz aquella útil, no menos que la necesaria obra de la educación popular en abierto. Y sólidamente se advierte como desviados de todo buen gobierno los ligeros y fantásticos pensamientos con que se intentaron engrandecerse unos oficios y envilecerse otros, porque si todos conspiran uniformemente a la sociedad y provecho de los pueblos, ¿por qué los unos han de constituirse viles y otros de estimación? (“Información que pretendía el procurador general de esta villa contra la calidad de los Muñozes” (1787). En: Jaramillo Mejía, 2000: p. 431).

Tal apelación al *ethos* ilustrado de la época y a las bondades de la biopolítica estatal fue suficiente para que los Muñoz fueran exonerados de todos los cargos en su contra y reconocidos socialmente como una prestigiosa familia de Medellín, a pesar de su “origen infecto”.

En el año de 1789 uno de los más eminentes economistas españoles de la época, don José del Campillo y Cossío, ministro del rey borbón Felipe V, hacía un balance crítico de la gestión española en América en los siguientes términos:

Tras las conquistas entró la codicia de las minas, las que por una temporada dieron grandes utilidades a España, mientras eran suyos los géneros con que rescataban el oro y la plata, pero en lo sucesivo, cuando debiéramos haber proporcionado nuestra conducta a las circunstancias y aplicarnos al cultivo y ocupaciones que emplean últimamente a los hombres, hemos continuado sacando en nito tesoro que pasó y enriqueció a otras naciones; y el verdadero tesoro del Estado, que son los hombres, con esta cruel tarea se nos ha ido extinguiendo. (Citado por Arcila, 1955: p.10).

En 1738 Jorge Juan y Antonio de Ulloa recomendaban encarecidamente al Estado borbón degradar a los oficiales criollos y permitir que los mestizos fueran incorporados a cargos de responsabilidad en el ejército:

Ellos se reconocen vasallos del rey de España, y aunque mestizos se honran con ser españoles y salir de indios, de tal como que no obstante participar tanto de uno como de otro, son acérrimos enemigos de los indios, que son su propia sangre (...)  
La tropa formada con esta gente aunque en el color no fuese toda igual, y alguna

pareciese más morena que los españoles, no dejaría de ser tan lúcida y buena como la mejor de Europa, porque los mestizos son regularmente bien hechos, fornidos y altos, algunos son de tan buena estatura que exceden á los hombres regularmente altos; y son propios para la guerra porque se crían en sus payses acostumbrados á traginar de unas partes á otras, hechos á andar descalzos, desabrigados por lo común y mal comidos, por lo que ningún trabajo se les haría extraño en la guerra, y la falta de inconveniencias no será para ellos incomodidad. (Juan y Ulloa, 1983 (1826): 177).

Vale la pena ejemplificar el intento de la Corona por expropiar el capital simbólico de los criollos, con el caso de don Jorge Miguel Lozano de Peralta, más conocido como el Marqués de San Jorge. Este distinguido representante de la elite criolla santafereña era descendiente directo de don Antón de Olalla, un privilegiado encomendero español del siglo XVI. Esto le convertía en depositario de un inmenso capital acumulado por varias generaciones, que le permitía aspirar a ocupar los más altos cargos en la administración colonial. Sin embargo, el Marqués se encontró con toda una cantidad de obstáculos burocráticos que le impedían acceder a los cargos deseados y que él consideraba como violatorios de sus “derechos nobiliarios”. En 1767 el Estado le obligó a pagar una gran cantidad de dinero como tributo por el uso público de sus títulos, so pena de suspenderlos indefinidamente (Gutiérrez, 1998: p.125). Luego, el virrey Messía de la Cerda, inquieto por las continuas quejas del marqués frente al Cabildo, le hizo detener por algunas horas en la cárcel y, posteriormente, el virrey Flórez le despojó de su encomienda en los Llanos. Todo esto constituía un atropello no sólo contra el encopetado Marqués, sino contra toda la elite criolla santafereña, que veía con enojo el modo en que el visitador Gutiérrez de Piñeres “descriollizaba”

paulatinamente el cabildo, siguiendo los parámetros de la nueva política estatal. Asesorado por un equipo de abogados criollos, el Marqués envió en 1785 un extenso documento al rey de España en el que se quejaba amargamente por la expropiación que el Estado había hecho de sus privilegios:

