

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS
SOCIALES

SECRETARÍA ACADÉMICA

INFORME FINAL

Título del Proyecto:

EL APRENDIZAJE DE LOS CONCEPTOS COMO
INCLUSION

PIDC-A-176

EQUIPO DE INVESTIGACIÓN:

DR. RICARDO ETCHEGARAY (Director)

DR. JUAN PABLO ESPERÓN

MAG. GUSTAVO DUEK

MAG. FRANCISCO M. CARNEVALI

LIC. JUAN PABLO PIÑEIRO

LIC. MARTIN CHICOLINO

LIC. XIMENA MONTENEGRO

LIC. SILVIA C. FERNÁNDEZ

2013-2014

Título del Proyecto: EL APRENDIZAJE DE LOS CONCEPTOS COMO INCLUSION
Código: PIDC-A-176

Apellido y Nombre del Director: Etchegaray, Ricardo

Fecha de Iniciación del Proyecto:...1° /...01.../ 2013

Fecha de Finalización del Proyecto:...31../...12.../ 2014...

Unidad Académica donde se presenta el protocolo: Secretaría Académica de la UNLaM
Otras dependencias de la U.N.L.a.M. que intervienen en el Proyecto: Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales

PLAN DE INVESTIGACIÓN

Resumen del Proyecto:

Esta investigación se propone indagar si la implementación del Curso de Ingreso en la Universidad de La Matanza funciona como una herramienta de inclusión a la educación superior universitaria y a la actividad profesional de las carreras de grado. De allí que se proponga indagar sobre el aprendizaje de las habilidades necesarias para la conceptualización y el pensamiento conceptual. Dichas habilidades son imprescindibles no solamente para la investigación científica y técnica sino también para el ejercicio profesional, técnico, práctico, artístico y, en la acepción griega del término: *pragmática*. Esta cuestión demandará replantear la relación entre la teoría y la práctica, entre los conceptos y el desempeño técnico-profesional, como también mostrar el lugar de los conceptos en las profesiones técnicas y en la práctica.

Objetivo general:

-Mostrar si y cómo la política institucional implementada en el Curso de Ingreso a la UNLaM logra el objetivo de una mayor inclusión en la educación universitaria a través de la enseñanza de la conceptualización y el uso de los conceptos en las distintas carreras.

Objetivos específicos:

- Definir qué se entiende por conceptualización, cuáles son sus condiciones y cuáles sus efectos para el aprendizaje universitario y el desempeño profesional.
- Delimitar las nociones de “inclusión” y “exclusión” de modo que permitan efectuar contrastaciones empíricas en cada caso.
- Proveer un instrumento hermenéutico adecuado a las prácticas educativas que permita evaluar los casos empíricos de inclusión y/o exclusión institucional universitaria.

Hipótesis:

El aprendizaje de las habilidades requeridas para la conceptualización y el trabajo con los conceptos, siendo una condición imprescindible para los procesos de educación superior y para el desempeño profesional, hace posible una mayor inclusión no solamente en el ámbito de la investigación científica sino también en el desempeño profesional. Los aprendizajes logrados durante el Curso de Ingreso brindan herramientas adecuadas para la vida académica universitaria y permiten superar algunas deficiencias de la enseñanza media.

Estado actual del conocimiento:

Foucault sostiene que un rasgo distintivo del siglo XX es el pasaje del ejercicio del poder basado en el principio de soberanía (donde el carácter jurídico de la ley ejerce el poder como instancia ordenadora del pueblo -sujeto político-) a otra forma del ejercicio del poder denominado “biopolítica” (basada en el principio de normalización y desplegada a través de dispositivos de control y administración de la vida que produce y regula las sociedades -sujeto biológico-). A este tipo de sociedades las denominó sociedades disciplinarias o sociedades de encierro. En ellas, el ejercicio del poder produce saberes que a su vez retroalimentan y perfeccionan el ejercicio del poder. El poder es entendido como el conjunto de las relaciones de fuerza que circulan a través de los individuos, sujetándolos. En estas sociedades, las instituciones de encierro surgieron para prevenir los delitos mediante el control y la corrección de los individuos. Estas instituciones son concebidas sobre la base de la identidad (comprendida como principio de normalización de conductas). De este modo, solo somos sujetos políticos en la medida en que somos sujetados efectivamente. De allí el deseo de querer ser sujetado, pues solo de ese modo, se es un actor social reconocido institucionalmente.

Así, los excluidos son considerados inútiles para la sociedad, porque al no pertenecer a institución alguna no son reconocidos como sujetos. ¿En qué sentido son inútiles? ¿Cuál es la función y utilidad de los excluidos? Foucault responde a estas preguntas en una entrevista de 1975 titulada “De los suplicios y las celdas”: “el resultado de esta operación supone a fin de cuentas un enorme beneficio económico y político. El beneficio económico: sumas fabulosas proporcionadas por la prostitución, el tráfico de drogas, etc. El beneficio político: cuantos más delincuentes haya, mejor acepta la población los controles policiales, sin contar el beneficio de una mano de obra asegurada para los trabajos políticos sucios...” (Foucault, 1991, p. 86). La exclusión no debe pensarse como una fisura o como una exterioridad de las sociedades disciplinarias sino como algo necesario y funcional a las instituciones para potenciar y legitimar su funcionamiento; dado que toda exclusión conlleva beneficio económico, docilidad política y retroalimentación institucional. En el primer caso porque forman parte de un circuito informal en la economía (trabajo en negro, tráfico de cualquier tipo de mercaderías, etc.), que incluye el circuito económico del sub-empleo y del desempleo. En segundo lugar, al identificar a los excluidos con el crimen y la delincuencia, se genera miedo en la población. Su utilidad, entonces, consiste en ser la base para potenciar y reforzar los mecanismos institucionales de represión y sujeción, lo que lleva a la despolitización y a la docilidad política de la población. Por último, como ya afirmamos, los excluidos potencian y endurecen el accionar de las instituciones perfeccionando y legitimando los mecanismos de sujeción.

La fórmula foucaultiana es “inclusión por exclusión”. Esta fórmula tiene dos sentidos que hay que discernir. Por un lado, las sociedades disciplinarias procuran potenciar al máximo las fuerzas diferentes y desiguales. Para ello debe conocer y distribuir de la mejor manera las diferencias en lugar de igualar las condiciones. No se vale, entonces, de una sociedad única sino de instituciones diversas que procuran lo mismo: normalizar. No se trata de que todos incorporen las mismas normas sino de que cada uno encarne las reglas que mejor lo potencian según la capacidad de sus fuerzas. De cada institución social se egresa solo de dos maneras: habiendo incorporado las normas que habilitan para ingresar a otra institución superior o siendo derivado a otra institución más adecuada para normalizar las fuerzas singulares de algunos casos disfuncionales (al menos para la institución del caso). En este sentido, la fórmula “inclusión por exclusión” significa: pasar de institución en institución, incorporando las normas hasta encontrar el lugar donde se es más productivo. Se es excluido para

incluirse mejor y más productivamente. Cada exclusión conlleva una mayor integración. Pero, por otro lado, quedan los residuos no institucionalizables: locos, enfermos contagiosos, “degenerados”, traidores, subversivos, criminales incorregibles. El gran descubrimiento del saber disciplinario consiste en comprender que estos excluidos son causa de inclusión para todos los demás. Éste es el otro sentido de la fórmula “inclusión por exclusión”: los inutilizables tienen utilidad, producen mayor integración en los demás (lo cual no es un servicio menor, pues para que los diferentes puedan identificarse entre sí se requiere que se opongan a un límite o frontera exterior absoluta).

En conclusión, los excluidos son necesarios para producir el avance y el despliegue masivo de los dispositivos de seguridad como reacción ante el miedo que representan, a su vez, la base que legitima los discursos políticos basados en políticas policíacas de seguridad. De este modo se reduce la acción gubernamental despolitizando la sociedad. En definitiva los excluidos representan un cierto sujeto normal en su anormalidad y útiles en su supuesta inutilidad porque manteniéndolos dentro de ciertos límites aceptables sostienen el dispositivo de seguridad, o dicho de otra manera, es la producción de ciertas anormalidades controladas para reforzar el dispositivo que no busca la eliminación de ese sector poblacional sino que se apoya en ellos. Útiles en su supuesta peligrosidad, de ahí el miedo generalizado hacia los marginados, los indigentes y vagabundos; ellos conllevan una libertad controlada para asustar.

Presentación de la problemática a investigar:

a) Marco general: origen y fundamentación del problema:

Foucault sostiene, desde una perspectiva biopolítica, que las instituciones que en general deberían tener la misión de *humanizar* al hombre (esto es: de colaborar para el desarrollo de todas sus capacidades y de crear y potenciar otras nuevas) producen, ellas mismas, una escisión en las relaciones con las poblaciones cuya consecuencia es la expulsión o la exclusión de una gran parte de los que pretende integrar. Desde su perspectiva, producir exclusión es una condición necesaria para el avance y el despliegue masivo de los dispositivos de seguridad que se justifican como una mera respuesta ante la amenaza y el miedo que representan los excluidos. Por otra parte, éstos son la base que legitima los discursos políticos y las estrategias gubernamentales policíacas de seguridad las que, a su vez, reducen la acción gubernamental despolitizando la sociedad y cerrando el círculo vicioso del control.

Los estudios de los últimos diez años en América Latina en general y en Argentina en particular advierten algunas transformaciones institucionales tendientes a revertir la perspectiva señalada en el párrafo anterior; es decir, transformaciones institucionales tendientes a incluir, paulatinamente, a los sectores marginales de la población. Estas tendencias se constatan en diversos planos: En el plano jurídico, se promulgan leyes que amplían los derechos de las minorías cuyos efectos producen una mayor igualación de las condiciones y por lo tanto una mayor inclusión jurídica y social¹.

En el plano social, efectos análogos resultan de los planes de seguridad social² que muestran una paulatina transformación de la vida social y económica incluyendo a grupos poblacionales más amplios, sobre todo en los sectores medios y bajos.

¹ En Argentina, son ejemplos de esta tendencia las leyes de matrimonio igualitario, medios de comunicación audiovisual, muerte digna, identidad de género, etc.

² Ejemplos de estas medidas son: la asignación universal por hijo, el plan “conectar igualdad”, los planes de vivienda con bajas tasas de interés, etc.

En el plano político-gubernamental, se ha ido pasando de un Estado como mero administrador o gerencial a políticas de intervención que buscan darle a las instituciones gubernativas un papel activo y dinámico tanto en lo político como en lo económico. En consonancia con lo anterior, en el plano de la enseñanza superior universitaria también se han generado políticas que tienden a incentivar la producción de conocimientos, técnicas, bienes y servicios que, al mismo tiempo que mejoran la calidad de vida de mayor cantidad de personas, generen mayores ganancias y *commodities*. Sin embargo, las universidades nacionales argentinas no responden homogéneamente a las políticas de mayor inclusión. Esta investigación no se propone indagar en este amplio y complejo panorama sino circunscribirse a un espacio-tiempo delimitado y concreto: la implementación del Curso de Ingreso en la Universidad de La Matanza como una herramienta de inclusión a la educación superior universitaria y a la actividad profesional de las carreras de grado. Dicho curso se propone brindar herramientas adecuadas para que los aspirantes puedan acceder a la educación superior con recursos y habilidades imprescindibles a pesar de las deficiencias detectadas en el ciclo de formación inicial y de la diversidad y heterogeneidad de las experiencias educativas previas. De manera aún más delimitada: se trata de indagar si, y en qué medida, la enseñanza de la asignatura Filosofía contribuye a una mayor inclusión. Una herramienta imprescindible como se evidencia del perfil del alumno de la Universidad Nacional de La Matanza es la adquisición de las habilidades necesarias para la conceptualización. Algunos directivos y docentes universitarios han expresado en diversas reuniones del área quejas y demandas sobre la formación general de los egresados de la escuela media en las habilidades para la conceptualización. De allí que esta investigación se proponga indagar sobre el aprendizaje de las habilidades necesarias para la conceptualización y el pensamiento conceptual. Dichas habilidades son imprescindibles no solamente para la investigación científica y técnica sino también para el ejercicio profesional, técnico, práctico, artístico y, en la acepción griega del término: *pragmática*. Esta cuestión demandará replantear la relación entre la teoría y la práctica, entre los conceptos y el desempeño técnico-profesional, como también mostrar el lugar de los conceptos en las profesiones técnicas y en la práctica (lo cual no es un supuesto admitido universalmente).

Con este fin, la investigación desarrollará dos grandes núcleos: uno teórico-conceptual y otro empírico-analítico. Dentro del primer núcleo se propone construir el marco teórico-filosófico del problema de la inclusión/exclusión, definir el lugar del pensamiento conceptual y abstracto tanto para el conocimiento científico como para el desempeño profesional, y mostrar la manera cómo las mayores habilidades para la conceptualización son proporcionales a las posibilidades efectivas de inclusión (universitaria, académica, científica, técnica, profesional). Para ello será necesario diferenciar los conceptos tanto de los términos como de los casos, de los ejemplos y de las ilustraciones.

Dentro del segundo núcleo esta investigación analizará los datos empíricos y estadísticos generados en el Curso de Ingreso para saber en qué medida se contribuye a la producción de habilidades para la conceptualización y qué dificultades concretas obstaculizan este fin. Dentro de esta última cuestión, también se buscará saber si la misma exigencia de conceptualización no es un factor de abandono y deserción.

El núcleo empírico se valdrá de dos recursos diferentes, uno de tipo cuantitativo y otro de tipo cualitativo. El recurso cuantitativo efectuará un análisis estadístico que permitirá establecer qué proporción de aspirantes rinde los exámenes finales del curso y cuántos lo hacen con las calificaciones requeridas para ingresar. Estos datos también aportarán información sobre la cantidad de desaprobados que abandonan el curso y si el

número de los que abandonan coincide con los que reprobaban la asignatura Filosofía. Ello dará una orientación inicial sobre la cualificación “inclusiva” o “excluyente” del Curso de Ingreso y brindará una base para comparar los resultados del curso con los de otras instituciones análogas en el conurbano bonaerense.

El recurso cualitativo se valdrá de un cuestionario sobre distintos aspectos de la conceptualización que se administrará en tres comisiones diferentes de ingresantes en el que se buscará información acerca de la pertinencia y utilidad, de la dificultad y exigencia en el cursado de la asignatura Filosofía en el Curso de Ingreso. Además se registrarán los resultados del examen de estas tres comisiones para confrontar los rendimientos de los alumnos ingresados durante el primer año de cursada de sus respectivas carreras.

Con respecto a la explicitación de los procedimientos y las secuencias cronológicas, durante el primer año, en relación con el análisis cuantitativo de datos: solicitaremos los datos estadísticos de los últimos 5 años con el objeto establecer secuencialmente que porcentaje de alumnos inscriptos llegan a rendir el examen final; de los que rinden el final cuantos aprueban y cuantos desaprueban; de los que aprueban cuantos lograron ingresar y cuantos no lo lograron. En segundo lugar, en relación al recurso cualitativo, durante el primer año, confeccionaremos las encuestas, seleccionaremos tres cursos al azar a los que les propondremos responderla para luego sistematizar los datos obtenidos de estos alumnos. Luego, durante el segundo año, localizaremos a los mismos alumnos para conocer qué resultados han obtenido en las asignaturas cursadas durante su primer año en la carrera de grado elegida, con el objeto de establecer si efectivamente las herramientas conceptuales brindadas por la filosofía resultan ser uno de los factores inclusivos de la vida universitaria tal como hemos de sostener en nuestra principal hipótesis de investigación.

Por último, resulta claro que sobre la base de los datos recopilados y su posterior procesamiento, tal como lo hemos mencionado, establecemos un camino que garantizará los resultados previstos.

b) Relevancia del proyecto y posibilidad de transferencia

Este proyecto aportará información relevante que permitirá diseñar estrategias y orientar las actividades del Curso de Ingreso de la Universidad Nacional de La Matanza. Esta información podrá hacerse extensiva a la Universidades Nacionales del Conurbano Bonaerense, que comparten características similares en cuanto a la población estudiantil, los objetivos de las políticas universitarias y el contexto socio-económico regional. Eventualmente, los resultados también permitirán hacer comparaciones con otros estudios similares en las universidades del resto del país.

c) Estado del arte:

No se cuenta con estudios concretos en el contexto de la Universidad Nacional de La Matanza, por lo que este trabajo podrá permitir asentar las bases para otras investigaciones más específicas sobre la temática en cuestión como para ampliar esta misma línea hacia otras habilidades o destrezas necesarias en la educación superior.

d) Factibilidad:

Esta investigación es completamente realizable con los recursos disponibles en la Secretaría Académica de la UNLaM y con el equipo de investigadores/docentes que cumplen funciones en el Curso de Ingreso de dicha universidad.

Metodología:

La metodología a emplear será la usual en este tipo de investigaciones, es decir, la determinación del *corpus* bibliográfico relevante, la lectura crítico-interpretativa del mismo y la confirmación o refutación de las hipótesis de trabajo a partir de dicha lectura. La investigación seguirá una metodología hermenéutica de los textos.

Se concederá una importancia capital a la determinación clara de la naturaleza filosófico-política de las nociones de inclusión y exclusión, para luego contrastarlas con indicadores empíricos. Ello permitirá comparar y analizar, en la segunda parte de la investigación, los indicadores empíricos, considerándolos tanto cuantitativamente como cualitativamente.

También relevaremos la bibliografía académica especializada sobre el tema y se concederá importancia a las investigaciones contemporáneas que aunque no se ocupen del objeto específico de esta investigación, pueden contribuir a caracterizar el contexto intelectual de la problemática que aquí nos ocupa, tanto en su núcleo teórico como práctico.

Resultados esperados:

1. Resultados en cuanto a la producción de conocimiento: Se espera que la producción de conocimiento a partir de esta investigación provea estadísticas relevantes sobre el grado de inclusión o exclusión institucional universitaria que permita compararlos con el de otras instituciones nacionales del conurbano bonaerense para fortalecer los mecanismos inclusivos en la práctica educativa.
2. Resultados en cuanto a la formación de recursos humanos: Se espera formar a docentes que trabajan en el Curso de Ingreso en investigación para que cuenten con más elementos para perfeccionar los mecanismos de enseñanza y aprendizaje para que los ingresantes a la universidad nacional de la Matanza y puedan llegar satisfactoriamente a ser profesionales.
3. Resultados en cuanto a la difusión de resultados: El informe final será publicado en la web de la UNLaM.

Transferencia de resultados:

Resultados en cuanto a transferencia hacia las actividades de docencia y extensión:

Los usuarios directos son: la población docente y la población estudiantil, mediante artículos en revistas científicas y de difusión, comunicación en conferencias, seminarios, jornadas, talleres, paneles y congresos de la especialidad.

INTRODUCCIÓN

EL APRENDIZAJE DE LOS CONCEPTOS COMO INCLUSION

La primera década del siglo XXI ya terminó. En este tiempo se han puesto en cuestión algunos de los rasgos distintivos del llamado “neoliberalismo”, cuyos efectos no dejan de actuar en todos los ámbitos de la realidad política, económica, social y cultural. Uno de dichos efectos, consiste en una suerte de universalización, homogenización y explotación de las subjetividades bajo formas de sujeción institucional, producida por una maquinaria de control orientada por el marketing³ y difundida por los medios de comunicación audiovisual. Se propugna un mundo globalizado de consumidores integrados a un mercado que excede y escapa a los intentos de control por parte de los estados nacionales⁴. La expansión de este programa, sin embargo, no ha dejado de excluir del proceso a vastos sectores de la población que, no obstante, son funcionales al sistema desde una perspectiva biopolítica. Se trata de poblaciones marginales, de seres sin nombre y sin palabra, como dice Rancière⁵. ¿Cómo puede ser que la búsqueda de integración produzca exclusión? ¿Cuál es el mecanismo discursivo y político que genera exclusión por medio de la inclusión?