Mas no será extraño dejar caer aquí los más tiernos sollozos de los españoles americanos. ¿Dé qué, Señor, nos sirven en estas partes los méritos y servicios? ¿Dé qué la sangre gloriosamente vertida por nuestros antepasados en servicio de Dios Nuestro Señor y de Vuestra Majestad? ¿De qué los afanes, trabajos y miserias que pasaron en la conquista de estas Indias? ¿De qué el continuo afán sobre ostentar nuestro amor a Vuestro Real servicio y gloriosas ocupaciones que nos enseñó la fidelidad de nuestros predecesores? ¿De qué aquellas eficaces recomendaciones y preferente atención que nos conceden Vuestras leyes de Indias y particulares Reales Cédulas? De que aquí los Virreyes, sus familiares y respectivos Superiores nos atropellen, mofen, desnuden y opriman (...) En fin señor, los tristes españoles americanos, cuanto más distinguidos tanto más padecen. Ya les han destruido la hacienda, ahora asestan a su honor y fama, maculándolos, por excluirlos de todo oficio honorífico que pueda juzgarse de utilidad. (Lozano de Peralta, 1996 (1785): p.281).

Con respecto de la ley que el gobierno central expidió en 1776, una ley denominada la Real Pragmática, que buscaba contrarrestar el proceso de blanqueamiento social de las castas mediante el severo control de los “matrimonios desiguales”:

Y habiendo llegado a ser tan frecuente el abuso de contraer matrimonios desiguales los hijos de familias, sin esperar el consejo y consentimiento paterno o de aquellos deudos o personas que se hallen en lugar de padres que con otros gravísimos daños y ofensas a Dios resultan la turbación del bueno orden del Estado y continuadas discordias y perjuicios de las familias, contra la condición y piadoso espíritu de la Iglesia, que aunque no anula ni dirime semejantes matrimonios, siempre los ha detestado y prohibido como opuestos al honor, respeto y obediencia que deben los hijos prestar a los padres en materia de tanta gravedad e importancia (...) mando que en adelante, conforme a lo prevenido en ellas, los tales hijos de familias menores de 25 años deben para celebrar el contrato de esponsales, pedir y obtener el consejo y consentimiento de su padre y en su defecto el de su madre [...]. Que esta obligación comprenda desde las más altas clases del Estado sin excepción alguna hasta las más comunes el pueblo, porque en todas ellas sin diferencia tiene lugar la natural e indispensable obligación del respeto a los padres y mayores que estén en su lugar por derecho natural y divino y por la gravedad de la elección de estado con persona conveniente; cuyo discernimiento no puede fiarse a los hijos de familias y menores, sin que intervenga la deliberación y consentimiento paterno, para reflexionar las consecuencias y atajar con tiempo las resultas turbativas y perjudiciales al público y a las familias. (“Pragmática sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales” (1776). En: Jaramillo Mejía, 2000: p. 764).

Hacia finales del siglo XVIII el enclaustramiento étnico de los criollos había llegado a un grado tal, que hasta en las escuelas rurales se aplicaba un verdadero sistema de apartheid racial. Jaime Jaramillo Uribe documenta el caso de una licencia para organizar una escuela pública solicitada al virrey por el párroco de Girón en el año de 1789. Entre los reglamentos de la escuela propuestos por el clérigo se encontraban rígidas disposiciones de discriminación étnica y social, matizadas por la benevolencia propia de la “moral cristiana”:

En el aula escolar los alumnos quedarían separados por una distancia de media vara entre los blancos superiores e inferiores. Los niños blancos ocuparían los primeros, y los plebeyos y castas bajas los de abajo”. Para atenuar los efectos de la discriminación, que preocupaban al párroco autor de la iniciativa, “se cuidaría especialmente que los niños de buena estirpe no fueran osados de injuriar con mofas y malas palabras a los de baja extracción, ni se mezclen con ellos sino para enseñarles aquello que ignoren, o auxiliarles en lo que necesiten por efecto de la generosidad que debe ser propia de la gente noble. (Jaramillo Uribe, 1989: p.253).

El 6 de octubre de 1788 el cabildo de Caracas dirigía una súplica al rey en los siguientes términos:

Teme este cabildo que si los pardos son admitidos al estado eclesiástico, decaerá mucho del alto rango en que hoy está un clero tan distinguido como el de esta provincia. Los pardos son vistos aquí con sumo desprecio, ya por su origen, ya por los pechos que vuestras reales leyes les imponen. Ellos descienden de esclavos, su filiación es ilegítima y tienen su origen en la unión de los blancos con las negras (...) No serían menores los perjuicios en el estado secular si se concediera a los pardos

permiso para contraer matrimonio con personas blancas del estado llano. Porque dentro de pocos años de permitidos estos matrimonios habría tal confusión entre la familia, que no se podría discernir las que están mezcladas de las que no lo están. Se dificultarían los matrimonios de los europeos, que no querrán casarse sino con blancas, y en lugar de aumentarse el número de vecinos que tengan las calidades que piden las leyes para los empleos mayores, se disminuirían, con mengua notable del Estado (...) Finalmente, la abundancia de pardos que hay en esta provincia, su genio orgulloso y altanero, el empeño que se nota en ellos por igualarse con los blancos, exigen, como medida política, que Su majestad los mantenga en la dependencia como hasta aquí; de otra manera se harán insufribles por su altanería, y al poco tiempo querrán dominar a los que en su principio han sido sus señores. (Citado por Rosenblat, 1954: p183).

Tenemos además el esclarecedor suceso del juicio interpuesto ante un tribunal de Medellín en 1793 por don José Ignacio Callejas, vecino de la ciudad de Rionegro en la provincia de Antioquia, con el objetivo de impedir el casamiento de su sobrina con un comerciante mestizo, a pesar de que el padre mismo de la joven había dado ya su consentimiento al matrimonio:

Ante vuestra merced por persona de mi confianza y en la mejor forma de derecho, parezco y digo: que ha llegado a mi noticia de que don Miguel Mejía, vecino de esta villa de Medellín, sin reflexión y consideración de su calidad, preocupado de la mísera situación en que Dios lo tiene, y sin pensar con el honor que debiera, quiere amancillar y envilecer sus ascendientes y descendientes y juntamente a los Orrego, dando por esposa una de sus hijas, nombrada María Josefa, a Miguel Parra [...]

Suplico a vuestra merced no permita semejante casamiento, hasta que el citado Parra haga constar ser su calidad igual a la que pretende por consorte, pues por parte de ésta estoy pronto a satisfacer el juzgado que los Orrego, Velásquez y Noreña, no son de la calidad y mala raza que el Parra. Pues por documentos judiciales haré patente que son descendientes de personas nobles, blancas y españolas, por cuya virtud y en fuerza del derecho que me asiste y por el nuestro propio honor (ya que el padre de la contrayente no hace caso de esta, la más estimable joya), me opongo al expresado casamiento, valiéndome para ello de la real pragmática de Su Majestad el señor don Carlos III. (“Sobre el pleito (porque) Miguel Mejía quiere casar a su hija” (1793). En: Jaramillo Mejía, 2000: p.531).

Nadie que no perteneciera por raza y linaje a los grupos sociales de la élite podía ingresar a la universidad. Así lo expresan con claridad las actas de fundación del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, redactadas en 1653 por el arzobispo fray Cristóbal de Torres:

Todos los colegiales que de aquí adelante se hubiesen de recibir, constituimos que se les haga información, por lo menos de limpieza, calidad que piden todos los colegios singularmente mayores; y es precisamente necesaria para servir al Santo Tribunal de la Inquisición. Más también estatuímos que sean preferidos cuanto fuere posible los ilustres en sangre; y no siendo notablemente inferiores en capacidad, sean escogidos necesariamente, pues en esto consiste una gran parte de la grandeza de este Colegio, y sus veneraciones y aprecio, por lo cual estatuímos, lo primero, que todos los colegiales sean legítimos, sin que lo contrario sea dispensable; y aun queremos que

sean legítimos sus padres, y que se dispense con grandísimas causas lo contrario; lo segundo que sus padres no tengan oficios bajos, y mucho menos infames por las leyes del reino, sin que tampoco se pueda dispensar en esto; lo tercero que no tengan sangre de la tierra , y si la hubieren tenido sus progenitores, hayan salido de manera que puedan tener un hábito de nobleza y no de otra suerte; y lo cuarto, que sean personas de grandes esperanzas para el bien público. (“Constituciones para el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario” (1654). Título III, Constitución III).