Foucault sostiene que las instituciones que en general deberían tener la misión de *humanizar* al hombre (esto es: de colaborar para el desarrollo de todas sus capacidades y de crear y potenciar otras nuevas) producen, ellas mismas, una escisión en las relaciones con las poblaciones cuya consecuencia es la expulsión o la exclusión de una gran parte de los que pretende integrar. Desde su perspectiva, producir exclusión es una condición necesaria para el avance y el despliegue masivo de los dispositivos de seguridad que se justifican como una mera respuesta ante la amenaza y el miedo que representan los excluidos. Éstos son la base que legitima los discursos políticos y las estrategias gubernamentales policíacas de seguridad las que, a su vez, reducen la acción gubernamental despolitizando⁶ la sociedad y cerrando el círculo vicioso del control.

Ahora bien, los estudios de los últimos diez años en América Latina en general y en Argentina en particular advierten algunas transformaciones institucionales tendientes a revertir la perspectiva señalada en el párrafo anterior; es decir, transformaciones institucionales que buscan incluir, paulatinamente, a los sectores marginales de la población. Estas tendencias se constatan en diversos planos: En el plano jurídico, se promulgan leyes que amplían los derechos de las minorías produciendo una mayor igualdad de las condiciones y por lo tanto una mayor inclusión jurídica y social⁷. En el plano social, efectos análogos resultan de los planes de seguridad social⁸ que muestran una paulatina transformación de la vida social y económica incluyendo a grupos poblacionales más amplios, sobre todo en los sectores medios y bajos. En el plano político-gubernamental, se ha ido pasando de un Estado como mero administrador o

³ Cf. Deleuze, G., *Postscriptum a las sociedades de control*, en *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Editorial Pre-textos, Valencia, 1992.

⁴ Cf. Negri, A.-Hardt, M., *Imperio*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000, en: http://www.ddooss.org/articulos/textos/Imperio_Negri_Hardt.pdf

⁵ Cf. Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996, pp. 38-39.

⁶ Cf. Etchegaray, R., *El sujeto de la política y el sentido de la historia en el pensamiento de J. W. Cooke*, Buenos Aires, Ediciones Universidad del Salvador, 2013, pp. 65 ss.

⁷ En Argentina, son ejemplos de esta tendencia las leyes de matrimonio igualitario, medios de comunicación audiovisual, muerte digna, identidad de género, etc.

⁸ Ejemplos de estas medidas son: la asignación universal por hijo, el plan ‘conectar igualdad’, los planes de vivienda con bajas tasas de interés, etc.

gerente a políticas de intervención que buscan darle a las instituciones gubernativas un papel activo y dinámico tanto en lo político como en lo económico.

En consonancia con lo anterior, en el plano de la enseñanza superior universitaria también se han generado políticas que, por un lado, tienden a integrar la investigación y producción y, por otro lado, buscan una mayor inclusión incrementando el número de personas que participen de la vida universitaria y acentuando las acciones que propicien la retención de los alumnos en el sistema y la conclusión de sus estudios.

Esta investigación no se propone indagar en este amplio y complejo panorama sino circunscribirse a un espacio-tiempo delimitado y concreto: la implementación de la asignatura Filosofía en el Curso de Ingreso en la Universidad de La Matanza como una herramienta de inclusión en la educación superior universitaria y, como consecuencia, en la actividad profesional de las carreras de grado. Dicho curso se propone brindar herramientas adecuadas para que los aspirantes puedan acceder a la educación superior con recursos y habilidades imprescindibles a pesar de las deficiencias detectadas en el ciclo de formación inicial y de la diversidad y heterogeneidad de las experiencias educativas previas. Una tal herramienta, como se evidencia del perfil del alumno de la Universidad Nacional de La Matanza, es la adquisición de las habilidades necesarias para la conceptualización. Algunos directivos y docentes universitarios han expresado en diversas reuniones del área quejas y demandas sobre la formación general de los egresados de la escuela media en las habilidades para la conceptualización. De allí que esta investigación se proponga indagar si el aprendizaje de las habilidades necesarias para la conceptualización y el pensamiento conceptual contribuye a la inclusión en el sistema universitario y en la actividad profesional. Dichas habilidades son imprescindibles no solamente para la investigación científica y técnica sino también para el ejercicio profesional, técnico, práctico, artístico y, en la acepción griega del término: *pragmática*. Esta cuestión demandará replantear la relación entre la teoría y la práctica, entre los conceptos y el desempeño técnico-profesional, como también mostrar el lugar de los conceptos en las profesiones técnicas y en la práctica (lo cual no es un supuesto admitido universalmente).

PRIMERA PARTE

NÚCLEO TEÓRICO-CONCEPTUAL

CAPÍTULO 1

UNA CONCEPCIÓN MICROFÍSICA DEL PODER: DISCIPLINAS, CONTROL E INCLUSIÓN

1. Introducción

A comienzos de la década de 1970, Michel Foucault comenzó a colaborar con un grupo de profesionales procedentes de distintas disciplinas con el objetivo de mejorar las condiciones de vida de los presos en las cárceles. El diálogo con los convictos, con los guardia-cárceles, con sus compañeros y con los profesionales que desempeñan funciones en las penitenciarías, le llevó a preguntarse en qué condiciones se había adoptado esa forma de castigo para los criminales⁹. ¿Cuál es el *origen* de la prisión? ¿Por qué se castiga a los criminales encerrándolos en la cárcel? La respuesta a estas preguntas parece obvia: si los seres humanos son racionales y libres, parece adecuado privar de su libertad a los que no han sabido vivir de acuerdo con esa dignidad hasta que puedan reflexionar sobre sus errores y enmendarlos. Sin embargo, este argumento oculta un problema previo, de mayor importancia, ya que los que no están encerrados en prisión también están sometidos a los Estados, a los mandatos sociales, a las modas, a los medios masivos de comunicación, a las normas, a los modos de pensamiento y de discurso hegemónicos. La pregunta decisiva es, entonces: ¿por qué los hombres se someten voluntariamente? ¿Por qué obedecen sin ser forzados o sometidos por la violencia? Más aún: ¿por qué *desean* someterse?¹⁰

Foucault plantea¹¹ este problema desde tres perspectivas interrelacionadas: 1) *La cuestión histórica*: ¿cómo las prácticas sociales (entre las cuales se encuentran las prácticas jurídicas) engendran dominios de saber –en particular, el saber del hombre, de

⁹ Michel Foucault rescata el modelo genealógico nietzscheano con el objeto de dar respuesta a este problema teórico y práctico concreto: producir mejoras en las condiciones de vida de los presos. Nietzsche llama ‘genealogía’ al método crítico que permite develar el comienzo oculto e inconfesable de los valores. Foucault utiliza el mismo método para investigar cómo se ha llegado a determinar la verdad en los discursos científicos de la manera en que se lo hace actualmente y para descubrir el origen de las formas de castigo vigentes en la segunda mitad del siglo XX. A semejanza del modelo dialéctico, el modelo genealógico se interesa por la historia, pero no concibe la historia como un proceso continuo, progresivo y necesario, sino como un curso *contingente* y *discontinuo*. Para el modelo genealógico es imposible superar el *perspectivismo*, es decir, la inmersión del conocimiento en una época histórica y en una cultura particular, desde cuya perspectiva se vive, se hace y se conoce. Si bien acepta la posibilidad de crear nuevos valores (es decir, otra cultura y otra forma de vida), éstos no serán sino los de otra época y otra cultura, es decir, otra perspectiva. A diferencia de la dialéctica, el perspectivismo sostiene que no es posible alcanzar un fin último en la historia ni una verdad universal y necesaria en el conocimiento, sino que una perspectiva reemplaza y releva a otra, pero ésta no es ni mejor ni más verdadera que la anterior.

¹⁰ “¿Cómo es posible que la gente que no tiene tal interés siga, abrace estrechamente el poder, pida una parcela de él? [...] Es preciso aceptar y entender el grito de Reich: ¡no, las masas no fueron engañadas, en determinado momento *desearon* el fascismo!” (Deleuze, G., en Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder*, Introducción y traducción de Miguel Morey, 2da. edición, Buenos Aires, 1992, pp. 16-7).

¹¹ Los avances de estas investigaciones fueron presentados en cinco conferencias que se editaron con el nombre de *La verdad y las formas jurídicas* (Editorial Gedisa, México, 1986). Algunos resultados parciales se presentaron en los artículos reunidos en el volumen de la *Microfísica del poder* (Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992) y los resultados definitivos se publicaron algunos años después en *Vigilar y castigar* (Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1989).

la individualidad, del individuo *normal*-, es decir, hacen que surjan nuevos modelos de verdad? ¿Pueden las ciencias enunciar verdades universales y objetivas o todos los saberes dependen de condiciones históricas particulares y contingentes? 2) *El problema de la relación entre saber y poder*: ¿Los discursos se validan de acuerdo a las leyes internas del lenguaje o dependen de juegos estratégicos, es decir, de luchas, conflictos y relaciones de poder? La verdad misma ¿no es un efecto del poder? Y el poder, ¿cómo funciona? ¿cuáles son las técnicas que lo ponen en funcionamiento? (3) *El problema del sujeto*: ¿el sujeto conciente y racional es el fundamento del conocimiento o es un producto de la historia y está fundado en ella? ¿El sujeto es fundante [del conocimiento] o es fundado [por las condiciones históricas]?

En este capítulo se presentarán las investigaciones ligadas al tema del poder en las sociedades contemporáneas, a las que Foucault llama ‘sociedades disciplinarias’ y Deleuze denomina ‘sociedades de control’. Foucault cuestiona la interpretación liberal e iluminista del *sentido* de la historia. La historia moderna, desde el triunfo del iluminismo, no ha conducido -como se pretende- a la realización de un *sujeto libre* sino a la conformación de un ‘sujeto sujetado’. Las sociedades occidentales creyeron haber superado al totalitarismo al derrotar al nazismo y al fascismo en la guerra, pero no se han percatado del grado de sumisión al que se ha llegado en las propias sociedades ‘democráticas’. La panacea de la sociedad capitalista, liberal y democrática no es – desde la perspectiva foucaultiana- más que una ilusión falsa, mientras que la realidad muestra la sujeción de los sujetos a un sistema que ellos mismos han contribuido y contribuyen a crear y conformar. La sociedad contemporánea realiza una suerte de ‘utopía negativa’¹², cuya denuncia fue efectuada por el arte¹³ y por la rebelión obrera y estudiantil en Francia durante mayo de 1968¹⁴.

Las investigaciones de Foucault sobre el poder disciplinario son, en cierto sentido, la continuación de los estudios de John Stuart Mill y Alexis de Tocqueville sobre la injerencia ilegítima del poder social en la esfera exclusiva de la libertad individual. Foucault se pregunta cómo la medicina, la psiquiatría, la sociología o la criminología han llegado a tener la autoridad que se les confiere para decidir sobre cuestiones que debieran ser privativas de los individuos como el vestido, la alimentación, los sueños, el aseo y muchos otros. Si Stuart Mill y Tocqueville denunciaban ‘el despotismo de las costumbres’ o ‘la tiranía de las mayorías’, Foucault se asombra de la dominación ejercida por los profesionales, los científicos y los técnicos, es decir, del *poder* de los ‘saberes’. También

¹² “Utopía” significa “sin lugar”, en el sentido de lo que no tiene realidad. Los utopistas del siglo XVI imaginaban un modelo de sociedad y de Estado en el que tuvieran solución los problemas y las deficiencias de su tiempo. Las “utopías negativas” del siglo XX imaginan una sociedad y un Estado en los que se desarrollan plenamente los males y las deficiencias (por eso: “negativas”) que perciben insinuadas en su propia época y en las sociedades en las que viven.

¹³ Las novelas de George Orwell o de Aldous Huxley, o las películas como *Brazil* o *Matrix* pueden servir de ejemplos de las “utopías negativas”. En la quinta conferencia de *La verdad y las formas jurídicas*, dice Foucault irónicamente: “En realidad, hay dos especies de utopías: las utopías proletarias socialistas que gozan de la propiedad de no realizarse nunca, y las utopías capitalistas que, desgraciadamente, tienden a realizarse con mucha frecuencia.”

¹⁴ Durante el mes de mayo de 1968 en Francia se extendió un movimiento de protesta obrero-estudiantil que cuestionó la forma de vida de la sociedad del siglo XX, puso al gobierno al borde del colapso y pretendió poner en jaque al ‘sistema’. Muchos intelectuales como Sartre o Foucault participaron de los acontecimientos y tomaron esas luchas como el emergente de las búsquedas de otra forma de pensar y de vivir. Algunas de las consignas pintadas en las calles decían: “El aburrimiento es contrarrevolucionario”. “Seamos realistas, pidamos lo imposible”. “No le pongas parches, la estructura está podrida”. “No queremos un mundo donde la garantía de no morir de hambre supone el riesgo de morir de aburrimiento”. “El patrón te necesita, tú no necesitas al patrón”. “Están comprando tu felicidad. Róbala”. “Las paredes tienen orejas, vuestras orejas tienen paredes”. “Me cago en la sociedad, pero ella me lo retribuye ampliamente”. “Olviden todo lo aprendido y comiencen a soñar”.

Marx, Weber, Lukács y la Teoría Crítica denunciaron la extensión de una lógica de la dominación que llega al conjunto de la sociedad envolviéndola en su red. En cierto sentido, las investigaciones de Foucault continúan y profundizan los estudios de la Escuela de Frankfurt sobre los mecanismos de la autoridad, sobre todo los realizados por Georg Rusche y Otto Kirchheimer sobre las prisiones¹⁵. Finalmente, estas investigaciones se vinculan con el trabajo de Louis Althusser sobre los aparatos ideológicos del Estado¹⁶, escrito en 1969.

2. La constitución de las sociedades disciplinarias

¿Cómo se han originado las formas de organización social que están actualmente vigentes? ¿Qué condiciones y qué prácticas hicieron posibles las formas de dominio en las sociedades contemporáneas? Foucault sitúa el cambio en los años que siguieron al triunfo de la revolución francesa y la expansión del proyecto napoleónico.

2. 1. La reelaboración teórica de la ley penal en los códigos reformados

Durante el siglo XVIII, la difusión de las ideas ilustradas fue poniendo las bases para la revolución del orden político y social del Antiguo Régimen. Estas transformaciones se fueron extendiendo progresivamente a todos los ámbitos de la realidad y demandaron una reforma de los códigos del derecho penal. Así, los juristas y teóricos del derecho concibieron cambios en las leyes con el fin de adecuarlas a la nueva concepción del hombre y de la sociedad difundida por la ilustración y efectivizada por la revolución. Beccaria, Bentham, Brissot y los redactores de los códigos franceses de la época revolucionaria se propusieron como objetivo humanizar los castigos y regularizar la acción del sistema judicial.

Creando como creían en la fuerza de la razón, los reformadores aspiraban a desplazar el lugar del castigo *desde el cuerpo a la mente* y a presentar a los delincuentes la perspectiva cierta de que sus actos causarían más dolor que placer, de suerte que, a fuer de seres racionales, en primer término evitarían cometer actos ilegales¹⁷.

Las reformas realizadas suponían una nueva concepción de la ley, del crimen y del criminal que se diferenciaba de la que caracterizaba al Antiguo Régimen por tres rasgos principales:

1. La separación de la Iglesia y del Estado, conlleva a la separación del código moral y del código penal, de manera que la infracción penal ya no tiene relación con la falta moral o religiosa. El crimen es la infracción a la ley penal explícitamente establecida por el poder legislativo y efectivamente promulgada por el poder político con independencia de los mandatos religiosos o morales que se desplazan a la esfera 'privada'.

2. El fin de la vida en sociedad es el bien común. Consecuentemente, la ley penal debe representar ese bien común, es decir, lo que es *útil* para *toda la sociedad*. La ley ya no es la expresión de la voluntad de un soberano absoluto sino del pacto social.

¹⁵ Rusche, Georg-Kirchheimer, Otto, *Pena y estructura social*, traducido por Emilio García Méndez, Bogotá, Temis, 1984.

¹⁶ Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1988.

¹⁷ Poster, M., *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus modo de información*, traducción de Ramón Alcalde, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1987, p. 140.

3. En consecuencia, el crimen se define clara y simplemente como un daño social, como una perturbación para el conjunto de la sociedad. De lo anterior se sigue que el criminal sea definido como el que damnifica o perturba a la sociedad. Es *el enemigo social*, el enemigo público, porque ha roto el pacto social. El criminal es el enemigo interno porque ataca a la sociedad desde dentro como el enemigo externo la agrede desde afuera. De ello se deriva que la ley penal deba reparar el daño causado a la sociedad e impedir que se cometan males semejantes en el futuro. Se trata de una justicia punitiva y retributiva. De ahí que se consideren adecuados los siguientes tipos de castigo:

1. El castigo ideal sería expulsar a las personas de la sociedad, exilarlas: la deportación.

2. Un castigo semejante consiste en el aislamiento dentro de un espacio moral o psicológico público: exclusión mediante la humillación y la vergüenza públicas, que privan al criminal de todos los beneficios de la vida social.

3. El trabajo forzado se propone como un castigo adecuado para compensar el daño material producido contra la sociedad.

4. Cuando el daño cometido por el criminal es irreparable, se le condena a sufrir la misma pena que ha causado a otros (la pena del Talión), sirviendo como ejemplo para que el daño no sea cometido nuevamente.

2. 2. Cómo funcionó la penalidad en la práctica efectiva

Los proyectos de los reformadores, aun cuando se plasmaron en nuevos códigos, nunca llegaron a poner en práctica completamente lo que se habían propuesto. En la práctica jurídica concreta ocurrió algo enteramente diferente de lo proyectado. La práctica siguió un curso *paralelo* que no puede considerarse una mera aplicación de la teoría. En la práctica se fue desarrollando un ordenamiento *preventivo y correctivo* antes que el sistema represivo y punitivo planificado en las reformas. “No es que la práctica haya desmentido a la teoría –observa Foucault- sino que se desvió rápidamente de los principios teóricos”¹⁸. Los tipos de castigo propuestos fueron sustituidos por *una pena*: el encarcelamiento o prisión, que surge como una institución *de hecho*, no planificada. La prisión como forma de castigo surge en ese preciso momento: en los tiempos inmediatamente posteriores a la revolución francesa, hacia finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX.

También la legislación penal sufrió una inflexión respecto a lo planteado en la teoría, pues en lugar de señalar lo socialmente útil, trató de ajustarse al individuo a través de la organización de las llamadas *circunstancias atenuantes*. No se buscó la defensa de la sociedad sino “el control y la reforma psicológica y moral de las actitudes y el comportamiento de los individuos”¹⁹. El concepto de ‘peligrosidad’ ya no hace referencia a los actos efectivos sino a *las virtualidades* del comportamiento individual. No se trata de si los individuos han violado efectivamente la ley promulgada sino del *peligro potencial* de lo que están en condiciones de hacer.

Sobre esta base, la institución penal no podía quedar bajo el control del poder judicial del Estado, que hubiese resultado impotente para controlar a una población tan vasta. En consecuencia, fue pasando a manos de “una serie de *poderes laterales*”²⁰, de toda una red de instituciones de vigilancia y corrección que se encuentran *al margen* del poder

¹⁸ Foucault, M., 1986: 95.

¹⁹ “Toda la penalidad del siglo XIX pasa a ser un control, no tanto sobre si lo que hacen los individuos está de acuerdo o no con la ley sino más bien al nivel de lo que pueden hacer, son capaces de hacer, están dispuestos a hacer o están a punto de hacer” (Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, traducción de Enrique Lynch, Editorial Gedisa, México, segunda edición, 1986, p. 97).

²⁰ Foucault, M., 1986: 98.

judicial, como son la policía, para la vigilancia, y las instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas y pedagógicas, para la corrección. La función de esta red institucional es *vigilar* al conjunto de la población y *corregir* virtualidades.

Surge así una nueva forma de poder, al que Foucault llama poder disciplinario o panoptismo, que *funciona* de manera analítica: dividiendo, diferenciando, clasificando. La vigilancia permite establecer una división binaria y una marcación (loco-no loco; peligroso-inofensivo; normal-anormal), de la cual se puede derivar una distribución diferencial que hace posible *normalizar* a las singularidades (quién es; dónde debe estar; por qué caracterizarlo; cómo reconocerlo; cómo ejercer sobre él, de manera individual, una vigilancia constante; etc.). El funcionamiento del poder se logra mediante la utilización de *técnicas* y de *instituciones* que se atribuyen la tarea de medir, controlar y corregir a los *anormales*²¹.

3. El panóptico

“Entramos así en una edad que yo llamaría de ortopedia social”²².

Las prácticas jurídicas que se fueron generalizando en la mayor parte de los países de Europa y en los Estados Unidos, establecieron las condiciones para el establecimiento de un nuevo tipo de poder, que no resulta explicable desde las teorías tradicionales, ni desde el liberalismo ni desde el marxismo. Fue Jeremías Bentham quien definió y describió de manera precisa las formas de poder de estas sociedades en el *Panóptico*²³ (forma arquitectónica que permite *un tipo de poder del espíritu sobre el espíritu*²⁴), una institución que vale tanto para las prisiones como para las escuelas, los hospitales, los reformatorios, los hospicios o las fábricas.

El Panóptico era un sitio en forma de anillo en medio del cual había un patio con una torre en el centro. El anillo estaba dividido en pequeñas celdas que daban al interior y al exterior y en cada una de esas pequeñas celdas había, según los objetivos de la institución, un niño aprendiendo a escribir, un obrero trabajando, un prisionero expiando sus culpas, un loco actualizando su locura, etc. En la torre central había un vigilante y como cada celda daba al mismo tiempo al exterior y al interior, la mirada del vigilante podía atravesar toda la celda; en ella no había ningún punto de sombra y, por consiguiente, todo lo que el individuo hacía estaba expuesto a la mirada de un vigilante que observaba a través de persianas, postigos semicerrados, de tal modo que podía ver todo sin que nadie, a su vez, pudiera verlo. [...] El Panóptico es la utopía de una sociedad y un tipo de poder que es, en el fondo la sociedad que actualmente conocemos, utopía que efectivamente se realizó. Este tipo de poder bien puede recibir el nombre de panoptismo²⁵.

²¹ Foucault, M., *Vigilar y castigar*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, primera edición, 1989, p. 203.

²² Foucault, M., 1986: 98. “El exilio del leproso y la detención de la peste no llevan consigo el mismo sueño político. El uno es el de una comunidad pura, el otro el de una sociedad disciplinada” (1989: 202).

²³ Bentham, J., *Panóptico*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2011.

²⁴ Foucault, M., 1986: 98.

²⁵ Foucault, M., 1986: 99. El panoptismo tiene tres aspectos: (1) se ejerce sobre los individuos una forma de *vigilancia* continua, (2) como *control* de castigo y recompensa, y (3) como *corrección*, “que constituyen una dimensión fundamental y característica de las relaciones de poder que existen en nuestra sociedad” (1986: 117).

El panóptico es una forma arquitectónica en la que cada cual “es visto, pero él no ve; es objeto de una información, jamás sujeto de una comunicación”²⁶. El efecto mayor del panóptico es

inducir en el detenido un estado consciente y permanente de *visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder*. Hacer que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción. Que la perfección del poder tienda a volver inútil la actualidad de su ejercicio; que este aparato arquitectónico sea una máquina de crear y de sostener *una relación de poder independiente de aquel que lo ejerce*; en suma, que los detenidos se hallen insertos en una situación de poder *de la que ellos mismos son los portadores*.²⁷

El poder panóptico funciona de manera automática, independientemente de los sujetos que lo ejercen y que es sostenida por quienes están insertos en ella. Bentham ha sentado el principio de que el poder debía ser visible e inverificable. “El panóptico es una máquina de disociar la pareja ver-ser visto: en el anillo periférico se es totalmente visto, sin ver jamás; en la torre central, se ve todo, sin ser jamás visto”²⁸.

Pero no hay que confundir el panóptico con el panoptismo. El primero es la forma arquitectónica que pone en acción el segundo. El panóptico “pone en acción *un nuevo sistema de dominación*”²⁹. El panoptismo es una forma de poder-saber³⁰ que se apoya ya no sobre la indagación (propia de las épocas premodernas) sino sobre la vigilancia, sobre la corrección y sobre el examen. Se trata de establecer una vigilancia permanente sobre los individuos (durante toda su existencia) por alguien que ejerce sobre ellos un poder, y que, porque ejerce ese poder, tiene la posibilidad de constituir un saber sobre aquellos a quienes vigila. Se trata de saber si un individuo se conduce o no como debe, para lo cual se construye una *norma* que establece qué es *normal* y qué no lo es, qué se debe o no hacer. La forma del poder-saber (saber de las ciencias humanas: psiquiatría, psicología, sociología) es la base del poder disciplinario o panoptismo.

El panoptismo muestra la omnipresencia del poder: está en todas partes, viene de todas partes. El poder se ejerce siempre a partir de innumerables puntos, en el juego de relaciones móviles (nunca fijas), no igualitarias (las fuerzas tienen siempre distinto peso), inmanentes (no son exteriores a otro tipo de relaciones, por ejemplo, económicas, sexuales, epistemológicas), a la vez intencionales (suponen fines y objetivos) y no subjetivas (no son producto de una opción o decisión de un individuo o un grupo de individuos), y que generan puntos de resistencia igualmente móviles y transitorios (siempre que se ejerce el poder se ejerce también un contra-poder).³¹

²⁶ Foucault, M., 1989: 204.

²⁷ Foucault, M., 1989: 204. Énfasis nuestro. Dos cosas se destacan en este texto: por un lado, que el poder funciona automáticamente, es decir, con independencia de la voluntad de los sujetos. Por otro lado, el sistema no funciona sin el consentimiento de los individuos, de los que están sujetos a él.

²⁸ Foucault, M., 1989: 205. “Se establece -como dirían los sociólogos- una institución total, dentro de la cual los detalles más menudos de la vida cotidiana de los internos se enuncian mediante reglas” (Poster, M.: 1987: 142).

²⁹ Poster, M., 1987: 144.

³⁰ Foucault habla de una forma de poder-saber porque el poder no funciona sin la mediación de ciertos saberes y, al mismo tiempo, los nuevos saberes requieren la nueva forma de poder.

³¹ Kohan, W., *Infancia. Entre educación y filosofía*, Barcelona, Laertes, 2004, p. 88.

El panoptismo o poder disciplinario es un nuevo tipo de poder que se articula en las décadas inmediatamente posteriores a la revolución francesa. “La ‘disciplina’ no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una ‘física’ o una ‘anatomía’ del poder, una tecnología.”³² Foucault analiza el sistema carcelario pero no con el objeto de encontrar una solución a problema de los delitos sino “en la medida en que se instituye un sistema de poder que puede transferirse a otras instituciones sociales y produce efectos por ser una estructura nueva de *dominación*”³³.

Así como Nietzsche, Foucault piensa que el poder es fundamentalmente creativo y no represivo o limitativo³⁴. Cree que las tecnologías de poder no surgen solamente ni exclusivamente del Estado como creen los liberales y los marxistas sino de una multiplicidad de lugares, en las articulaciones.

La forma de dominación característica del capitalismo avanzado no es la explotación, ni la alienación, ni la represión, ni la anomia, ni la conducta disfuncional. Es una nueva pauta de control social que está encastrada en la práctica en varios y numerosos puntos del campo social, formando una constelación de estructuras que está a la vez en todas partes y en ninguna.³⁵

El poder disciplinario se vale de instrumentos o técnicas muy precisos que es necesario analizar.

4. Los instrumentos del poder disciplinario³⁶

La función principal del poder disciplinario es ‘enderezar conductas’³⁷. Persigue la eficiencia y el beneficio, multiplicar las fuerzas y usarlas provechosamente, y para ello, “separa, analiza³⁸, diferencia, lleva sus procedimientos de descomposición hasta las singularidades necesarias y suficientes”³⁹. El poder disciplinario es “modesto, suspicaz, funciona según el modelo de una economía calculada pero permanente”⁴⁰. Es un poder que usa *instrumentos* simples: (a) la vigilancia jerárquica, (b) la sanción normalizadora, (c) el examen.

³² Foucault, M., *Vigilar y Castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976, p. 218.

³³ Poster, M., 1987: 148.

³⁴ Cf. Poster, M., 1987: 146. “Según Foucault, las tecnologías de poder y los discursos constituyen fuerzas positivas, creadoras, y no medidas negativas, de prevención” (Op. cit., p. 119).

³⁵ Poster, M., 1987: 114. “Las sociedades contemporáneas se caracterizan por la aparición de nuevas formas de dominación que se combinan con las estudiadas por el marxismo tradicional (represión violenta y explotación económica). Estas nuevas formas son productivas, no represivas, suelen ser dispersas e invisibles y cubren cada vez más ámbitos de la vida social” (Gorlier, J. C., El lado oscuro de la protesta social: perspectivas teóricas, metodología y técnicas de investigación, estudios de caso, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°4, La Plata-Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 1998, p. 27).

³⁶ Cf. Foucault, M., 1989: 175-199, Disciplina, II, Los medios del buen encauzamiento.

³⁷ Foucault, M., 1989: 175.

³⁸ “Contra la peste que es mezcla, la disciplina hace valer su poder que es análisis” (Foucault, M., 1989: 201).

³⁹ Foucault, M., 1989: 175.

⁴⁰ Foucault, M., 1989: 175.

(a) *La vigilancia jerárquica* es un “dispositivo que coacciona por el juego de la mirada; un aparato en el que las técnicas que permiten ver inducen efectos de poder”⁴¹. Desarrolla y construye ‘observatorios’ de la multiplicidad humana, cuyo modelo ideal es el campamento militar, concebido como “el diagrama de un poder que actúa por el efecto de una visibilidad general”⁴², cuyo principio subyacente es “el encaje espacial de las vigilancias jerarquizadas”⁴³.

Se desarrolla entonces el problema de una arquitectura que permita “un control interior, articulado y detallado -para hacer visibles a quienes se encuentran dentro”; una arquitectura que opere una “transformación de las poblaciones: “obrar sobre aquellos a quienes abraza, [...] conducir hasta ellos los efectos del poder, ofrecerlos a un conocimiento, modificarlos”⁴⁴. Desde esta arquitectura se organizan el edificio de la prisión, el edificio del hospital, el edificio de la escuela, etc.

Las instituciones disciplinarias han generado “un aparato de observación, de registro y de encauzamiento de la conducta”⁴⁵ con el objeto de encausarla, corregirla y controlarla. “El aparato disciplinario perfecto permitiría a una sola mirada verlo todo permanentemente. Un punto central sería a la vez fuente de luz que iluminara todo, y lugar de convergencia para todo lo que debe ser sabido: ojo perfecto al cual nada se sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas”⁴⁶. Con ese fin, la mirada disciplinaria ha tenido necesidad de relevos, de “descomponer sus instancias, pero para aumentar su función productora. Especificar la vigilancia y hacerla funcional”⁴⁷.

(b) *La sanción normalizadora*: Mientras que los teóricos liberales como Hobbes y Locke pensaban que los silencios de la ley abrían los espacios a las libertades civiles e individuales, Foucault advierte que “las disciplinas establecen una ‘infra-penalidad’; reticulan un espacio que las leyes dejan vacío”⁴⁸:

micro-penalidad del tiempo (retrasos, ausencias, interrupciones de tareas, etc.), de la actividad (falta de atención, descuido, falta de celo), de la manera de ser (descortesía, desobediencia), de la palabra (charla, insolencia), del cuerpo (actitudes ‘incorrectas’, gestos impertinentes, suciedad), de la sexualidad (falta de recato, indecencia). Al mismo tiempo se utiliza, como castigos, una serie de procedimientos sutiles, que van desde el castigo físico leve, a privaciones menores y a pequeñas humillaciones.⁴⁹

Todo lo que no se ajusta a las reglas, las inobservancias y las desviaciones, compete a la penalidad disciplinaria. La función del castigo disciplinario es esencialmente correctiva: reducir las desviaciones. Ya no se trata de vengar la ley violada, sino de “su repetición, su insistencia redoblada”, de modo que “castigar es ejercitar”, es sancionar pero también gratificar, es penalización y recompensa.

La sanción normalizadora reúne cinco rasgos: 1) se trata de castigar los detalles más insignificantes y de dar un valor punitivo a elementos técnicos aparentemente neutros: hay una micropenalidad del tiempo

⁴¹ Foucault, M., 1989: 175.

⁴² Foucault, M., 1989: 176.

⁴³ Foucault, M., 1989: 177.

⁴⁴ Foucault, M., 1989: 177.

⁴⁵ Foucault, M., 1989: 177.

⁴⁶ Foucault, M., 1989: 178.

⁴⁷ Foucault, M., 1989: 179.

⁴⁸ Foucault, M., 1989: 183.

⁴⁹ Foucault, M., 1989: 183.

(retrasos, ausencias, interrupciones de tareas), de la actividad (falta de atención, descuido, falta de celo), de la manera de ser (descortesía, desobediencia), de los discursos (charla, insolencia), de los cuerpos (actitudes ‘incorrectas’, gestos impertinentes, suciedad), de la sexualidad (falta de pudor, indecencia); 2) lo que se castiga son las desviaciones, todo lo que no se somete a una regla que tiene una referencia tanto jurídica cuanto natural; 3) los castigos tienen una finalidad correctiva, procuran enderezar las desviaciones; 4) las sanciones son cuantificadas y los comportamientos calificados según una lógica binaria (bueno / malo, adecuado / inadecuado, etc.); 5) la sanción se organiza en torno de un sistema de premios y castigos. En el conjunto de estos rasgos, la sanción normaliza: compara, diferencia, jerarquiza, homogeniza y excluye.⁵⁰

La penalidad perfecta *normaliza*, tiene por función esencial referirse a un conjunto de fenómenos observables, diferenciar a unos individuos, jerarquizar, homogeneizar. A través de las disciplinas aparece el poder de la norma⁵¹.

(c) *El examen* “combina las técnicas de la jerarquía que vigila y las de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar”⁵². El examen conlleva un mecanismo que sintetiza una forma de ejercicio del poder con un tipo de formación del saber: 1) El examen invierte la economía de la visibilidad en el ejercicio del poder: el poder disciplinario “se ejerce haciéndose invisible; en cambio, impone a aquellos a quienes somete un principio de visibilidad obligatorio”⁵³. Se inicia la época del examen infinito y la objetivación coactiva. 2) El examen hace entrar también la individualidad en un campo documental, en una red de escritura. 3) El examen hace de cada individuo un ‘caso’: es el individuo tal como se le puede describir, juzgar, medir, comparar a otros y esto en su individualidad misma; y es también el individuo cuya conducta hay que encauzar o corregir, a quien hay que clasificar, normalizar, excluir, etc. Con el examen cada cual recibe un estatuto de su propia individualidad.

El panoptismo inicia una inversión del eje político de la individualización, sustituyendo la individualidad del hombre memorable por la del hombre *calculable*⁵⁴.

5. Cómo funciona y para qué sirve el panoptismo al nivel de la existencia individual

Partiendo del ejemplo de un reglamento de una “fábrica-prisión”, Foucault muestra que este tipo de instituciones, lejos de ser excepcional, estaba muy extendido a comienzos del siglo XIX.

⁵⁰ Kohan, W., *Infancia. Entre educación y filosofía*, Barcelona, Laertes, 2004, p. 86.

⁵¹ “El efecto del panóptico no es reformar a los reclusos: sabemos que las tasas de reincidencia han sido siempre altas. Lo que hace es introducir un método para normalizar a los individuos, que sí puede ser aplicado a otras situaciones” (Poster, M., 1987: 144).

⁵² Foucault, M., 1989: 189.

⁵³ Foucault, M., 1989: 192.

⁵⁴ Con el concepto de calculabilidad Foucault retoma las problemáticas de la lógica de la dominación desarrolladas por Weber, Lukács y los autores de la Escuela de Frankfurt, sin embargo, “se abstiene de comentar la semejanza del panóptico con el conocimiento infinito del Dios cristiano. Tampoco señala su semejanza con el concepto freudiano de superyó como control interno de los deseos inconscientes. Una analogía todavía más estrecha, que Foucault no percibe, es la existente entre el panóptico y el sistema de control computarizado de los individuos que se da en el capitalismo avanzado” (Poster, M., 1987: 142-143).

La fábrica-prisión se realizó efectivamente y no solo en la industria sino en una serie de instituciones que surgen en esta misma época y que, en el fondo, respondían a los mismos modelos y principios de funcionamiento; instituciones de tipo pedagógico tales como las escuelas, los orfanatos, los centros de formación; instituciones correccionales como la prisión o el reformatorio; instituciones que son a un tiempo correccionales y terapéuticas como el hospital, el hospital psiquiátrico⁵⁵.

Pronto se vio que estas instituciones no eran viables desde el punto de vista económico, por su estructura rígida y su pesada carga. Por último, desaparecieron, pero no sin que antes se organizaran técnicas “de internación, reclusión y fijación de la clase obrera”. Se crearon las ciudades obreras, las cajas de ahorro y las cooperativas de asistencia, como un intento por fijar a la población obrera en el cuerpo mismo del aparato de producción.

La reclusión moderna “es una combinación del control moral y social nacido en Inglaterra y la institución propiamente francesa y estatal de la reclusión en un local, un edificio, una institución, en un espacio cerrado”⁵⁶.

En el nuevo sistema pueden consignarse las siguientes novedades: (1) Mientras que originariamente la pertenencia de un individuo a un grupo lo hacía pasible de vigilancia por el propio grupo, en el siglo XIX son las estructuras de vigilancia las que al convocar a los individuos, al integrarlos, los constituirán secundariamente como grupo. (2) En Francia, se internaba a alguien marginado del grupo por su propia conducta irregular: reclusión por *exclusión*⁵⁷. En el siglo XIX, las instituciones de encierro⁵⁸ no tienen por función excluir, sino “fijar a los individuos” a un aparato de normalización: inclusión por exclusión, *secuestro*. (3) Mientras que en el siglo XVIII el control es extra-estatal (en Inglaterra) o estatal (en Francia), en el siglo XIX, aparece algo “mucho más blando y rico, una serie de instituciones que no se puede decir con exactitud si son estatales o extra-estatales. (...) Lo verdaderamente nuevo e interesante es, en realidad, el hecho de que el Estado y aquello que no es estatal se confunden, se entrecruzan dentro de estas instituciones”: una red institucional de secuestro, que es infra-estatal.

Estas instituciones disciplinarias o de secuestro *sirven para*:

(1) Explotar la totalidad del tiempo de los individuos. En la sociedad feudal el poder se ejercía por localización, en la sociedad moderna, los hombres colocan todo su tiempo de existencia a disposición de la sociedad, en función del aparato de producción. Las dos condiciones necesarias para la formación de la sociedad industrial son: (a) que el tiempo de los hombres sea llevado al mercado y ofrecido a los compradores, quienes, a su vez, lo cambiarán por un salario; y (b) que el tiempo se transforme en tiempo de trabajo.