El acceso a la educación era un terreno que los criollos defendían de la “mancha de la sangre”. En el acta de fundación del Colegio Seminario, firmada el 18 de octubre de 1605, se estipulaba lo siguiente:

Mandamos que las personas que entraren en el dicho seminario sean pobres, españoles y de legítimo matrimonio, y de edad de por lo menos doce años; y que sepan leer y screvir; de buenas costumbres y avilidad; y serán preferidos con yguales partes de las dichas, los descendientes de conquistadores. (Citado por Jaramillo Mejía, 1996: p.23).

Con respecto de “las informaciones” con las que se juzgaba la procedencia de un candidato a la universidad:

Después de que por el señor rector y los nueve consiliarios que están señalados para investigar la nobleza del pretendiente, se le mande al secretario tomar las declaraciones, pasará a la secretaría con los dos consiliarios anuales, y ejecutar lo siguiente: Primeramente, hará que los testigos, que son personas nobles, juren por

Nuestro Señor y una señal de la cruz. Luego que se finalice se leerá al testigo y se hará que el dicho lo firme. (Citado por Jaramillo Mejía, 1996: p.55).

No se debe estimar como suficiente ejecutoria en el caso el título de presbítero, porque a más de que las informaciones que exige en los ordenados el Santo Concilio de Trento, no son de una limpieza de sangre rigurosa, en este obispado se dispensan muchas veces por la necesidad, como efectivamente ocurrió en el caso del presbítero que tratamos. Por esto es que la Universidad se debe manejar con mas escrúpulos, en asunto en que tanto interesa a su decoro, exigiendo la respectiva limpieza que demandan sus estatutos (...) Las constituciones de nuestro Colegio exigen indispensablemente la circunstancia de descender de padres españoles, limpios de toda mala raza , que no lo son en verdad el procurador Matías Carracedo y Manuela Yraola, padres de nuestro opositor (...), siendo obligado añadir, aunque con bastante sentimiento, que son habidos y reputados mulatos, y particularmente la madre, hija ilegítima de una negra que aún existe, acreditándoles suficientemente estos hechos no solo por la notoriedad, sino por la resistencia que hace a calificarse. (Citado por Jaramillo Uribe , 1989: p.187).

En el momento de su fundación, los colegios debían garantizar la posesión de rentas suficientes para cubrir sus necesidades. La posesión y administración de grandes haciendas, compradas o donadas, incluyendo los indios, mestizos y negros que allí trabajaban, era el medio para obtener esas rentas. En el inventario de las haciendas que conformarían el “capital inicial”

del Colegio Mayor del Rosario, el arzobispo fray Cristóbal de Torres incluye la donación de mano de obra esclava:

Hay en estas haciendas cuarenta esclavos, conforme al número que nos han traído de ellos, hombres mujeres y niños. Teniendo los achaguas (una etnia indígena de la región), que su Excelencia nos hizo merced, no serán necesarios, pues antes de los achaguas, como nos certifican, son de mejor y mayor servicio. Será pues gobierno vender los dichos esclavos, por lo menos hasta treinta, dejando precisamente los demás, y echar en renta lo que montaren estos esclavos, que serán como de ocho a nueve mil pesos, y rentarán cuatrocientos. (Constituciones para el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Título I, Punto I).