(2) La segunda función consiste en “hacer que el cuerpo de los hombres se convierta en fuerza de trabajo”, en controlar los cuerpos de los individuos. “Hay algo muy curioso en estas instituciones y es que, si aparentemente son todas especializadas, su funcionamiento supone una disciplina general de la existencia que supera ampliamente las finalidades para las que fueron creadas”. Se trata de “controlar, formar, valorizar, según un

⁵⁵ Foucault, M., 1986: 124.

⁵⁶ Foucault, M., 1986: 126.

⁵⁷ “El esencialismo tiene una manera de excluir a las personas, de crear un estándar de lo que uno debería ser o lo que uno debería hacer, por lo general una norma derivada de un grupo bien posicionado o clase y, a continuación, marginar a aquellos que no pueden o no quieren aceptar la norma” (May, T., *The Political Thought of Jacques Rancière. Creating equality*, Edingburgh, Edingburgh University Press, 2008, p. 64)

⁵⁸ “El control social primordial ya se da de por sí en la vida de la institución en cuanto tal” (Berger, P.-Luckmann, Th., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1968, undécima reimpresión, 1993, p. 77).

determinado sistema el cuerpo del individuo”⁵⁹. El cuerpo se convierte en algo que debe ser formado, reformado, corregido.

(3) La tercera función de este tipo de instituciones de secuestro consiste en la creación de un nuevo y curioso *tipo de poder* que integra en la producción: un micro-poder polimorfo y polivalente, económico-político-judicial-epistemológico⁶⁰. Poder epistemológico constituido de un saber tecnológico y un saber de observación.

En resumen, se trata de “que el tiempo de vida se convierta en tiempo de trabajo, que éste a su vez se transforme en fuerza de trabajo y que la fuerza de trabajo pase a ser fuerza productiva; todo esto es posible por el juego de una serie de instituciones que se definen como instituciones de secuestro”⁶¹.

6. Una nueva teoría del poder

En *La voluntad de saber* dice Foucault que en sus obras anteriores ha intentado poner fuera de juego una noción del poder cuyo significado se identificaba con el de represión, aunque ya “ciertos psicoanalistas” habían desarrollado una teoría del deseo en la que el sexo no está reprimido. Tanto el poder como el deseo se articulan así de una manera más compleja y originaria que cuando se los entiende como represor y reprimido⁶². Foucault buscaba avanzar hacia una ‘analítica’ del poder⁶³: “hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permitan analizarlo”. Pero para ello, necesitaba “liberarse de cierta representación del poder ‘jurídico-discursiva’”⁶⁴, dominante en las teorías vigentes tanto liberales como marxistas. ¿Cuáles son los rasgos principales de la representación jurídico-discursiva del poder?

1) En esta representación tradicional el poder es pensado como una ‘relación negativa’ (“*que nada puede* salvo decir no”), que se limita a rechazar, excluir, desestimar, ocultar o engañar. La función del poder sería imponer límites e impedir el desorden y el caos⁶⁵.

2) El poder sería esencialmente legislativo, crearía un estado de derecho y prescribiría un ‘orden’ que a la vez funciona como una forma de inteligibilidad, y colocaría a lo legislado bajo un régimen binario⁶⁶: lícito o ilícito, permitido o prohibido.

3) El poder no aplicaría más que la ley de la prohibición.

4) El poder funcionaría según una “lógica de la censura”, adoptando tres formas: a) afirma que eso no está permitido; b) impide que eso sea dicho; c) niega que eso exista. Conminación a la no manifestación, al mutismo y a la inexistencia.

⁵⁹ Foucault, M., 1986: 133.

⁶⁰ Este poder epistemológico, paradigmáticamente expresado en el taylorismo, es concebido por Drucker como la fuente última de la revolución productiva desde finales del siglo pasado hasta mediados de este siglo.

⁶¹ Foucault, M., 1986: 133.

⁶² “No habría que imaginar que el deseo está reprimido, por la buena razón de que la ley es constitutiva del deseo y de la carencia que lo instaura. *La relación de poder ya estaría allí donde está el deseo*” (Foucault, M., *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI, 17° edición, 1992, p. 99. Énfasis nuestro).

⁶³ “Descifrar los mecanismos del poder a partir de una estrategia inmanente en las relaciones de fuerza” (Foucault, M., 1992: 118).

⁶⁴ Foucault, M., 1992: 100.

⁶⁵ Al respecto dice Balandier: “El orden de las sociedades diferencia, clasifica, jerarquiza, traza límites defendidos por prohibiciones. En ese marco, y en tales condiciones, quedan incluidos papeles y modelos de conducta” (Balandier, G., *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Ediciones Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1994, p. 45).

⁶⁶ Foucault, M., 1992: 101.

5) El poder sería homogéneo y se ejercería de la misma manera (ley, prohibición y censura) en todos los niveles (familiar, social, estatal, etc.).⁶⁷

Foucault resume los rasgos característicos de esta concepción ‘represiva’ del poder en el siguiente texto:

Conciben el poder en singular, en términos de ley, prohibición y soberanía, como una fuerza básicamente represora, como una forma de decir ‘no’ a partir de los aparatos ideológicos del Estado. Esta es la postura del marxismo dominante en la universidad francesa en los años setenta: se presupone un cierto sujeto previo, cuya relación con la verdad y cuyas condiciones económicas y políticas están enmascaradas y oprimidas por la ideología dominante. El poder sería, en esta visión, un elemento negativo que impide una relación plena con la verdad y un sistema económico y político igualitario. La condición para tal estado es la revolución del proletariado, que los excluidos ‘tomen el poder’ e inviertan las actuales relaciones de clase dominante⁶⁸.

Todos estos supuestos crean condiciones que hacen imposible pensar el poder como fuerzas positivas, inventivas, creativas, productivas, eliminando de su concepto “todo lo que podría constituir su eficacia productiva, su riqueza estratégica, su positividad”⁶⁹.

¿Por qué se ha aceptado esta concepción tan fácilmente y sin crítica? Foucault sugiere la siguiente hipótesis:

El derecho no fue simplemente un arma manejada hábilmente por los monarcas; fue el modo de manifestación y la forma de aceptabilidad del sistema monárquico. [...] A través del desarrollo de la monarquía y de sus instituciones se instauró esa dimensión de lo jurídico-político [...]; es el código con que se presenta, y prescribe que se lo piense según ese código⁷⁰.

Sin embargo, esta representación del poder monárquico-jurídica ya no es adecuada a los ‘novísimos mecanismos de poder’ que penetraron las sociedades poco a poco, los que

⁶⁷ “Se esquematiza el poder en una forma jurídica y se definen sus efectos como obediencia. Frente a un poder que es ley, el sujeto constituido como sujeto *-que está ‘sujeto’-* es el *que obedece*. A la homogeneidad formal del poder a lo largo de esas instancias, correspondería a aquel a quien constriñe -ya se trate del súbdito frente al monarca, del ciudadano frente al Estado, del niño frente a los padres, del discípulo frente al maestro- la forma general de sumisión. Por un lado, el poder legislador y, por el otro, sujeto obediente” (Foucault, M., 1992: 103-104. Énfasis nuestro).

⁶⁸ Kohan, Walter, *Infancia. Entre educación y filosofía*, Barcelona, Laertes, 2004, p. 83.

⁶⁹ Foucault, M., 1992: 104. [Es] “una concepción del poder que podríamos llamar ‘teológica’, pues lo imagina omnipotente y omnipresente. Los receptores y los consumidores son vistos como pasivos ejecutantes de las prácticas impuestas por la dominación, incapaces de distinguir en los mensajes cuáles los benefician o perjudican, cuál es en los bienes el valor de uso (que se supone ‘auténtico’), el valor de cambio y el valor simbólico (que se considera ‘artificial’). La consecuencia metodológica es creer que con solo estudiar los objetivos económicos de los medios masivos y la estructura ideológica de sus mensajes puede deducirse qué necesidades generan en los espectadores. No se reconoce ninguna autonomía a las culturas populares, ni a la relación entre consumidores, objetos y espacio social. [...] Al subordinar la condición de las clases populares al lugar que la reproducción social y educativa les fija, toda la iniciativa se reserva a los sectores dominantes” (García Canclini, N., *Ideología, Cultura y Poder*, Oficina de Publicaciones del Ciclo Básico Común de la Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires., 1995, pp. 96-97).

⁷⁰ Foucault, M., 1992: 106-107.

...a partir del siglo XVIII tomaron a su cargo la vida de los hombres, a los hombres como cuerpos vivientes”; nuevos procedimientos de poder que “funcionan no ya por el derecho sino *por la técnica*, no por la ley sino *por la normalización*, no por el castigo sino *por el control*, y que se ejercen en niveles y formas que *rebasan el Estado y sus aparatos*”⁷¹.

La crítica iluminista de la monarquía y del poder monárquico se valió de los mismos supuestos jurídico-políticos que acompañaron el desarrollo histórico de las monarquías. *La crítica iluminista no puso en cuestión “el principio según el cual el derecho debe ser la forma misma del poder y que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del derecho”*⁷².

7. Los avances de Foucault

Foucault muestra que el resultado del iluminismo no es una forma de vida más libre y humana sino otro *sistema de poder/dominación*. Traza el cuadro de una constelación que combina al humanitarismo moderno con las nuevas ciencias sociales y las nuevas disciplinas que se desarrollan en los ejércitos, las escuelas, los hospitales y las fábricas hacia fines del siglo XVIII, dibujando la *formación de nuevos modos de dominación*, de un *poder oculto* que opera mediante vigilancia universal, cuya imagen es el panóptico de Bentham. La necesidad de controlar (de la cual el humanitarismo no sería más que una estratagema) tiende a la *normalización*. “Lejos de explicar el surgimiento de esta tecnología del control en términos de la moderna identidad del hombre como individuo, Foucault quiere explicar la moderna noción de individualidad como uno de sus productos”⁷³. La nueva tecnología de control *produce al individuo* moderno como un objetivo de las políticas de *normalización* y control⁷⁴. En las teorías tradicionales el poder ha sido pensado desde las nociones de soberanía y ley: desde el absolutismo como soberanía y legitimidad del Estado, desde los movimientos opuestos al absolutismo como derechos de resistencia del individuo soberano o como autogobierno. En todas estas nociones se parte de una imagen del poder en la que algunos dan órdenes y otros obedecen, pero Foucault advierte que el poder no es manejado por un sujeto, no es manejado por un grupo específico contra otro, sino que es una forma compleja de organización en la que todos estamos implicados. Foucault insiste en que hay que pensar el poder en términos de *dominación/sujeción* y no de soberanía/obediencia. En los ámbitos de la fábrica, la escuela, el cuartel y el hospital la inculcación de *hábitos de autodisciplina* articulan una forma de dominación que procede mediante la *interiorización*. El mismo sistema de poder produce modelos a

⁷¹ Foucault, M., 1992: 109. Énfasis nuestro.

⁷² Foucault, M., 1992: 107-108. La falta de crítica sobre estos supuestos es la consecuencia de seguir apegados ‘a cierta imagen del poder-ley, del poder-soberanía’, y es la causa de la importancia que aún se le sigue otorgando en la teoría del poder al problema del derecho y de la violencia, de la ley y la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y la soberanía”.

⁷³ Taylor, Ch., *Foucault, la verdad y la libertad*, en Couzens Hoy (compilador), *Foucault*, traducción de Antonio Bonano, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, p. 87.

⁷⁴ Taylor critica la unilateralidad de los análisis foucaultianos que, por ejemplo, lee el surgimiento del humanitarismo exclusivamente en términos de las nuevas tecnologías de control, pero no presta ninguna atención al surgimiento de las nuevas éticas de la vida. Las nuevas formas de disciplina son vistas exclusivamente en su relación con la dominación, pero no se explicita que también han adoptado la forma de genuinas autodisciplinas que han hecho posibles nuevas clases de acción colectiva caracterizadas por formas más igualitarias de participación. Taylor advierte que Foucault reduce unilateralmente el significado de las disciplinas exclusivamente a formas de dominación.

interiorizar y hace que los sujetos se representen a sí mismos como un enigma que requiere de la ayuda externa (sacerdote, psicoanalista, trabajador social) para descifrarse. Los individuos introyectan mediante las disciplinas ciertas imágenes de lo que es ser humano, pleno, sano, satisfecho, *normal*, y esas imágenes son poderosos elementos de control. “Operan induciendo en nosotros cierto auto-entendimiento, *una identidad*”⁷⁵.

Cuando se concibe el poder como represión y coerción o limitación, se hace imposible percibir la nueva forma de poder como control, que está oculta aún en los intentos de escape del poder/coerción. El análisis de Foucault hace visible esto que no se podía ver desde las teorías tradicionales: cuando uno cree liberarse (de las prohibiciones y represiones) sigue jugando el juego del poder que asume la forma (normalidad) que ha moldeado para nosotros. El “desenmascaramiento de la falsedad, una liberación ayudada por la verdad” no escapa al juego del poder y Foucault advierte que “la misma *noción de nosotros mismos* como poseedora de una verdadera identidad que expresar es parte del ‘dispositivo’ de control, antes que lo que define nuestra liberación”⁷⁶.

Las investigaciones de Foucault permitieron un avance significativo en las ciencias sociales y dieron lugar a la construcción de una nueva teoría del poder. Para mostrar nítidamente esos avances se contrapondrá su posición a las de las teorías anteriores, exagerando las diferencias para hacerlas más perceptibles.

7. 1. Razón ilustrada versus diferencia, progreso versus discontinuidad

A diferencia del estructuralismo, que explica la racionalidad y el sentido de un sistema a partir de sus leyes inmanentes, el método genealógico consiste en indagar el origen de algo⁷⁷, las condiciones y relaciones de fuerza que hicieron posible su surgimiento y constitución.

Mostrar el sentido original de algo, por lo tanto, es cuestionar su carácter obvio, remitirlo al acto absoluto de su institución. Y este acto es *absolutamente* instituyente si existían también las posibilidades de otros actos, si la decisión instituyente es en la *última instancia* contingente y arbitraria.⁷⁸

Foucault rechaza tanto el modelo hegeliano como el marxista al considerar que ni la conciencia de la libertad realizada en los modernos Estados de derecho ni el Modo de producción constituyen el centro totalizador de la historia. No quiere, sin embargo, renunciar a la crítica para lo cual adopta una táctica nietzscheana que consiste en mostrar *la diferencia* entre los sistemas de poder, evidenciando la *historicidad* de las condiciones que se creen naturales⁷⁹. No se preocupa tanto por las relaciones, las conexiones y las causas, como por las desconexiones y las discontinuidades, las rupturas y los cortes. Sus

⁷⁵ Taylor, Ch., 1988: 93.

⁷⁶ Taylor, Ch., 1988: 93 y 94.

⁷⁷ Nietzsche investiga el origen de los valores morales, Foucault el de la prisión o el de los modelos de subjetividad, etc.

⁷⁸ Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, p. 222. “La Historia (con H mayúscula) no era un objeto válido de discurso porque no correspondía a ningún objeto unificado a priori. Lo único que tendríamos es la sucesión discontinua de los bloques hegemónicos, que no está gobernada por ninguna lógica racionalmente aprehensible -ni teleológica, ni dialéctica ni causal” (Laclau, E., *Emancipación y diferencia*, Editorial Ariel, Buenos Aires, 1996, p. 203).

⁷⁹ Para el sentido común es obvio y natural que los criminales sean castigados encerrándolos en la prisión.

historias resultan fragmentarias, desconectadas y, en buena medida, arbitrarias, pero eso contribuye a resaltar el carácter histórico y contingente de las formaciones sociales resultantes. Al modo de Nietzsche, escudriña en el ‘pasado olvidado’ hasta encontrar el momento en que las prácticas dominantes legitimadas y naturalizadas se vuelven ridículas o absurdas. Sin embargo, a diferencia de la postura ilustrada, no quiere mostrar la irracionalidad del sistema penal premoderno, sino demostrar que dentro de sus propias premisas, tiene sentido y es coherente. Con ello, busca “subrayar el carácter transitorio del sistema actual y eliminar así la pretensión de legitimidad que ostenta gracias al contraste ingenuo y racionalista con el pasado. La genealogía de las cárceles revela que el sistema moderno es, en primer lugar, *finito*; y, en segundo lugar, carece de derechos exclusivos a la racionalidad”⁸⁰.

En opinión de M. Poster, Foucault coincide en su propósito con el materialismo dialéctico al mostrar plausiblemente la *historicidad* de la institución penal moderna. Pero, mientras que en Marx se halla implícita la apelación a la razón, en Foucault la crítica se basa en la pura demostración de la diferencia. Tanto los marxistas como los liberales parten del supuesto de la racionalidad del sistema moderno desde la cual se legitiman sus propias posiciones y descalifican todo otro sistema como bárbaro e irracional. Estas tradiciones refuerzan la continuidad y la coherencia de la historia para justificar y fundamentar la superioridad de su propia posición, porque “la historia *sin discontinuidad* es el correlato necesario de la función fundante del sujeto”⁸¹. Al mostrar la coherencia y ‘racionalidad’ de otros sistemas, Foucault puede poner en cuestión la supuesta superioridad racional de la propia forma de vida⁸². Foucault presenta su investigación como estrictamente histórica⁸³ y, de esta forma, sigue la tradición ‘materialista’ en la que está enmarcada la escuela de Frankfurt, que sostenía que tanto el sujeto como el objeto del conocimiento científico están socialmente condicionados.

De acuerdo con el método genealógico retoma la distinción nietzscheana entre ‘origen’ e ‘invención’ para investigar la historia. Mientras que la idea de origen remite a una esencia eterna que sería el fundamento de toda existencia y de los cambios históricos, la idea de invención hace referencia a un comienzo histórico contingente. Así, la ciencia y el conocimiento, como el sujeto que conoce, no tienen un origen (fundamento necesario) sino que han sido inventadas “debido a oscuras relaciones de poder”⁸⁴.

⁸⁰ Cf. Poster, M., *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus modo de información*, traducción del Ramón Alcalde, Buenos Aires-Barcelona-México, Editorial Paidós, 1987, pp. 135-40. Énfasis nuestro.

⁸¹ Foucault, M., *The Archeology of Knowledge*, traducción al inglés de A. M. Sheridan-Smith, New York, Pantheon, 1972, p. 144; citado por Poster, M., 1987: 111.

⁸² Foucault “se esfuerza por alterar la posición del escritor, desde la de alguien que refuerza el presente coleccionando todos los significados del pasado y recorriendo la línea de inevitabilidad por obra de la cual se resuelven en el presente, a la de alguien que excluye tajantemente el pasado del presente y, demostrando el carácter de alienación del pasado, relativiza y socava la legitimidad del presente. [...] La maduración del historiador exige la adquisición del gusto por el pasado, como forma de una inclinación hacia lo que es diferente” (Poster, M., 1987: 109).

⁸³ Cf. Foucault, M., 1986: 13-4. “Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no solo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, la verdad misma tiene una historia. [...] La historia de los dominios de saber en relación con las prácticas sociales, excluida la preeminencia de un sujeto de conocimiento dado definitivamente, es uno de los temas de investigación que propongo”.

⁸⁴ Foucault, M., 1986: 21. “Que alguien escriba historia bajo el disfraz de la objetividad o con el explícito propósito de promover una causa ideológica, no es el meollo del problema. Lo que está en juego es el acto de un individuo que pretende encerrar en su conciencia una cierta verdad sobre el pasado y hacerla visible en su obra escrita. Foucault no sostiene que tal esfuerzo sea imposible o ilegítimo, sino que esta operación

Para Nietzsche –explica Foucault- “el conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos. Es precisamente debido a que los instintos chocan entre sí, se baten y llegan finalmente al término de sus batallas, que hay un compromiso y algo se produce”⁸⁵, de manera análoga a como se produce o inventa la sociedad en Hobbes a partir del contrato, concebido como término de la guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza. El conocimiento es contra-instintivo, contra-natural, porque supone una doble ruptura: (1) la ruptura entre el conocimiento y los instintos⁸⁶, y (2) la ruptura entre el conocimiento y las cosas⁸⁷.

7.2. Una reelaboración de la teoría del sujeto

En *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault atribuye a la “práctica y teoría” del psicoanálisis la profunda modificación de la concepción del sujeto vigente en el pensamiento occidental desde Descartes y Kant⁸⁸. Pero advierte que la teoría del sujeto *no ha sido revisada en otras áreas*, particularmente en la teoría del conocimiento o en la epistemología. Se trata de mostrar no solo cómo el sujeto de conocimiento no es algo que esté dado definitivamente ni es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino cómo este sujeto se ha constituido en la historia. “La dominación reviste actualmente la forma de la combinación de una estructura de conocimiento y poder, que no es externa al sujeto, pero que es ininteligible desde la perspectiva de éste”⁸⁹. Se replantea de este modo el problema que había tratado de resolver la teoría de la alienación y de la ideología: ¿quién es el sujeto de cambio? En términos de Marcuse: “¿cómo pueden hombres que han sido objeto de una dominación efectiva y productiva crear por sí mismos *las condiciones* de la libertad?”⁹⁰.

Foucault encuentra en la obra de Nietzsche el modelo y ejemplo de lo que intenta hacer. “Creo –dice- que en Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento”⁹¹. Así, el método genealógico permitiría responder de otra manera a la pregunta por el sujeto: no se pregunta quién es el sujeto de cambio sino en qué condiciones surge un sujeto y por qué tipo de relaciones de fuerza está constituido.

supone un activo y deliberado trabajo con los materiales. Es una creación, una ficción, en el sentido más pleno del término. [...] La historiografía es una práctica que tiene efectos, y estos efectos tienden, cualquiera sea el partido político del autor, a borrar la diferencia del pasado y a justificar una cierta versión del presente” (Poster, M., 1987: 110-1).

⁸⁵ Foucault, M., 1986: 22.

⁸⁶ “Entre el conocimiento y los instintos hay solamente ruptura, relaciones de dominación y subordinación, relaciones de poder” (Foucault, M., 1986: 25).

⁸⁷ “No hay en el conocimiento una adecuación al objeto, una relación de asimilación sino que hay, por el contrario, una relación de distancia y dominación; en el conocimiento no hay nada que se parezca a la felicidad o al amor, hay más bien odio y hostilidad: no hay unificación sino sistema precario de poder” (Foucault, M., 1986, pp. 27-8).

⁸⁸ Curiosamente, Foucault no menciona el marxismo como antecedente de esta transformación de la teoría del sujeto, ni, lo que es más curioso todavía, a Nietzsche.

⁸⁹ Poster, M., 1987: 115.

⁹⁰ Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1985, p. 36.

⁹¹ Foucault, M., 1986: 19. “Nietzsche quiere decir que no hay naturaleza, ni esencia ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento es un efecto o un acontecimiento que puede ser colocado bajo el signo del conocer, no es una facultad y tampoco una estructura universal. Aun cuando utiliza ciertos elementos que pueden pasar por universales este conocimiento será apenas del orden del resultado, del acontecimiento, del efecto” (*Op. cit.*, p. 30).

7. 3. Totalidad versus localización, unidad versus multiplicidad, necesidad versus contingencia

Se ha comparado el trabajo de Foucault sobre la historia de la prisión con la obra de Georg Rusche y Otto Kirchheimer⁹², quienes, desde una perspectiva marxista, escribieron una historia del sistema carcelario y explicaron su funcionamiento como correspondencia con el desarrollo económico capitalista. Foucault, sin embargo, quiere evitar el reduccionismo economicista y analizar “el sistema carcelario no en cuanto solución al problema del delito sino en la medida en que instituye *un sistema de poder* que puede transferirse a otras instituciones sociales y produce efectos por ser una estructura nueva de dominación”⁹³. No afirma que los cambios en el sistema jurídico no tengan relación con los cambios económicos⁹⁴, sino que los primeros no están *determinados* por los segundos.

Foucault considera que el marxismo es insuficiente. El arsenal de categorías del marxismo no permite ir más allá del modo de producción para hacer inteligibles las formas de dominación que emergen en otros puntos del espacio social, así como no permite reconocer estas formas de dominación como conceptualmente distintas de las relaciones de producción.⁹⁵

El marxismo y el estructuralismo apelan a los conceptos de modo de producción y de estructura social para hacer posible un tipo de análisis en el que se privilegia la totalidad sistémica sobre las relaciones particulares y donde la necesidad del resultado pruebe la racionalidad del todo. El estructuralismo ha mostrado que la lengua está sujeta a leyes o regularidades y esto ha significado un avance importante para la ciencia social contemporánea, pero la filosofía analítica anglo-americana ha avanzado un paso más al considerar los hechos lingüísticos como juegos del lenguaje, “como juegos estratégicos de acción y reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y retracción, y también de lucha. El lenguaje es ese conjunto regular de hechos lingüísticos en determinado nivel, y polémicos y estratégicos en otro”⁹⁶. Foucault, en la tradición de la genealogía nietzscheana y del psicoanálisis, recorre la historia y los discursos buscando detectar las discontinuidades y las incoherencias (síntomas) que señalen el momento contingente del surgimiento, de la invención y de la constitución de un sistema de relaciones de fuerzas. En lugar de partir de la totalidad ya constituida, donde las relaciones múltiples han sido reducidas a una unidad a partir de ciertos principios o leyes necesarias, indaga los momentos contingentes y singulares en los que, a partir de una multiplicidad de fuerzas diversas, se establece un cierto ordenamiento.

8. Poder y dominación

La conceptualización foucaultiana del poder implica una reformulación de las teorías políticas tradicionales. Sin embargo, el concepto de poder tiene todavía en Foucault

⁹² Rusche, G.-Kirchheimer, O., *Pena y estructura social*, traducido por Emilio García Méndez, Bogotá, Temis, 1984.

⁹³ Poster, M., 1987: 148. Énfasis nuestro.

⁹⁴ Al contrario, en diversos lugares muestra la conexión entre unos y otros: Cf. Foucault, M., 1989: 89 y 221; 1986: 103-4.

⁹⁵ Poster, M., 1987: 150. En las páginas siguientes se da cuenta de dos obras de autores marxistas en las que se avanza respecto de los resultados de *Vigilar y castigar*. Es particularmente interesante la reseña del libro de Patricia O'Brien en el que se estudian las diferencias de sexo y edad en el interior de las prisiones (que no había sido tenida en cuenta por Foucault).

⁹⁶ Foucault, M., 1986: 15.

una ambigüedad que da lugar a no pocos equívocos. Por ejemplo, cuando dice que “la lucha antijudicial es una lucha *contra el poder...*”⁹⁷ o cuando sostiene que “el poder inviste (a los dominados), pasa por ellos, se apoya en ellos, del mismo modo que ellos, *en su lucha contra él*, se apoyan a su vez en las influencias que ejerce sobre ellos”⁹⁸, no parece concebirse al poder como relaciones de fuerzas, sino como *una de las fuerzas* (la hegemónica); y frente al poder, solo queda la *resistencia activa*. Desde este marco pareciera que el único objetivo de la lucha es la resistencia indefinida al nivel de la praxis histórica y la deconstrucción permanente al nivel de la praxis teórica. La tradición anarquista en la que se inserta Foucault se opone a cualquier forma de centralismo o de direcciones centralizadas de los movimientos sociales, acentuando los aspectos espontáneos de las luchas sociales, pero de ese modo descuida e incluso cierra el camino para la construcción de organizaciones articularias, de bloques, de frentes. Como dice Deleuze: “frente a la política global *del poder*, se dan respuestas locales, contrafuegos, defensas activas y a veces preventivas. *Nosotros* no hemos de totalizar lo que se totaliza por parte del poder y que *nosotros* solo podríamos totalizar restaurando formas representativas de centralismo y jerarquía”⁹⁹. Si toda totalización es obra del poder, se vuelve imposible pensar y ejecutar *estrategias* o efectuar *articulaciones* entre las múltiples luchas locales. De este modo, la hegemonización de las fuerzas es siempre realizada *por los otros*, mientras que *nosotros* solo podemos *resistir* al poder, desplegar luchas locales, al nivel de lo ‘micro-político’. Sin embargo, Deleuze advierte que sería erróneo plantear el problema en estos términos: “por un lado existe un Estado globalizante, dueño de sus planes y que tiende sus trampas; por otro, una fuerza de resistencia que, o bien adopta la forma de Estado, con lo cual nos traiciona, o bien cae en luchas locales parciales o espontáneas, que una y otra vez serán asfixiadas y derrotadas”¹⁰⁰.

La ambigüedad y el equívoco se derivarían así de una interpretación errónea que confunde el grado de las fuerzas (mayor o menor, más o menos) con el tipo de fuerzas (activas o reactivas, creativas o reproductivas): “La definición de Foucault parece muy simple, el poder es una relación de fuerzas, o más bien toda relación de fuerzas es una ‘relación de poder’”¹⁰¹. Es *siempre relación*, y por lo tanto, *nunca hay una sola fuerza*. Las relaciones de poder son ‘estrictamente relacionales’, aunque los términos relacionados sean desiguales, de lo cual se deriva que las relaciones de poder “no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia”¹⁰². Es decir,

...el único objeto de la fuerza son otras fuerzas, y su único ser es la relación: es ‘una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, futuras o presentes’, ‘un conjunto de acciones sobre acciones posibles’. Se puede, pues, concebir una lista, necesariamente abierta, de variables que expresan una relación de fuerzas o de poder y que constituyen acciones sobre acciones: incitar, inducir, desviar, facilitar o dificultar, ampliar o limitar, hacer más o menos probable... Esas son las categorías de poder¹⁰³.

⁹⁷ Foucault, M.: *Un Diálogo sobre el Poder y otras conversaciones*, introducción y traducción de M. Morey, Buenos Aires-Madrid, Alianza Editorial, 2da. edición, 1992 (c), p. 13.

⁹⁸ Citado por Deleuze, G.: *Foucault*, traducción de José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1a. edición argentina, 1987, pp. 53-4.

⁹⁹ En Foucault, M.: 1992c, p. 14. Énfasis nuestro.

¹⁰⁰ Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 164-5.

¹⁰¹ Deleuze, G.: 1987, p. 99.

¹⁰² Foucault, M.: 1992, p. 116.

¹⁰³ Deleuze, G.: 1987, pp. 99-100.

Desde esta perspectiva, las nociones de *sujeto* y de *objeto* resultan secundarias y hasta obsoletas. Lo mismo ocurre con las categorías de alienación, ideología, explotación y revolución. Pero, desde esta perspectiva, se hace igualmente cuestionable la concepción de la ‘ciencia’ desarrollada por Althusser.

De esta concepción se desprende que, siendo toda relación de fuerzas desigual, a toda fuerza dominante le corresponde una fuerza dominada. Tanto la una como la otra son fuerzas, ejercicios efectivos del poder, de los que no cabe una evaluación moral o un juicio de verdad. Contra Maquiavelo, Moro denunciaba la inmoralidad de la dominación como injusticia. Contra los economistas políticos británicos y los ideólogos burgueses, Marx denunciaba el ocultamiento y el engaño de la dominación como explotación. Pero estas posiciones parecieran no ser ya sostenibles en la reformulación de la teoría del poder hecha por Foucault. ¿Se sigue de aquí el abandono del concepto de dominación? En sus conferencias en la Universidad Católica de Río de Janeiro, Foucault vincula explícitamente el concepto de panoptismo o poder disciplinario con el concepto de dominación:

...Las disciplinas han llegado a ser en el transcurso de los siglos XVII y XVIII unas *fórmulas generales de dominación*. Distintas de la esclavitud, puesto que no se fundan sobre una relación de apropiación de los cuerpos, es incluso elegancia de la disciplina prescindir de esa relación costosa y violenta obteniendo efecto de utilidad tan grande por lo menos. Distintas también de la domesticidad, que es una relación de dominación constante, global, masiva, no analítica, ilimitada, y establecida bajo la forma de la voluntad singular del amo, su ‘capricho’. Distintas del vasallaje, que es una relación de sumisión extremadamente codificada, pero lejana y que atañe menos a las operaciones del cuerpo que a los productos del trabajo y a las marcas rituales del vasallaje. Distintas también del ascetismo y de las ‘disciplinas’ de tipo monástico, que tienen por función garantizar renunciaciones más que aumentos de utilidad y que, si bien implican la obediencia a otro, tienen por objeto principal un aumento del dominio de cada cual sobre su propio cuerpo¹⁰⁴.

En el discurso de Foucault se sigue utilizando el concepto de dominación y se definen, diferencian y relacionan las formas de dominación esclavista, doméstica, servil, monástica y disciplinaria. Adviértase que solo hace referencia a formas antiguas para diferenciarlas de las disciplinas ‘modernas’, sin ocuparse de los deslizamientos que el concepto ha tenido en el curso de los siglos XVI, XVII y XVIII. Ese curso de acción se justifica desde su perspectiva por dos razones. Por un lado, su interés es describir el funcionamiento de las sociedades disciplinarias, que coinciden con el último deslizamiento del concepto (de lo jurídico-político a lo económico-social) y no realizar un estudio histórico o evolutivo. Por otro lado, Foucault insiste en que cada *episteme* o paradigma construye y define las pautas y criterios de evaluación tanto científicos como morales, lo cual prohíbe las evaluaciones de un modelo desde los supuestos de otro. Consecuentemente, se sigue utilizando el concepto de dominación pero ya no como crítica¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1989, pp. 141-42. Énfasis nuestro.

¹⁰⁵ En *El hombre unidimensional*, Marcuse observa que las ideas de libertad o derecho, que habían desempeñado un papel crítico en etapas anteriores del proceso histórico, ya no cumplían esa función y que se habían vuelto en gran medida inútiles: “La libertad de pensamiento, de palabra y de conciencia eran —tanto como la libre empresa, a la que servían para promover y proteger— esencialmente ideas

El momento histórico de las disciplinas –sigue diciendo Foucault- es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, *en el mismo mecanismo*, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés. Fórmase entonces una política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una ‘anatomía política’, que es igualmente una ‘mecánica del poder’, está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos ‘dóciles’¹⁰⁶.

Consciente de la fuerza y la extensión del paradigma marxista, Foucault evita que se confunda su explicación con cualquier forma de economicismo o esencialismo o que se identifique a la dominación con la explotación. Insiste en mostrar que los sistemas de dominación resultan de una articulación *histórica y contingente* de las fuerzas. No se trata de una ‘economía política’ sino de una ‘anatomía política’, de una política de los cuerpos. Hay que entender ‘política’ como el orden que resulta de la conjunción de fuerzas históricas. Es la ‘mecánica del poder’ la que estructura la dominación, el orden social y, también, a los dominados. Por este motivo, Foucault desconfía de la ‘crítica’, que solo puede reproducir en el dominado la perspectiva del dominador. El concepto de dominación se disuelve como ‘concepto crítico’ y se identifica con el concepto de poder.

Foucault contribuye a complementar los desarrollos de la teoría social marxista, mostrando que las fuerzas productivas no son las determinantes puesto que se han constituido a partir de operaciones políticas¹⁰⁷:

Para que los hombres sean efectivamente colocados en el trabajo y ligados a él es necesaria una operación o una serie de operaciones complejas por las que los hombres se encuentran realmente, no de una manera analítica sino sintética, vinculados al aparato de producción para el que trabajan. Para que la esencia del hombre pueda representarse como trabajo se necesita la operación o la síntesis *operada por un poder político*. [...] En efecto, el sistema capitalista penetra mucho más profundamente en nuestra existencia. Tal como se instauró en el siglo XIX, este régimen se vio obligado a elaborar un conjunto de técnicas políticas, *técnicas de poder*, por las que el hombre se encuentra ligado al trabajo, por las que el cuerpo

críticas, destinadas a reemplazar una cultura material e intelectual anticuada por otra más productiva y racional. Una vez institucionalizados, estos derechos y libertades compartieron el destino de la sociedad de la que se habían convertido en parte integrante. La realización anula las premisas” (Marcuse, H.: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, traducción de Antonio Elorza, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1985, p. 31).

¹⁰⁶ Foucault, M., 1989, pp. 141-42. Énfasis nuestro.

¹⁰⁷ También Marcuse ha señalado que las técnicas y la razón tecnológica suponen un a priori político. Cf. Marcuse, H.: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, traducción de Antonio Elorza, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1985, p. 181.

y el tiempo de los hombres se convierten en tiempo de trabajo y fuerza de trabajo y pueden ser efectivamente utilizados para transformarse en plus-ganancia. Pero para que haya plus-ganancia es preciso que haya sub-poder, es preciso que al nivel de la existencia del hombre se haya establecido una *trama de poder político microscópico*, capilar, capaz de fijar a los hombres al aparato de producción, haciendo de ellos agentes productivos, trabajadores”¹⁰⁸.

La diferenciación respecto de la tradición ‘determinista’ del marxismo no es suficiente para Foucault, ya que una buena parte de los marxistas ‘occidentales’ se han parapetado tras el ‘cientificismo’ de la concepción althusseriana. La discusión en este frente se focaliza en el concepto central de ‘aparato de Estado’.

El panoptismo —escribe Foucault— no ha sido confiscado por los aparatos de Estado, pero éstos se han apoyado sobre esta especie de pequeños panoptismos regionales y dispersos. De tal modo que, si se quiere captar los mecanismos de poder en su complejidad y en detalle, no se puede uno limitar al análisis de los aparatos de Estado solamente. Habría que evitar un esquematismo —esquematismo que por otra parte no está en el propio Marx que consiste en localizar el poder en el aparato de Estado y en hacer del aparato de Estado el instrumento privilegiado, capital, mayor, casi único del poder de una clase sobre otra. De hecho, el poder en su ejercicio va mucho más lejos, pasa por canales mucho más finos, es mucho más ambiguo, porque *cada uno es en el fondo titular de un cierto poder* y, en esta medida, vehicula el poder. El poder no tiene como única función reproducir las relaciones de producción. *Las redes de la dominación* y los circuitos de la explotación se interfieren, se superponen y se refuerzan, pero no coinciden¹⁰⁹.

La teoría de Althusser significó un avance respecto de las explicaciones deterministas del marxismo, pero implica al mismo tiempo un retroceso a las concepciones que ubicaban el poder en el Estado y en sus aparatos. El poder se compone de fuerzas y éstas remiten, en un conjunto discreto, a los átomos sociales: a los cuerpos. Por lo demás, la física del siglo XX ha mostrado que el átomo es divisible, que puede escindirse y analizarse a nivel subatómico, dando lugar a una ‘microfísica’. En este camino, Deleuze se esfuerza por construir un discurso que pueda dar cuenta de estas relaciones de poder subindividuales o micropolíticas.

9. Las sociedades de control

En un breve artículo titulado *Post-scriptum sobre las sociedades de control*¹¹⁰ Gilles Deleuze recuerda que Foucault situó el comienzo de las *sociedades disciplinarias* hacia fines del siglo XVIII para alcanzar su apogeo en el siglo XX. Las sociedades disciplinarias son el resultado de la organización de los grandes espacios de encierro, en los que “el individuo no deja de pasar de un espacio cerrado a otro”¹¹¹, cada uno con sus

¹⁰⁸ Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, traducción castellana de E. Lynch, Gedisa, Barcelona, 1986, pp. 138-139.

¹⁰⁹ Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la piqueta, 1980, p. 119. Énfasis nuestro.

¹¹⁰ Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, Pre-Textos, Valencia, segunda edición, 1996, pp. 277-286.