En el Colegio Mayor del Rosario, regentado por los padres dominicos, se estipulaba lo siguiente (en defensa contra las iniciativas ilustradas):

Ordenamos que ninguno pueda en el colegio oír otra Facultad alguna, sin haber oído primero las Artes de Santo Tomás, por muchas razones: la primera, porque no es justo que oigan Teología de Santo Tomás sin estar primero fundamentados en las Artes de Santo Tomás; lo segundo, porque también la medicina necesita de este fundamento; lo tercero, porque las leyes y cánones no se pueden conseguir consumadamente sin esta prevención, como nos enseñan las verdades lógicas; y sin estos fundamentos no son consumadamente canonistas ni legistas. (“Constituciones para el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario” (1654). Título V, Constitución V).

La reforma del plan de estudios comprendía entonces la sustitución de las “humanidades” (gramática, retórica) por las “ciencias útiles” (matemáticas, física):

Si en todo el orbe sabio ha sido necesaria la introducción de la filosofía útil, purgando la lógica y metafísica de cuestiones inútiles y reflejas, y sustituyendo a lo que se enseñaba con nombre de física, los sólidos conocimientos de la naturaleza apoyados en las observaciones y experiencias: en ninguna parte del mundo parece ser más necesaria que en estos fertilísimos países, cuyos suelo y cielo convidan a reconocer las maravillas del Altísimo depositadas a tanta distancia de las sabias academias, para ejercitar en algún tiempo la curiosidad de los americanos. (Moreno y Escandón , 1982 (1774): p. 62).

Serán infinitas las utilidades que resultarán de esta instrucción en beneficio propio y común en un país cuya geografía, su historia natural, las observaciones metereológicas, el ramo de la agricultura y el conocimiento de sus preciosos minerales, está clamando por la instrucción, que sólo pueden lograr los curas para dirigir a los demás hombres en sus parroquias. Este será el origen de donde saldrá el influjo universal para el fomento de la agricultura, de las artes y el comercio de todo el reino, cuya ignorancia lo tiene reducido al mayor abatimiento. (Moreno y Escandón, 1982 (1774): p. 67).

Los jesuitas habían mantenido una lucha jurídica y política ante la Corona española por obtener igualdad de derechos con los dominicos para poder otorgar grados, ya que sin esa prerrogativa sus egresados podrían quedar excluidos de los altos cargos administrativos, tanto

civiles como eclesiásticos.<sup>79</sup> Los esfuerzos de la Compañía resultaron exitosos pero se vieron truncados con su destierro obligatorio, situación que aprovecharon con gran habilidad los dominicos para captar una gran cantidad de recursos económicos. Sin embargo, Moreno y Escandón ve con malos ojos que el pago por los derechos de graduación caiga en manos privadas, sin que el Estado reciba beneficio alguno:

En esta capital tiene la sagrada religión de predicadores en su convento de Santo Domingo, facultad de conferir grados hasta el Doctor, a cuyo permiso se le da el nombre de universidad y para ello la misma religión nombra por rector uno de sus individuos, y los Religiosos Lectores del mismo convento (...) Perciben el precio de los grados, y propinas de argumentos que distribuyen entre sí. (Moreno y Escandón, 1982 (1774): p.60).

Durante su estadía en Bogotá, el científico alemán Alexander von Humboldt fue testigo privilegiado de la pugna por el control del saber universitario entre el Estado y los padres dominicos, aunque su impenitente “optimismo ilustrado” frente al resultado de esa lucha resultó frustrado:

Mutis, quien ha tenido una influencia tan grande en la ilustración de esta región, fue el primero que se atrevió, en Santafé 1763, a demostrar, en un programa, las ventajas de la filosofía newtoniana sobre los peripatéticos y enseñó la primera públicamente como catedrático de matemáticas del Colegio del Rosario. Los dominicos, que juran sobre los escritos de Santo Tomás, quisieron acusarlo de hereje y denunciarlo a la Inquisición, pero sin éxito (...) El Padre Rosas, un afable monje del convento de San Agustín, con el cual viví en gran amistad, quiso defender públicamente en el convento

el sistema copernicano. Los dominicos se alarmaron y el fiscal Blaja se opuso al sistema copernicano a causa del decreto de la Junta. El Virrey dejó la decisión del asunto a dos clérigos, entre los cuales uno era Mutis (...) El monje agustiniano defendió su tesis, para disgusto de los dominicos. (Humboldt, 1982 (1801<sup>a</sup>): p. 46).