¹¹¹ Deleuze, G., 1996: 277.

normas. ¿Cuál es el proyecto ideal de estas formaciones sociales? “Concentrar, repartir en el espacio, ordenar en el tiempo, componer en el espacio-tiempo una fuerza productiva cuyo efecto debe ser superior a la suma de las fuerzas componentes”¹¹². Suceden y reemplazan a las *sociedades de soberanía* cuyo objeto era recaudar (más que organizar la producción), decidir la muerte (más que administrar la vida). Napoleón es la figura histórica que opera la conversión de una sociedad a otra, el pasaje de las sociedades de soberanía a las sociedades disciplinarias. Hacia finales de la segunda guerra mundial, las sociedades disciplinarias entran en crisis (crisis generalizada de todos los lugares de encierro), y están siendo reemplazadas por las *sociedades de control*, en las que “formas ultrarrápidas de control al aire libre”¹¹³ reemplazan a las instituciones de encierro correctivo.

Las sociedades de control responden a una lógica diferente de la disciplinaria. Las instituciones de encierro son “variables independientes”, en las que el individuo comienza de nuevo cada vez, en un sobreesimiento aparente (entre dos encierros) con un lenguaje común analógico; mientras que “los diferentes aparatos de control son variaciones inseparables, que forman un sistema de geometría variable”¹¹⁴, donde nunca se termina nada en una moratoria ilimitada, con un lenguaje numérico. Las instituciones disciplinarias son moldes, módulos distintos; mientras que los controles son modulaciones, como un molde auto-deformante que cambiaría continuamente, de un momento a otro, o como un tamiz cuya malla cambiaría de un punto a otro. Deleuze ejemplifica con la contraposición entre fábrica y empresa, entre in-dividuos y ‘dividuos’.

El concepto de hombre supuesto en una y otra lógica ha variado: mientras que las sociedades disciplinarias definen al hombre como productor discontinuo de energía, las sociedades de control lo piensan como “ondulatorio, permanece en órbita, suspendido sobre una onda continua”¹¹⁵. El hombre en las disciplinas es un hombre encerrado, normalizado, mientras que el del control es un hombre endeudado.

Las formas de sociedad se corresponden con ciertos tipos de máquinas, ya que éstas expresan las formas sociales capaces de crearlas y utilizarlas. Así, las sociedades de soberanía utilizaban máquinas simples (palancas, poleas, relojes, molinos de viento), las sociedades disciplinarias se valen de máquinas energéticas (con el peligro pasivo es la entropía y el peligro activo del sabotaje), y las sociedades de control se valen de las máquinas informáticas y de los ordenadores (con el peligro pasivo del ruido y el peligro activo de la piratería y los virus). Deleuze advierte que se trata de *una mutación del capitalismo* y no de una mera evolución tecnológica.

Las sociedades disciplinarias se corresponden con un capitalismo de concentración para la producción y de propiedad, que compra materia prima y vende productos terminados; mientras que el control es propio de un capitalismo de superproducción, que vende servicios y compra acciones. Se trata de un capitalismo para la venta y el mercado. “El marketing es ahora el instrumento del control social, y forma la raza impúdica de nuestros amos”¹¹⁶.

El dominio se proyecta como un mecanismo que señale a cada instante la posición de un elemento en un lugar abierto; un ordenador que señala la posición de cada uno y opera una modulación universal. Se requiere un programa de investigación que describa “categorialmente” la nueva forma de dominio y control que está instalándose en lugar de

¹¹² Deleuze, G., 1996: 277-278.

¹¹³ Deleuze, G., 1996: 278.

¹¹⁴ Deleuze, G., 1996: 279.

¹¹⁵ Deleuze, G., 1996: 282.

¹¹⁶ Deleuze, G., 1996: 283-4.

las sociedades disciplinarias. Algo nuevo se anuncia en la crisis de los regímenes disciplinarios:

* En el régimen de las prisiones: búsqueda de ‘penas de sustitución’, y utilización de collares electrónicos que imponen al condenado la obligación de quedarse en su casa a determinadas horas.

* En el régimen de las escuelas: las formas de evaluación continua, y la acción de la formación permanente sobre la escuela. Introducción de la empresa a todos los niveles de escolaridad.

* En el régimen de los hospitales: nueva medicina ‘sin médico ni enfermo’ que diferencia a los enfermos potenciales y a las personas de riesgo, que no muestra como se suele decir, un progreso hacia la individualización, sino que sustituye el cuerpo individual o numérico por la cifra de una materia ‘*dividual*’ que debe ser controlada.

* En el régimen de la empresa: los nuevos tratamientos del dinero, los productos y los hombres, que ya no pasan por la vieja forma-fábrica. Son ejemplos bastante ligeros, pero que permitirían comprender mejor lo que se entiende por crisis de las institucionales, es decir, la instalación progresiva y dispersa de un nuevo régimen de dominación.

10. Otra perspectiva sobre la disciplina

En un polémico artículo¹¹⁷ contra las interpretaciones periodísticas de la crítica cinematográfica, el pensador esloveno Slavoj Žižek analiza la película “300” de Zack Snyder extrayendo inferencias opuestas a las de la mayoría de esos comentaristas que vieron en el film la expresión del “peor tipo de militarismo patriótico”. La interpretación de esos comentaristas se sostiene en una falsa analogía: los griegos occidentales luchando contra los persas orientales representa una analogía de la guerra liderada por los Estados Unidos (occidente) contra Irak (oriente). Desde el punto de vista histórico, la analogía es falsa, porque el Estado Imperial invasor es el persa mientras que los espartanos forman parte de un Estado pequeño, más primitivo y más pobre que hace lo que está en sus manos para resistir la dominación. Desde el punto de vista político-cultural (el enfrentamiento entre civilización y barbarie), la analogía también es falsa porque los persas representan la civilización, el desarrollo y la tecnología, mientras que los espartanos aparecen como bárbaros (el rey Leónidas ejecuta a los embajadores persas), primitivos (los espartanos eliminan a los niños mal formados que serían incapaces de combatir) y sin desarrollo tecnológico (su único armamento son escudos, espadas y lanzas).

El arma principal de los griegos contra la avasalladora superioridad militar es la disciplina y el espíritu de sacrificio... Y para citar a Alain Badiou: “Necesitamos una disciplina popular. Diría incluso... que ‘aquellos que nada tienen solo tienen su disciplina’. Los pobres, los que no cuentan con medios financieros ni militares, los que carecen de poder¹¹⁸, lo único que tienen es su disciplina, la capacidad de actuar en conjunto. Esa disciplina

¹¹⁷ Žižek, S., “La verdadera izquierda de Hollywood”, en: http://www.perfil.com/contenidos/2007/05/16/noticia_0003.html; <http://www.lacan.com/zizhollywood.htm>

¹¹⁸ Foucault mostró que las técnicas disciplinarias fueron creadas como un instrumento de autocontrol con el fin de defenderse de los grupos poderosos que se valen del Estado y de las leyes, pero también describió los deslizamientos que estas herramientas tuvieron en la historia, pasando de las minorías desprotegidas a las clases dominantes y al Estado. Partiendo de estos mismos supuestos Žižek señala que es posible el desplazamiento inverso: que las técnicas de control disciplinario pasen de manos de los poderosos a “la izquierda”, es decir, a los que luchan con los más débiles, con los oprimidos.

ya es una forma de organización”. En esta época de permisividad hedonista como ideología imperante, ha llegado el momento de que la izquierda se (re)apropie de la disciplina y del espíritu de sacrificio: en estos valores no hay nada intrínsecamente “fascista”.

Esta perspectiva permite comprender la inclusión disciplinaria y el aprendizaje de los conceptos como técnica de poder disciplinario, dentro de una perspectiva *política* diferente. Las técnicas disciplinarias, como cualquier otra técnica de poder, no tienen implícita una dirección ni están determinadas por un sujeto social específico, sino que pueden articularse en *políticas* diferentes e incluso contrapuestas. En esta investigación, sostendremos la tesis que afirma la importancia de las disciplinas para la constitución de las identidades profesionales y, consecuentemente, para la productividad y eficiencia en los ejercicios profesionales, pero también su función emancipadora y libertaria, derivada de su articulación en políticas que ensayen la construcción de nuevas subjetividades o, como Rancière las llama, de subjetivación¹¹⁹. Algunos, como señala Žižek, han cuestionado la identificación de las disciplinas con las políticas que persiguen una mayor dignidad o libertad. Respondemos a esas objeciones siguiendo la postura del autor antes citado:

¿Y cómo entender el aparente absurdo de la noción de dignidad, libertad y razón, basada en la disciplina militar extrema, que incluía la práctica de eliminar a los niños débiles? Ese “absurdo” no es otra cosa que el precio de la libertad: la libertad no es gratuita, como aparece en la película. Se reconquista a través de una lucha ardua en la que es necesario estar dispuesto a arriesgarlo todo. La despiadada disciplina militar espartana no es simplemente lo contrario de la “democracia liberal” ateniense; es su condición inherente y constituye sus cimientos: el sujeto libre de la razón solo puede emerger a través de una cruel autodisciplina. La auténtica libertad no es la libertad de elegir que se ejerce a prudente distancia, como optar por una torta de frutillas o por una torta de chocolate; la verdadera libertad es inseparable de la necesidad. Hacemos una auténtica elección libre en el momento en que la elección pone en juego nuestra propia existencia... y la llevamos a cabo porque, sencillamente, “no podemos hacer otra cosa”¹²⁰.

No podemos efectuar aquí una justificación adecuada de esta conceptualización de la libertad como ‘acto’ ya que excede los propósitos de esta investigación¹²¹.

¹¹⁹ Cf. Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996, p. 52.

¹²⁰ Žižek, S., “La verdadera izquierda de Hollywood”, en: http://www.perfil.com/contenidos/2007/05/16/noticia_0003.html; <http://www.lacan.com/zizhollywood.htm>

¹²¹ Para una fundamentación más extensa remitimos a: Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2001.

11. Conclusión

Los trabajos¹²² de Foucault sobre el poder se derivan de problemas prácticos, concretos y localizados, surgidos mientras colaboraba con el “*Groupe d'Information sur les Prisons*” (GIP). Siguiendo el modelo genealógico propuesto por Nietzsche, el objetivo de las investigaciones en esos años era comprender el *origen* de la prisión como forma de castigo. Sin embargo, conforme avanza la indagación, los resultados permiten vislumbrar una teoría del poder generalizable al conjunto de lo que llama las “sociedades disciplinarias”. Para Foucault, *la dominación se identifica con el ejercicio del poder*. Sigue a Marx, Lukács y los autores de la Escuela de Frankfurt al no identificar el poder con el ámbito jurídico-político del Estado, pero se separa de ellos al no identificarlo con la estructura económica. Sin embargo, también se aparta de posturas como las de Weber o Marcuse, que tienden a identificar el dominio con un tipo de racionalidad burocrática o tecnológica. Podría decirse quizás que la investigación de Foucault es una aplicación localizada y particular de la teoría althusseriana de los aparatos ideológicos. Reelaborando la genealogía nietzscheana, Foucault concibe el poder como *una relación de fuerzas*, como una trama construida histórica y contingentemente¹²³.

En sus investigaciones se muestra, sobre la base de un extenso análisis documental, cómo ciertas técnicas de poder surgidas en pequeños grupos marginales pueden ser y han sido apropiadas por sectores hegemónicos, situados tanto dentro como fuera del Estado y sus aparatos. Como Marcuse y la Escuela de Frankfurt, Foucault piensa el poder como algo instrumental, técnico, relacional. Muestra cómo el poder disciplinario o *panoptismo* se vale de herramientas tales como la vigilancia jerárquica, el examen o la sanción normalizada para producir efectos de dominación que funcionan al margen de los poderes del Estado. Sin embargo, a diferencia de Marx, Lukács y la Escuela de Frankfurt, no se interesa por el problema del sujeto (revolucionario) ni por el problema de la alienación o de la ideología. Cree, siguiendo a Althusser, que cada sistema de poder produce los sujetos que necesita para su funcionamiento y reproducción, como también genera sus propias resistencias.

Como Maquiavelo y Hobbes, Foucault le da al poder una valoración neutra, ni crítica ni negativa. La forma de dominio que inaugura el *panoptismo* presenta tres novedades: (1) Se instaura en una extensa trama de relaciones que ya no son estatales ni extraestatales, sino paraestatales. (2) Las estructuras disciplinarias constituyen a los individuos y a los grupos. El poder no resulta ni de la asociación de los individuos naturalmente constituidos ni de la determinación de los grupos o las clases sobre los individuos. *Las técnicas disciplinarias funcionan con independencia del contenido al que se las apliquen y con independencia de quiénes las apliquen*¹²⁴. Esta tesis tiene una

¹²² Cf. Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, traducción de Enrique Lynch, Editorial Gedisa, México, segunda edición, 1986; Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1976; Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Buenos Aires, segunda edición, 1992c.

¹²³ Perry Anderson ha insistido en señalar los defectos del estructuralismo foucaultiano: por un lado, la densidad de la descripción en sus trabajos contrasta con la debilidad y la fragilidad de las pocas explicaciones. “La causalidad, aunque supuestamente admitida, nunca adquiere una centralidad plena en el terreno del análisis estructuralista.” Por otro lado, “en el flujo ilimitado de la volición evocado por el Foucault posterior [a la *Arqueología del saber*], la causalidad como necesidad inteligible de las relaciones sociales o de los hechos científicos desaparece”. (Cf. Anderson, P., *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1986).

¹²⁴ En este sentido el concepto mantiene alguna semejanza con lo que Lukács llamaba la “forma de mercancía”.

importancia central en esta investigación ya que nos proponemos mostrar que la conceptualización y el aprendizaje de los conceptos son técnicas disciplinarias que contribuyen no solo a una mayor productividad y dominación de los individuos, y con ello a un mejoramiento de la calidad de los profesionales, sino también, dentro de una política de emancipación y autonomía, a la construcción de formas de vida nuevas, menos sometidas a los sistemas de poder vigentes. (3) Foucault, como ya lo había hecho Marcuse pero con una interpretación diferente, recoge los avances de la teoría psicoanalítica de Freud: así como la pulsión erótica no tiene un objeto natural que la satisfaga sino que es polivalente y polimorfa, así también el poder es una multiplicidad de fuerzas de múltiples valores, intensidades y tipos, que llega a fijarse a un objeto como efecto de sus articulaciones contingentes. Para Foucault, son las instituciones disciplinarias las que logran *fijar a los individuos*, subjetivarlos. A diferencia de autores como Hobbes, Locke o Rousseau, que suponían una naturaleza humana constituida con independencia de la historia y la cultura, pero también distinguiéndose de autores como Hegel o Marx, que sostenían que la esencia del hombre se determina por la *praxis* histórica, Foucault piensa que *es el poder el que constituye a los sujetos*.

Para Foucault, como para Weber, la dominación no se constituye desde la base económica de la sociedad, sino que es esencialmente *política*. Sin embargo, a diferencia del último, no piensa la política como relaciones de mando y obediencia ligadas a los tipos de liderazgo (patriarcal, carismático o burocrático) sino como “micro-relaciones” que llegan a conformar una trama o “constelación” que ya no puede situarse en un solo ámbito de la sociedad (económico, jurídico, político, etc.).

Deleuze continúa y profundiza los análisis de Foucault sobre las sociedades de encierro forjando el concepto de las *sociedades de control*¹²⁵. Con este concepto se propone describir los nuevos tipos de dominio que se hacen manifiestos en la mutación del capitalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Al mismo tiempo, busca comprender los avances producidos por las investigaciones de Foucault a la luz de los hechos recientes.

Como ya se señaló, la nueva teoría de la dominación que comienza a delimitarse a partir de aquí, debe distinguirse de la concepción “jurídico-discursiva” aún vigente en gran parte de los trabajos de investigación en filosofía y ciencias políticas¹²⁶, pero también de la concepción marxista que situaba el dominio en la base económica de la sociedad. En primer lugar, siguiendo a Althusser, se muestra que el dominio tiene que ser pensado como algo esencialmente *productivo* y *creativo* y no solamente como algo negativo, limitativo y represivo. Las técnicas de poder disciplinario son funcionales al sistema de producción capitalista en cuanto permiten potenciar las fuerzas, controlarlas, orientarlas, hacerlas más productivas. En segundo lugar, Foucault muestra que las teorías tradicionales del poder han supuesto que el dominio se sostiene en el estado de derecho, concibiéndolo como un producto de las leyes y del orden constitucional. Además en esas teorías se mantiene la creencia de que las leyes son efectivas mediante la prohibición en sus distintas formas y mediante la delimitación de lo que es lícito o ilícito. Asimismo, advierten que la contrapartida del dominio legislador es el “sujeto obediente”. A diferencia de esas posiciones teóricas, Foucault piensa que el dominio se ejerce como una técnica de normalización, como control. No se trata de un lugar (ni estructural ni superestructural, ni económico-social ni jurídico-político) o una

¹²⁵ Cf. Deleuze, G., *Postdata a las sociedades de control*, en: *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Editorial Pre-textos, Valencia, 1992.

¹²⁶ Cf. v. gr.: Sartori, G., *La política: lógica y método en las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984; Bobbio, N., *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, F. C. E., 1997.

propiedad, sino de un ejercicio de las fuerzas que atraviesa a todas las relaciones sociales. Foucault se distancia de las posiciones como la de Marcuse al afirmar que el poder es operatorio, que carece de esencia y que, como una herramienta, puede ser ejercido en múltiples sentidos, direcciones y fines¹²⁷. En esta dirección, Žižek rescata las técnicas disciplinarias como un instrumento de integración e inclusión que permite defender la libertad.

Indudablemente, el aprendizaje de los conceptos y de la conceptualización es una técnica disciplinaria aunque no tan generalizada como las señaladas por Foucault. En este sentido el aprendizaje de los conceptos puede ser visto como una inclusión sin exclusión o, como Deleuze prefiere, una *disyunción inclusiva*¹²⁸.

¹²⁷ También S. Žižek advertirá esta característica ‘técnica’ de la dominación y (más allá de Foucault) mostrará que las disciplinas pueden instrumentarse en función de los intereses o deseos de los dominados. Cf. Žižek, S., La verdadera izquierda de Hollywood en: <http://es.geocities.com/zizekencastellano/artizquhol.htm>

¹²⁸ Cf. Deleuze, G. – Guattari, F., *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1973, p. 47; Etchegaray, R.- Esperón, J. P., La exclusión en la inclusión. Una perspectiva filosófica sobre la inclusión, en De Felippis, I. (Comp.) *La exclusión en la inclusión. Ensayos*, Buenos Aires, UNLaM, 2011, pp. 117-137.

CAPÍTULO 2

LA BIOPOLÍTICA Y LA INCLUSIÓN

1. Foucault, la genealogía, el cuerpo

El cuerpo es un tema central en todas las etapas del desarrollo de la filosofía de Foucault. El cuerpo ha sido analizado en tanto que objeto de disciplina, de encierro, de saber, de placer, de control, de portador de la vida producida por el poder, de fuerza de trabajo en el sistema de producción... En síntesis, el cuerpo ha sido reelaborado por Foucault como centro de todos los dispositivos productores de subjetividad y, en consecuencia, también como foco de rebelión y resistencia, núcleo a partir del cual es posible una forma de libertad entendida como la contraproducción de la subjetividad. Desde este punto de vista, el cuerpo es un elemento central de la mirada genealógica.

Foucault describe la tarea genealógica como “percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia (...); captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar...”¹²⁹. Al repasar esta descripción, es inevitable pensar que el cuerpo es tanto una de esas escenas en las que un suceso se manifiesta, como el suceso mismo reencontrado en diferentes escenas, manifestaciones y ausencias, en los distintos momentos del saber, de la disciplina, de la ética. En efecto, en su interpretación de Nietzsche (que no se diferencia demasiado de la propia concepción foucaultiana), el cuerpo es justamente el lugar de la procedencia (*Herkunft*)¹³⁰ y, a su vez, “la genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia”¹³¹.

Desde esta perspectiva, lejos de ser una sustancia de algún tipo, lejos también de ser el espacio originario (y olvidado) de la ipseidad, el cuerpo es el lugar de la procedencia: “sobre el cuerpo se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto”¹³². En esta descripción, se vislumbra también la concepción deleuziana del cuerpo como intensidad de fuerzas y de instintos que Foucault también hace suya de algún modo en el texto citado como en su concepción en general. Pero, al mismo tiempo, el cuerpo adopta una apariencia de objeto y es asimismo “superficie de inscripción de los sucesos (mientras el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento”¹³³. Así, las prácticas (médicas, militares, productivas, escolares) y los saberes acontecen en el cuerpo, en esta

¹²⁹ Foucault, M., “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1992, p. 7.

¹³⁰ En el texto citado, Foucault analiza la oposición nietzscheana entre origen (*Ursprung*) por un lado y procedencia (*Herkunft*) y emergencia (*Entstehung*) por el otro, y justifica la prevalencia de estos últimos en la mirada genealógica.

¹³¹ Foucault, M., “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1992, p. 15.

¹³² Foucault, M., “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1992, p. 14.

¹³³ Foucault, M., “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, p. 14.

superficie que, dócil y rebelde a un tiempo, tan manipulable y controlable como inaccesible, es superficie de inscripción y manifestación de las subjetividades. Como afirman Dreyfus y Rabinov, el cuerpo es “el lugar donde las prácticas más minuciosas y locales se articulan con la organización del poder a gran escala”¹³⁴.

En este marco, el cuerpo es centro de diversas luchas de poder. Uno de los ejemplos más conocidos elaborados por Foucault es la lucha por el control de la sexualidad, que resume de manera esclarecedora en una entrevista del año 1975: ante las técnicas de control, el cuerpo se subleva; ante la sublevación del cuerpo, el poder responde con una “inversión que no se presenta ya bajo la forma de un control-represión, sino bajo la de control-estimulación”, generando una respuesta económica (la de las dietas, ‘la vida sana’, las modas) e ideológica (la liberación sexual) sobre la forma en la cual el cuerpo será no ya reprimido sino exhibido y disfrutado¹³⁵. Desde luego, la genealogía de la sexualidad es más amplia y cuenta con episodios o acontecimientos discontinuos que confluyen en acciones sobre el cuerpo que plasman los movimientos de los actores. Pero, entre los actores se cuenta el cuerpo mismo, sin dudas. Por eso, el cuerpo no es mudo ni pasivo en estas luchas que se disputan en él. Las acciones que, bajo cualquier forma, se imprimen sobre el cuerpo al buscar la reafirmación del control sobre la sexualidad, son apenas el punto de partida para nuevas respuestas por parte del cuerpo mismo, como corresponde a toda relación de poder.

En consecuencia, así como Foucault afirma que “no es el poder sino el sujeto el tema general de mi investigación”¹³⁶, se podría afirmar que no es la conciencia sino el cuerpo el eje del problema del sujeto. En efecto, el objeto de mayor preocupación de los mecanismos que las obras de este autor desmontan y cuyo funcionamiento analizan pieza por pieza, no son los pensamientos de los individuos sino las acciones de y sobre sus cuerpos. Es sobre ellos que actúan las prácticas y los saberes, y es en los cuerpos y a partir de los cuerpos antes que en las conciencias donde se produce la verdad. En este sentido, Foucault afirma que las relaciones de poder penetran en los cuerpos “sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes”¹³⁷. Esto implicaría que tampoco el poder requiere de una representación del poder para ser ejercido o resistido o que, en todo caso, el ejercicio y la resistencia no parten de la representación del poder sino de las acciones sobre las acciones de los otros y la actuación en términos de respuesta a dichas acciones¹³⁸. Desde este punto de vista, entonces, la conciencia no puede saber ‘lo que puede el cuerpo’, ni recíprocamente, lo que éste puede depende de ella.¹³⁹

El cuerpo es así el protagonista implícito en los tres ejes que señala Foucault como propios de la genealogía: “una ontología histórica del sí mismo en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento”, cuyo eje correspondiente es el de *la verdad*; “una ontología del sí mismo en relación al campo del poder a través del cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros”, cuyo

¹³⁴ Dreyfus, H., Rabinow, P., *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, p. 111.

¹³⁵ Foucault, M., “Poder-cuerpo” en *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1992, p. 105.

¹³⁶ Cf. Foucault, M., *The Subject and Power* en H. Dreyfuss y P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, p. 209.

¹³⁷ Foucault, M., “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos” en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, p. 156.

¹³⁸ Esta concepción del poder como acción sobre las acciones es tomada aquí de Foucault, 1983, pero se encuentra también en otros textos, así como la insistencia de Foucault en el carácter productivo y no represivo del poder.

¹³⁹ Cf. Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, 1999, p. 217.

eje correspondiente es, evidentemente, el del *poder*; “una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos como agentes morales”, cuyo eje es el *ético*¹⁴⁰. El ‘secreto’ de esta triple ontología es el cuerpo.

Es verdad que estas acciones sobre los cuerpos no lo toman como fin último, de ahí que su protagonismo sea implícito. El alma, la psiquis, la identidad son desde luego también objetos del saber, del poder y de la ética. Sin embargo, no es errado pensar que los tres ejes de la genealogía giran en torno a lo que los cuerpos pueden: el conocimiento de lo que pueden y el control de lo que pueden. La verdad, el poder y la ética: para los tres, lo que el cuerpo puede debe volverse previsible y controlable en consonancia con la producción de subjetividades a su vez previsible. Desde los tres puntos de vista, el esfuerzo es fijar la relación del cuerpo con lo que puede, separarlo de algunas de sus potencias y fijarlo a otras ‘verdaderas’, ‘útiles’, ‘buenas’.

Exponer y analizar de manera exhaustiva cada una de estas perspectivas exigiría la realización de una investigación exclusivamente dedicada a ello. En consecuencia, para el desarrollo de este capítulo se tomarán estos ejes como el marco que nos permitirá estudiar el tratamiento del cuerpo en el pensamiento foucaultiano y mostrar su centralidad en ellos. En primer lugar, se tomará el momento moderno de la transformación del saber y en consecuencia del desplazamiento del cuerpo a un plano secundario en la relación entre el sujeto y los mecanismos de la disciplina desarrollados de manera concomitante, que reúne el interés por la verdad y el saber del cuerpo y su ‘domesticación’. En segundo lugar, se estudiará de qué manera el afianzamiento del biopoder parece desinteresarse del cuerpo en términos de individualidad sin dejar, por ello, de ejercerse sobre él. Por último, se abordará la perspectiva adoptada por Foucault en los últimos años de su vida, más cercana al eje ético de la genealogía; es decir, se focalizará en la concepción del cuerpo asociada a la preocupación de sí, que ubica al cuerpo en el centro de la producción de la subjetividad en asociación con un cierto conocimiento y una cierta relación de sí consigo.

2. La modernidad y el ‘conócete a ti mismo’

El conocimiento de sí no es una novedad moderna, si se tiene en cuenta la máxima délfica que Sócrates adopta como mandato del dios y como tarea para su prédica filosófica, que tan largo camino ha recorrido a lo largo de los siglos. Sin embargo, el mandato no tiene el mismo sentido en la antigüedad que en la modernidad. En las clases dictadas en el Collège de France durante el curso lectivo 1981-1982¹⁴¹, Foucault sostiene que en la antigüedad el *gnothi seautón* (conócete a ti mismo) era un imperativo ético, una *áskesis* (ejercicio) inseparable de la *epimelía heautou*, el cuidado o la preocupación de sí. En este marco, el autoconocimiento implica una transformación ética del sujeto mediante todas las prácticas del cuerpo propias de la inquietud de sí, tienen como efecto la facilitación del acceso a la verdad. Así lo explica Foucault en la primera clase del Curso 1981-1982:

...la verdad solo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste (...) no puede haber verdad sin una conversión o transformación del sujeto (...) [El acceso a la verdad] es un trabajo de sí

¹⁴⁰ Foucault, M., “The subject and power”, p. 237, nuestra traducción. Estos tres ejes se repiten de distintas maneras como focos de interés para sus estudios.

¹⁴¹ Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, FCE, 2006.

sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable¹⁴².

Sin embargo, en el “momento cartesiano”, dice Foucault, la *epimelía heautou* es desvalorizada y, con ella, las prácticas que constituyen la espiritualidad: “la edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a la verdad es el conocimiento y solo el conocimiento”¹⁴³. Así, la fundación de la modernidad se da por la posibilidad de que el sujeto sea objeto para sí mismo y que el acceso a la verdad no suponga como condición un trabajo ético de sí sobre sí mismo sino un acto de puro conocimiento. Ahora bien, esto no implica que el sujeto moderno ya no actuará sobre sí mismo, ni que el cuerpo perderá interés para la verdad, ni para el poder. Pero el desplazamiento del eje casi exclusivamente al conocimiento implicará una acción sobre sí de índole novedosa.

El gran libro del Hombre-máquina ha sido escrito simultáneamente sobre dos registros: el anatómico-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y los filósofos continuaron, y el técnico-político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo. Dos registros muy distintos ya que se trataba aquí de sumisión y de utilización, allá de funcionamiento y de explicación: cuerpo útil, cuerpo inteligible. Y, sin embargo, del uno al otro, puntos de cruce.¹⁴⁴

En efecto, en la concepción científica que se desarrolla a partir del siglo XVII, se dan dos particularidades que hacen que la mirada sobre el cuerpo y sobre sí mismo se sustraigan a la forma de la espiritualidad. Por un lado, como observa Foucault, la percepción del cuerpo no se concentra en la experiencia del cuerpo propio sino que persigue su reducción a los parámetros racionales del espíritu. De este modo, por ejemplo,

para Descartes y Malebranche, ver era percibir (y hasta bajo las especies más concretas de la experiencia: práctica de la anatomía en Descartes, observaciones microscópicas en Malebranche); pero se trataba, sin despojar la percepción de su cuerpo sensible, de hacerla transparente para el ejercicio del espíritu¹⁴⁵.

¹⁴² Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, pp. 33-34.

¹⁴³ Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, p. 36.

¹⁴⁴ “El gran libro del Hombre-máquina ha sido escrito simultáneamente sobre dos registros: el anatómico-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y los filósofos continuaron, y el técnico-político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo. Dos registros muy distintos ya que se trataba aquí de sumisión y de utilización, allá de funcionamiento y de explicación: cuerpo útil, cuerpo inteligible. Y, sin embargo, del uno al otro, puntos de cruce.” (Foucault, M., *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, p. 140; Foucault, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975) en *Le Foucault Électronique* [CDR] Folio Views 2001, p. 138).

¹⁴⁵ “...pour Descartes et Malebranche, voir, c'était percevoir (et jusque sous les espèces les plus concrètes de l'expérience: pratique de l'anatomie chez Descartes, observations microscopiques chez Malebranche); mais il s'agissait, sans dépouiller la perception de son corps sensible, de la rendre transparente pour l'exercice de l'esprit” (Foucault, M., *Naissance de la clinique* (1963) en *Le Foucault Électronique* [CDR] Folio Views 2001, p. IX; traducción castellana de F. Perujo, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, pp. 6-7).

El cuerpo se vuelve objeto de conocimiento en un intento por superar tanto la experiencia inmediata, íntima del cuerpo, como la resistencia que los cuerpos ofrecen a la experiencia objetiva y echar sobre ella también la luz de la geometría -y, por este mismo gesto, el sujeto se vuelve objeto de conocimiento.

Por otra parte, la explicación no constituye un fin en sí misma sino que es condición de la utilización de la naturaleza -y el cuerpo no es ajeno a esta actitud con respecto a la naturaleza en general, menos aún teniendo en cuenta los procesos sociales y económicos modernos. Dice al respecto Foucault:

...el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo solo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado). El cuerpo solo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido¹⁴⁶.

La instrumentalización del cuerpo requiere pues, además del saber científico, una política de domesticación de los cuerpos. Siguiendo el precepto moderno de que el conocimiento puede hacer de los hombres “amos y señores” de la naturaleza, también el cuerpo queda ligado a prácticas y técnicas que hacen posible su dominio y lo integran al modelo ideológico y productivo moderno. Como se dijo más arriba, esta producción-sujeción de un cuerpo útil es al mismo tiempo la producción-sujeción de las subjetividades de los individuos en el mismo marco. Es en este sentido que el saber sobre los cuerpos se liga al poder -y por eso Foucault se refiere a la inmersión del cuerpo en el campo político en este sentido amplio del ejercicio del poder.

Precisamente como el cuerpo queda plenamente atravesado por relaciones de poder, Foucault aclara que

...este sometimiento no se obtiene por los únicos instrumentos ya sean de la violencia, ya de la ideología; puede muy bien ser directo, físico, emplear la fuerza contra la fuerza, obrar sobre elementos materiales, y a pesar de todo esto no ser violento; puede ser calculado, organizado,

¹⁴⁶ “Pero el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo solo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado). El cuerpo solo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido.” (Foucault, M., *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, pp. 32-33; Foucault, M., *Surveiller et punir*, pp. 30-31).

técnicamente reflexivo, puede ser sutil, sin hacer uso ni de las armas ni del terror, y sin embargo permanecer dentro del orden físico¹⁴⁷.

Es una relación de poder y no una relación de violencia la que sujeta a los cuerpos y a los individuos. Y es la conjunción con el saber la que no solo hace que la violencia sea innecesaria sino, además, desventajosa: el sometimiento de los cuerpos por la violencia es antieconómico, no responde a los criterios de eficiencia de la economía moderna¹⁴⁸.

Desde luego, la anatomía, la medicina o la mecánica por sí mismas no serán suficientes para desarrollar el saber que este tipo de prácticas requiere. Las tecnologías del cuerpo (que serán al mismo tiempo tecnologías de las subjetividades) requerirán de nuevos saberes, de nuevas formas de extracción y producción del saber y de la verdad - y, sobre todo, de instituciones que conjuguen los saberes con las prácticas. Así, estas formas de acción sobre el cuerpo propias del siglo XVII y XVIII se reúnen bajo el concepto de la disciplina y se ponen en funcionamiento en las instituciones que Foucault ha dado en llamar instituciones disciplinarias, que suelen ser también instituciones de secuestro. En ellas, actúa toda la capacidad productiva del poder: se produce verdad, se producen cuerpos útiles, se producen individuos dóciles.

En este marco, pues, verdad, cuerpo y acción sobre el cuerpo siguen imbricados pero de manera diferente. Retomemos ahora por un momento la reflexión inicial sobre los efectos del momento cartesiano sobre el doble mandato de la *epimelía heautou* y el *gnothi seautón* griegos. Desplazada la *epimelía*, el conocimiento -y por tanto la verdad- queda en manos de la ciencia. El sujeto ya no es sujeto directo de conocimiento; tampoco será sujeto directo de la *áskesis*, ni de las prácticas sobre el cuerpo. En consecuencia, ni la filosofía ni las prácticas sobre el cuerpo tendrán por fin la espiritualidad. En este momento histórico, dice Foucault, se tiende a ligar el cuerpo humano a su utilidad y a su docilidad. Es interesante reparar en los términos con los que el filósofo describe el efecto de la disciplina sobre los cuerpos:

[La disciplina] disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una “aptitud”, una “capacidad” que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta. Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, digamos que la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada¹⁴⁹.

Disociar el poder del cuerpo, separar al cuerpo de lo que puede.

¹⁴⁷ “Pero este sometimiento no se obtiene por los únicos instrumentos ya sean de la violencia, ya de la ideología; puede muy bien ser directo, físico, emplear la fuerza contra la fuerza, obrar sobre elementos materiales, y a pesar de todo esto no ser violento; puede ser calculado, organizado, técnicamente reflexivo, puede ser sutil, sin hacer uso ni de las armas ni del terror, y sin embargo permanecer dentro del orden físico” (Foucault, M., *Vigilar y castigar*, p. 33; *Surveiller et punir*, p. 31).

¹⁴⁸ Más adelante se verá que, por su parte, el suplicio deja de ser eficiente para el castigo así como a su tiempo las instituciones de secuestro eventualmente dejarán también que desear en este sentido.

¹⁴⁹ “...En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una ‘aptitud’, una ‘capacidad’ que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta. Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, digamos que la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada.” (Foucault, M., *Vigilar y castigar*, p. 142; *Surveiller et punir*, p. 140).

Curiosamente, aquí también se concibe al cuerpo no como mero ‘objeto’ sino como conjunción de fuerzas:

Es decir que puede existir un “saber” del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo. (...) Se trata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas¹⁵⁰.

Estos son justamente los términos que Deleuze atribuye a Spinoza y a Nietzsche en sus críticas a la impotencia y al resentimiento, respectivamente, y que él mismo adopta para referirse al cuerpo.¹⁵¹ También Foucault, en esta descripción, considera la disciplina como la separación del cuerpo con respecto a su potencia. No solo eso, sino que resuelve la potencia en capacidad productiva. El conocimiento, el cuidado, la potencia del cuerpo pasan a manos ajenas al propio sujeto, quedan bajo la decisión de una “anatomía política” que mediante la división del espacio, la optimización del movimiento, la articulación con los objetos, la fijación del gesto, procura la eficacia del cuerpo y produce individualidades ‘a medida’¹⁵².

La disciplina y las sociedades disciplinarias son pues una forma no solo de control inscripto sobre los cuerpos sino también de producción de cuerpos y, correlativamente, de subjetividades. Foucault observa que

Si hiciéramos una historia de control social del cuerpo podríamos mostrar que incluso hasta el siglo XVIII el cuerpo de los individuos es fundamentalmente la superficie de inscripción de suplicios y penas; el cuerpo había sido hecho para ser atormentado y castigado. Ya en las instancias de control que surgen en el siglo XIX el cuerpo adquiere una significación totalmente diferente y deja de ser aquello que debe ser atormentado para convertirse en algo que ha de ser formado, reformado, corregido, en un cuerpo que debe adquirir aptitudes, recibir ciertas cualidades, calificarse como cuerpo capaz de trabajar¹⁵³.

¹⁵⁰ “Es decir que puede existir un ‘saber’ del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo. [...] Se trata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas”. (Foucault, M., *Vigilar y castigar*, p. 33; *Surveiller et punir*, p. 31).

¹⁵¹ Cf. Etchegaray, R., et alia, Informe final de la investigación A-155 *Una filosofía intempestiva: la novedad de la interpretación deleuziana de Spinoza y Nietzsche*, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, U.N.La.M.

¹⁵² Cf. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, pp. 139 ss (*Surveiller et punir*, pp. 137 ss). Así como la ciencia natural vuelve calculable a la naturaleza, Foucault refiere al carácter calculable de los individuos bajo la perspectiva disciplinaria. Es curioso que el volver calculables a los hombres es una de las críticas que atraviesa *La genealogía de la moral 2*, donde se dirige abiertamente contra la modernidad.

¹⁵³ “...Si hiciéramos una historia de control social del cuerpo podríamos mostrar que incluso hasta el siglo XVIII el cuerpo de los individuos es fundamentalmente la superficie de inscripción de suplicios y penas; el cuerpo había sido hecho para ser atormentado y castigado. Ya en las instancias de control que surgen en el siglo XIX el cuerpo adquiere una significación totalmente diferente y deja de ser aquello que debe ser atormentado para convertirse en algo que ha de ser formado, reformado, corregido, en un cuerpo que

Esto permite a su vez instalar al individuo no solo en el marco de una moral y una convivencia social sino principalmente en el marco de un modo de producción económico: el capitalismo.