La Ilustración presupone el establecimiento de una frontera entre los que saben jugar el juego de la ciencia (los expertos) y los “otros” que permanecen encerrados tras los barrotes culturales del “sentido común”. Los expertos son como el alma que, mediante las “luces filosóficas”, se colocan en una situación de objetividad cognitiva que les permite otorgar vida a la totalidad del cuerpo social; sin el auxilio del conocimiento producido por los sabios, el resto de la población (el artista, el labrador, el artesano) quedaría sin orientación y permanecería sumida en la oscuridad de los conocimientos tradicionales:

Nadie ignora que los sabios son en las repúblicas lo que el alma en el hombre. Ellos son los que animan y ponen en movimiento este vasto cuerpo de mil brazos, que ejecuta cuanto le sugieren; pero que no sabe obrar por sí mismo, ni salir un punto más en los planes que le trazan. En efecto, el artista, el labrador, el artesano jamás saldrán de lo que vieron hacer a su padre o a su maestro, si los depositarios de los conocimientos humanos y de los progresos del entendimiento, o no quieren llevar sus luces filosóficas al taller, al campo, a la oficina. (Zea, 1982 (1791): p. 93-94).

La oposición a la práctica científica (la aplicación de la vacuna para combatir la viruela en este caso) en nombre de la religión es vista por Mutis como una actitud cruel e inhumana:

Si tal ha sido la voluntad del Creador en la multiplicación del género humano, si continuaran los pueblos por su desgracia seducidos de semejantes escrúpulos en resistir el beneficio de la inoculación, sería sacrificar voluntariamente las innumerables víctimas que perecen infaliblemente en cada epidemia, haciéndose reos positivamente culpables de tan horrible sacrificio. (Mutis, 1983 (1796): p.226).

## Referencias Bibliográficas

- Arcila, E. (1955). *El siglo ilustrado en América. reformas económicas del siglo XVIII en Nueva España. Contribución al estudio de las instituciones hispanoamericanas*. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación.
- Austin, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Badiou, A. y Tarby, F. (2013). *La filosofía y el acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Balibar, E.; Deleuze, G.; Gots, B.; Balbier, E.; Dreyfus, H.L.; Frank, M.; Glücksmann, A. y otros. (1999). *Michel Foucault filósofo*. Madrid: Gedisa.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La Hybris del Punto Cero*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2011): *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2015) *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Akal.
- Castro-Gómez, S. (2016). *Historia de la gubernamentalidad II*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro- Gómez, S. y Restrepo, E. (ed). (2008). *Genealogías de la Colombianidad*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.

- Chomsky, N. y Foucault, M. (1971). *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires: Katz.
- Cortés, M. (2010). *Poder y resistencia en la filosofía de Michel Foucault*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- De Certeau, M. (1995). *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana.
- Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Díaz, Rafael. (2001). *Esclavitud, región y ciudad. El sistema esclavista urbano-regional en Santafe de Bogotá, 1700-1750*. Bogotá: CEJA.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión Editores.
- Dussel, E. (1980): *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Echeverría, B. (2001). Modernidad y capitalismo (quince tesis). En: B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad* (pp. 141-209). México: Tramasocial Editorial.
- Foucault, M. (1961). *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Argentina: Siglo veintiuno editores.
- Foucault, M. (1971). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Austral.
- Foucault, M. (1972). *Historia de la locura en la época clásica*. París: Edition Gallimard.
- Foucault, M. (1975a). Etrelien sur la prisión: le libre et sa méthode. *Magazine littéraire*, 101, pp. 27-33.
- Foucault, M. (1975b). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad I La voluntad de saber*. París: Edition Gallimard.
- Foucault, M. (1977). La vie des hommes infâmes, *Les cahiers du chemin*, n°29.
- Foucault, M. (1978a). La gubernamentalidad. En: M. Foucault, *Ética, estética y hermenéutica*.  
Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1978b). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*.  
Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1978c). *La verdad y las formas jurídicas*. Río de Janeiro: Pontificia Universidad  
Católica do Rio de Janeiro.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1982). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3), pp. 3-20.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid. Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits I, 1954-1975, -II, 1976-1988*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2003). *Hay que Defender la Sociedad*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2006). Qué es la crítica. En M. Foucault. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2008a). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège (1982-1983)*. Buenos  
Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008b). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M. (2009a). *Historia de la sexualidad. I: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI  
Editores.
- Foucault, M. (2009b). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2009c). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres. Cour au  
Collège de France (1982-1983)*. París: Editions du Seuil.
- Foucault, M. (2009d). *Nacimiento de la biopolítica*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. (2010). *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2011). *Leçons sur la volonté de savoir - Cours au Collège de France (1970-1971) suivi de Le savoir d'Oedipe*. París: Editions du Seuil.
- Foucault, M. (2012a). *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012b). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Curso de Lovaina. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2012c). *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Curso en el Collège de France (1970-1971). México, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2013a). *L'origine de l'hermeneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980. (Philosophie du présent)*. París: Vrin.
- Foucault, M. (2013b). *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. París: Seuil, Gallimard.
- Gabilondo, A. (1990). *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Madrid: Anthropos.
- Gauthier, F. (1990). "Revolución francesa: movimiento popular y derechos populares". En: *Boletín de Historia Social Europea*, vol.2, pp. 105-110.
- Gauthier, Florence. (2009). *Républicanismes et droits natural: Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen. L'esprit des Lumières et de la Révolution*. París: Éditions Kime.
- Gauthier, F. (2014). *Triomphe et mort de la révolution des droits de l'homme et du citoyen (1789-1795-1802)*. París: Éditions Syllepse.

- Gros, F. (2007). *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En Castro-Gómez y Grosfoguel (Ed.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 63-78). Bogotá: Universidad Central, Instituto Pensar, Siglo del Hombre.
- Gutiérrez, Jairo. (1998). *El mayorazgo de Bogotá y el marquesado de San Jorge. Riqueza, linaje y poder en Santa Fe, 1538-1824*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Jaramillo, Jaime. (1984). “El proceso de la educación, del virreinato a la época contemporánea”. En: *Manual de Historia de Colombia*. Bogotá: Procultura / Instituto Colombiano de Cultura. Tomo III.
- Jaramillo, Jaime (1989). *Ensayos de historia social. La sociedad neogranadina*. Bogotá: Tercer Mundo / Uniandes. Tomo I.
- Kusch, R. (1975): *América Profunda*. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- Laclau, E. (1996). Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad. En E. Laclau. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, E. (2008). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2006). *Hegemonía y estrategia socialista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, C. 1998: “Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía”, en C. Mouffe (ed.), *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Larrauri, M. (1999). *Anarqueología: Teoría de la verdad en Michel Foucault*. Valencia: Ediciones Episteme.

- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos.
- Lefort, C. (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Trotta.
- Mariátegui, J. (1991). ¿Existe un pensamiento hispanoamericano? En: A. Quijano. *Textos básicos* (selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano) (pp. 364-367). México: Fondo de Cultura Económica.
- Mariátegui, J. (1995). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores.
- Mignolo, W. (1995). Decires fuera de lugar: Sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21 (41), 9-31.
- Nietzsche, F. (2010). *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. Buenos Aires, Arena Libros.
- Paz, Octavio. (1988). *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. Barcelona: Seix Barral.
- Poltier, H. (2005). *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- Rancière, J. (2007). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Rancière, J. (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Barcelona: Herder.
- Rodríguez, A. (2015). Foucault, lo real, la filosofía. *Praxis Filosófica Nueva serie*, 40, 207 – 228.
- Rosenblat, A. (1954). *La población indígena y el mestizaje en América. Vol II*. Buenos Aires: Nova.

- Said, E. (2010). *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo.
- Sánchez, D. (Ed.) (2008). *F. Nietzsche, Fragmentos póstumos (1885-1889), Volumen IV*. Madrid, Tecnos.
- Sharpe, M. y Boucher, G. (2010) *Žižek and Politics: A Critical Introduction*. Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein, L. (1988). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- Zea, L. (1978): *Filosofía de la historia americana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.
- Žižek, S. (1998). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo tardío. En F. Jameson y S. Žižek. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2000). Da capo senza fine. En J. Butler, E. Lacalu y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 215-262). México: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2004). *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*. Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2005a). Matrix o los dos aspectos de la perversión. En S. Žižek, *La suspensión política de la ética* (pp. 149-188). México: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2005b). *Bienvenidos al desierto de lo Real*. Madrid, Akal.
- Žižek, S. (2006). *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Madrid: Trotta.

Žižek, S. (2008). *Violence. Six sideways reflexions*. Nueva York: Picador.

Žižek, S. (2012). *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*,

Valencia: Pretextos.

Žižek, S. (2015). *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*.

Londres: Verso.

## 5. TEXTOS CITADOS DE LA ÉPOCA COLONIAL

“Autos obrados por Don Gabriel Ignacio Muñoz, contra el teniente Gobernador Don Pedro Elejalde por haberle negado el “don” (1786). En: Jaramillo Mejía, William (dir.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000.

“Disentimiento interpuesto para impedir el matrimonio entre Miguel Lorenzo Parra y Doña María Josefa Salvadora Mejía” [1793]. En: Jaramillo Mejía, William (dir.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000.

Disenso puesto por don Lucas y don Miguel Jerónimo Mejía al matrimonio que con Lorenzo Parra intenta contraer doña Salvadora Mejía” [1793]. En: Jaramillo Mejía, William (dir.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000.

Finestrada, Joaquín de. (1789). *El vasallo instruido en el Estado de la Nueva Granada y en sus respectivas obligaciones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia 2000 (Introducción y transcripción por Margarita González).

Humboldt, Alexander von. (1801). “Diario vii a-b”. En: *Alexander von Humboldt en Colombia. Extractos de sus Diarios*. Bogotá: Publicismo y Ediciones 1982.

“Información que pretendía el procurador general de esta villa contra la calidad de los Muñoces” (1787). En: Jaramillo Mejía, William (dir.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000.

Juan, Jorge y Antonio de Ulloa. (1826). *Noticias secretas de América. Sobre el estado naval, militar y político de los Reynos del Perú y provincias de Quito, Costas de Nueva Granada y Chile. 2 volúmenes*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular 1983.

Lozano de Peralta Maldonado de Mendoza, Jorge. (1785). “Representación del 30 de abril de 1785”. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 23 (1996), 278-299.

Lozano, Jorge Tadeo. (1809). “Fragmento de una obra titulada Fauna Cundinamarquesa, ó descripción de los animales del Nuevo Reyno de Granada; su autor D. Jorge Tadeo Lozano Maldonado de Mendoza, Individuo de la Real Expedición Botánica, y encargado con real aprobación de su parte Zoológica”. En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada* (Rollo microfilmado). Biblioteca Nacional, Bogotá.

Moreno y Escandón, Francisco. (1774). “Plan de estudios y método provisional para los colegios de Santa Fe, por ahora y hasta tanto que se erige Universidad Pública, o su Magestad dispone otra cosa”. En: Germán Marquínez Argote (ed.). *Filosofía de la ilustración en Colombia*. Bogotá: El Búho 1982.

Mutis, José Celestino .(1762). “Discurso preliminar pronunciado en la apertura del curso de matemáticas, el día 13 de marzo de 1762, en el Colegio Mayor del Rosario de Santafé de Bogotá”. En: Guillermo Hernández de Alba (comp.). *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis. Volumen ii*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica 1983.

“Pragmática sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales”(1776). En: Jaramillo Mejía, William (dir.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000.

“Sobre el pleito (porque) Miguel Mejía quiere casar a su hija”(1793). En: Jaramillo Mejía, William (dir.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000.

Vargas, Pedro Fermín de. (1789). “Pensamientos políticos sobre la agricultura, comercio y minas del Virreinato de Santafé de Bogotá”. En: *Pensamientos políticos*. Bogotá: Procultura 1986.

Zea, Francisco Antonio. (1781). “Avisos de Hebephilo”. En: Germán Marquínez Argote (ed.). *Filosofía de la ilustración en Colombia*. Bogotá: El Búho 1982.