Por su parte, la técnica en la cual la acción disciplinaria manifiesta más claramente este reordenamiento de la potencia en asociación con el saber y la acción sobre el sujeto, es el examen¹⁵⁴:

...el examen se halla en el centro de los procedimientos que constituyen el individuo como objeto y efecto de poder, como efecto y objeto de saber. Es el que, combinando vigilancia jerárquica y sanción normalizadora, garantiza las grandes funciones disciplinarias de distribución y de clasificación, de extracción máxima de las fuerzas y del tiempo, de acumulación genética continua, de composición óptima de las aptitudes. Por lo tanto, de fabricación de la individualidad celular, orgánica, genética y combinatoria. Con él se ritualizan esas disciplinas que se pueden caracterizar con una palabra diciendo que son una modalidad de poder para el que la diferencia individual es pertinente.¹⁵⁵

El examen, pues, es una práctica “altamente ritualizada”¹⁵⁶ que atraviesa de diversas maneras todas las instituciones disciplinarias y es herramienta de todas las ciencias humanas. Su productividad es clave tanto en la obtención del saber sobre el hombre (constituyendo así al individuo como objeto de conocimiento) como en el disciplinamiento del cuerpo (constituyendo así al individuo como efecto de poder). Vale subrayar también que uno de los rasgos del examen es que “hace posible el conocimiento a partir de las técnicas, los procedimientos y las prácticas (...), y no simplemente en el plano de la conciencia o las representaciones”¹⁵⁷. Una vez más, la representación y la conciencia de los sujetos son desplazadas a un plano de efecto y no de origen para el saber y el poder; una vez más, el cuerpo y lo que puede es el punto de partida, el lugar de procedencia del saber y la superficie del ejercicio del poder.

Así, el cuerpo es también la superficie en la que se inscribe una subjetividad igualmente separada de su potencia y ligada a su capacidad de producción, sujeta a un mecanismo de disciplina y de control, sapiente de sí misma solo a través de la ciencia y, principalmente, a través de la objetivación que la ciencia hace del cuerpo.

debe adquirir aptitudes, recibir ciertas cualidades, calificarse como cuerpo capaz de trabajar.” (Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, traducción castellana de E. Lynch, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 133).

¹⁵⁴ “La superposición de las relaciones de poder y de las relaciones de saber adquiere en el examen toda su notoriedad visible.” (Foucault, M., *Vigilar y castigar*, p. 189; *Surveiller et punir*, p. 187). Según Castro, una de las tres acciones que hace posible el examen es “la fijación, a la vez ritual y científica, de las diferencias individuales; hilvana a cada uno con su propia singularidad” (*Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011, p. 149).

¹⁵⁵ “El examen se halla en el centro de los procedimientos que constituyen el individuo como objeto y efecto de poder, como efecto y objeto de saber. Es el que, combinando vigilancia jerárquica y sanción normalizadora, garantiza las grandes funciones disciplinarias de distribución y de clasificación, de extracción máxima de las fuerzas y del tiempo, de acumulación genética continua, de composición óptima de las aptitudes. Por lo tanto, de fabricación de la individualidad celular, orgánica, genética y combinatoria. Con él se ritualizan esas disciplinas que se pueden caracterizar con una palabra diciendo que son una modalidad de poder para el que la diferencia individual es pertinente.” (Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, p. 197; *La vérité et les formes juridiques*, p. 194).

¹⁵⁶ Así la adjetiva Castro en la entrada “Examen”, *Diccionario Foucault*, p. 49.

¹⁵⁷ Castro, E., *Diccionario Foucault*, p. 49.

Pero este saber de sí, a diferencia de la espiritualidad que Foucault identifica en el saber de sí propio de la antigüedad clásica, no permite al sujeto un acceso a la verdad. El precio del conocimiento separado del cuidado de sí, el precio de la verdad contenida en la ciencia es la disociación del cuerpo, tal vez de manera más marcada aún que en las técnicas de la espiritualidad (en las que nos detendremos un poco más adelante). Es verdad que dichas técnicas exigen que el cuerpo sea sometido a cierta ejercitación para no obstaculizar el acceso a la verdad. Sin embargo, a diferencia de la espiritualidad el disciplinamiento del cuerpo no tiene como fin el cuidado del alma. ¿Cuál es el objeto de inquietud que define el cuidado de sí?, pregunta Foucault. Es el alma: dietética, higiene, cuidado por el entorno, actúan sobre el cuerpo pero siguiendo las reglas naturales del mismo y evitan que cuerpo y alma se aparten de ellas¹⁵⁸. Sin embargo, en esta perspectiva el cuerpo y su cuidado desempeñan un rol primordial en la relación consigo y en la relación del cuerpo con lo que éste puede. Observa Foucault que el trabajo sobre sí helenístico “no adopta [como en la perspectiva platónica] la apariencia de una liberación con respecto al cuerpo sino, más bien, del establecimiento de una relación completa, consumada, adecuada de sí consigo”¹⁵⁹. La disciplina rompe esta relación completa, adecua el cuerpo al sistema social productivo en detrimento de la relación consigo.

Con todo, la modernidad no se limita a la disciplina y a la anatomopolítica como forma de poder. Foucault reconoce, ya sobre el fin del siglo XVIII, las primeras marcas de la forma política que se manifestará plenamente en el siglo siguiente y que también se inscribirá sobre los cuerpos. Se trata del biopoder. También advierte que el poder, ese poder que se cruza con el saber y actúa de manera directa y rígida sobre los cuerpos en la disciplina, es menos directo y menos rígido de lo que parece en un primer momento.

3. Cuerpo y biopoder

Las primeras palabras de Foucault en su curso de 1978¹⁶⁰ definen al biopoder como “el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder...”¹⁶¹. No obstante, este nuevo sustento para los mecanismos de poder no excluye por completo a la disciplina, ni renuncia a los saberes que eran solidarios de ella. En efecto, cuando Foucault presenta el concepto de biopoder, señala sus dos direcciones:

La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. Desarrollo rápido durante la edad clásica de diversas disciplinas —escuelas, colegios, cuarteles, talleres; aparición también, en el campo de las prácticas políticas y las observaciones económicas, de los problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración; explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones. Se inicia así la era de un “bio-poder”. Las dos

¹⁵⁸ Foucault, M., *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi* (1984) en *Le Foucault Électronique* [CDR] Folio Views 2001, capítulo 4.

¹⁵⁹ Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, p. 209.

¹⁶⁰ Foucault, M., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE.

¹⁶¹ Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, p. 15.

direcciones en las cuales se desarrolla todavía aparecían netamente separadas en el siglo XVIII. En la vertiente de la disciplina figuraban instituciones como el ejército y la escuela; reflexiones sobre la táctica, el aprendizaje, la educación, el orden de las sociedades; van desde los análisis propiamente militares del mariscal de Saxe hasta los sueños políticos de Guibert o de Servan. En la vertiente de las regulaciones de población, figura la demografía, la estimación de la relación entre recursos y habitantes, los cuadros de las riquezas y su circulación, de las vidas y su probable duración: los trabajos de Quesnay, Moheau, Süßmilch¹⁶².

Para el conocedor de Foucault, es evidente que este desplazamiento es el que, desde el punto de vista de la soberanía, el filósofo describe como el desplazamiento del acento en el ‘hacer morir (y dejar vivir)’ al acento en el ‘hacer vivir (y dejar morir)’.

Por su parte, Edgardo Castro propone una noción de biopoder en un sentido amplio del término, el que coincide con la orientación del poder hacia la producción y la organización de la vida en general, y abarca tanto a las técnicas disciplinarias como a los dispositivos biopolíticos en términos más específicos -y es en ese sentido en el cual, en lo que sigue, se usará aquí la idea de biopoder. Esto no significa, desde luego, que ambas modalidades puedan confundirse. En el mismo curso que se acaba de citar, Foucault establece tres diferencias entre la disciplina y el control o la seguridad, que son las modalidades propias del biopoder. En primer lugar, observa que mientras que la disciplina es centrípeta, el control es centrífugo: “aísla, concentra, encierra, es proteccionista y en esencia centra su acción en el mercado o en su espacio y lo que lo rodea”. En segundo lugar, coherentemente con su carácter centrípeta, la disciplina “reglamenta todo. No deja escapar nada. No solo no deja hacer, sino que su principio reza que ni siquiera las cosas más pequeñas deben quedar libradas a sí mismas”, mientras que “el dispositivo de seguridad (...) deja hacer”, no intenta controlar los detalles sino que se apoya en ellos -no como un fin sino como instrumentos para una regulación de más amplio alcance. Por último, en sintonía con la legalidad, que se maneja a partir del establecimiento de lo prohibido, la disciplina se apoya también en el criterio de lo obligatorio y de lo prescriptivo. En cambio, el dispositivo de seguridad toma distancia de este tipo de demarcaciones, las observa e intenta “aprehenderlas en el nivel de su naturaleza o, mejor dicho, (...) en el plano de su realidad efectiva. Y el mecanismo de seguridad va a actuar a partir de esa realidad, al tratar de utilizarla como punto de apoyo y hacerla actuar, hacer actuar sus elementos en relación recíproca”¹⁶³.

¹⁶² “La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. Desarrollo rápido durante la edad clásica de diversas disciplinas — escuelas, colegios, cuarteles, talleres; aparición también, en el campo de las prácticas políticas y las observaciones económicas, de los problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración; explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones. Se inicia así la era de un ‘bio-poder’. Las dos direcciones en las cuales se desarrolla todavía aparecían netamente separadas en el siglo XVIII. En la vertiente de la disciplina figuraban instituciones como el ejército y la escuela; reflexiones sobre la táctica, el aprendizaje, la educación, el orden de las sociedades; van desde los análisis propiamente militares del mariscal de Saxe hasta los sueños políticos de Guibert o de Servan. En la vertiente de las regulaciones de población, figura la demografía, la estimación de la relación entre recursos y habitantes, los cuadros de las riquezas y su circulación, de las vidas y su probable duración: los trabajos de Quesnay, Moheau, Süßmilch.” (Foucault, M., *La historia de la sexualidad I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1977, p. 169; *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir* (1976) en *Le Foucault Électronique* [CDR] Folio Views 2001, p. 183-184).

¹⁶³ Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, pp. 67-69.

En lo que sigue, no se desarrollarán estos conceptos más que como marco en el cual la inscripción del poder sobre el cuerpo ha sido transformada. Si para la disciplina el cuerpo era una superficie de inscripción de la individualidad, el biopoder (que, como se dijo, en su sentido amplio no excluye a la disciplina), no elimina la individualización; pero tampoco se concentra en ella. En cambio, toma al cuerpo como lugar de procesos no ‘personalizados’. Actualmente, es ampliamente estudiado y debatido el carácter productor de la vida que adopta el biopoder -así como su ejercicio de la soberanía en términos del poder de decisión sobre la muerte de los individuos. Sin embargo, no es esto lo que aquí nos interesa subrayar. Lo que nos interesa es mostrar cómo, a pesar de que el interés de estos procesos de producción de vida (o de provocación de la muerte) no se centra en el individuo, el cuerpo sigue siendo el punto de inscripción del biopoder.

Más arriba se señaló cómo la sociedad disciplinaria, apoyada en las prácticas y las técnicas de las instituciones disciplinarias, instala al individuo en un sistema económico a partir de la inscripción sobre el cuerpo de prácticas de higiene, control del tiempo, control de la sexualidad. No obstante, según Castro, es el alcance más amplio del biopoder el que logra acabadamente enmarcar al individuo en el sistema capitalista de producción¹⁶⁴. Podría hacerse una analogía entre la liberación sexual y la forma en la cual el biopoder se hace cargo de los cuerpos más allá de la disciplina. Si bien Foucault aclara que no se trata de formas del ejercicio del poder sucesivas en el tiempo, concede que hay formas predominantes en cada época¹⁶⁵. Por ese motivo, sin intención de hacer una cronología de formas sucesivas de control de los cuerpos, puede decirse que a la forma más bien represiva de la disciplina, centrada en la individualización de los sujetos y la captura de los cuerpos en las instituciones de secuestro, el cuerpo responde intentando escapar a la sumisión que el secuestro y la disciplina implican en toda su magnitud, así como intenta rebelarse contra la represión de la sexualidad.

Sin embargo, el ablandamiento de las formas disciplinarias también coincide con, por un lado, el excesivo costo económico de las mismas (como lo muestra Foucault en la quinta de las conferencias de *La verdad y las formas jurídicas* a propósito de las fábricas-prisión o las fábricas-pensionado o las fábricas-convento de inicios del siglo XIX). Si bien podría constituir una hermosa página de la historia de las conquistas de los trabajadores la abolición de este tipo de instituciones (una verdadera utopía patronal, como la denomina el propio Foucault), su desaparición responde más bien a que

...muy pronto se vio que no eran viables ni gobernables. Se descubrió que desde el punto de vista económico representaban una carga muy pesada y que la estructura rígida de estas fábricas-prisiones conducía inexorablemente a la ruina de las empresas. Por último, desaparecieron. En efecto, al desencadenarse la crisis de la producción que obligó a desprenderse de una determinada cantidad de obreros, reacondicionar los sistemas productivos y adaptar el trabajo al ritmo cada vez más acelerado de la producción, estas enormes casas, con un número fijo de obreros y

¹⁶⁴ Castro, E., *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI, 2011, p. 56.

¹⁶⁵ Dice Foucault: "...no tenemos de ninguna manera una serie en la cual los elementos se suceden unos a otros y los que aparecen provocan la desaparición de los precedentes. No hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad. No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismos jurídico legales"; en cambio, en el periodo de predominio de lo legal ya existen técnicas disciplinarias y de control, y así en cada momento (Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, pp. 20ss).

una infraestructura montada de modo definitivo se tornaron absolutamente inútiles¹⁶⁶.

Así como la represión de la sexualidad no es rentable para el capitalismo y, en consecuencia, la represión es cambiada por la estimulación de la mostración y el disfrute de los cuerpos, el secuestro de los cuerpos tampoco lo es en términos de costos de producción y posibilidad de consumo. Los cuerpos son rebeldes al encierro. Por su parte, el ejercicio del poder se flexibiliza y abandona el interés por los cuerpos individuales. Es numéricamente imposible que el poder produzca la vida en términos individuales, la vida de cada uno de nosotros; en cambio, la vida que sí puede asegurar un Estado es la del cuerpo social. En consecuencia, en su producción de la vida el poder no busca la ortopedia de cada cuerpo sino la regulación global de lo que se da en llamar la población. El cuerpo se funde con los demás en la población y asume, así, una forma distinta como superficie de inscripción de las prácticas de poder.

Es importante tener en cuenta que esta forma de poder no reemplaza a la disciplina dado que ella también es productiva. No obstante, en principio, el objetivo del biopoder deja de ser el individuo y pasa a ser ‘la población’, con un aparente olvido del individuo. En este respecto, Foucault observa que en las prácticas biopolíticas no se lleva a cabo una división excluyente entre la población y los individuos sino que la cesura es interior, un

corte entre el nivel pertinente de la población y el nivel no pertinente, o bien el nivel simplemente instrumental [que es el de los individuos]. La población es pertinente como objetivo y los individuos, las series de individuos, los grupos de individuos, la multiplicidad de individuos, por su parte, no van a serlo como objetivo. Lo serán sencillamente como instrumento, relevo o condición para obtener algo en el plano de la población¹⁶⁷.

De esta manera, el énfasis en la producción de ‘vida’ y las discusiones sobre las concepciones biológico-políticas que subyacen al racismo por ejemplo en el contexto del biopoder, parecen borrar al cuerpo en su individualidad y su materialidad de la escena. Los conceptos de demografía, de políticas sanitarias, etc., parecen omitir al cuerpo individual, parecen alejarse de él del mismo modo que la prisión como forma de castigo se aleja de los cuerpos cuando deja atrás el suplicio. No obstante, así como la prisión no deja de actuar sobre los cuerpos principalmente, tampoco el biopoder deja de atravesar los cuerpos en toda su materialidad.

En el espacio de juego así adquirido, los procedimientos de poder y saber, organizándolo y ampliándolo, toman en cuenta los procesos de la vida y emprenden la tarea de controlarlos y modificarlos. El hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo

¹⁶⁶ “...muy pronto se vio que no eran viables ni gobernables. Se descubrió que desde el punto de vista económico representaban una carga muy pesada y que la estructura rígida de estas fábricas-prisiones conducía inexorablemente a la ruina de las empresas. Por último, desaparecieron. En efecto, al desencadenarse la crisis de la producción que obligó a desprenderse de una determinada cantidad de obreros, reacondicionar los sistemas productivos y adaptar el trabajo al ritmo cada vez más acelerado de la producción, estas enormes casas, con un número fijo de obreros y una infraestructura montada de modo definitivo se tornaron absolutamente inútiles.” (Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, p. 125; *La verité et les formes juridiques*, p. 162).

¹⁶⁷ Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, p. 63.

viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva, fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima¹⁶⁸.

El hombre occidental, como dice Foucault, aprende en qué consiste tener un cuerpo. No solo eso, sino que toma consciencia de las condiciones de conservación de su cuerpo y sabe que éstas dependen de las relaciones de poder establecidas en términos de políticas de Estado. De esta manera, se opera una curiosa inversión en las relaciones entre las instituciones y los individuos. Al referirse al nacimiento de la disciplina en el siglo XVII, Foucault afirma que:

...el trabajo no es en absoluto la esencia concreta del hombre o la existencia del hombre en su forma concreta. Para que los hombres sean efectivamente colocados en el trabajo y ligados a él es necesaria una operación o una serie de operaciones complejas por las que los hombres se encuentran realmente, no de una manera analítica sino sintética, vinculados al aparato de producción para el que trabajan¹⁶⁹.

Esto es, el hombre como trabajador, la representación del hombre como trabajador es una consecuencia del esfuerzo de la disciplina por producir cuerpos trabajadores. Tal producción implicaba secuestrar los cuerpos en las instituciones adecuadas para volverlos dóciles, como se dijo más arriba. El biopoder entendido como la producción de la vida, en cambio, no toma los cuerpos uno por uno para actuar sobre ellos sino que produce que en su representación los sujetos quieran insertarse en sus dispositivos -del mismo modo que la representación marxista del hombre que Foucault critica en la cita inserta al hombre en el aparato productivo.

Expliquemos un poco esta tesis. La amenaza de muerte del poder del Estado que en principio consistía en el peligro de ser ejecutado por los organismos judiciales del mismo si el individuo transgredía la ley, sigue pendiendo sobre los individuos pero de una manera menos extraordinaria que la del racismo. La amenaza de muerte consiste simplemente en la amenaza de quedar excluido de los dispositivos de producción de vida de las sociedades: las obras sociales, los seguros por desempleo, las jubilaciones, etc.. Índice de esto es la reformulación de los derechos por los cuales se lucha:

La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El “derecho” a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el “derecho”, más allá de todas las opresiones o “alienaciones”, a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este “derecho” tan incomprensible para el sistema jurídico

¹⁶⁸ “En el espacio de juego así adquirido, los procedimientos de poder y saber, organizándolo y ampliándolo, toman en cuenta los procesos de la vida y emprenden la tarea de controlarlos y modificarlos. El hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva, fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima.” (Foucault, M., *La historia de la sexualidad I*, p. 172; *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, p. 187).

¹⁶⁹ “...el trabajo no es en absoluto la esencia concreta del hombre o la existencia del hombre en su forma concreta. Para que los hombres sean efectivamente colocados en el trabajo y ligados a él es necesaria una operación o una serie de operaciones complejas por las que los hombres se encuentran realmente, no de una manera analítica sino sintética, vinculados al aparato de producción para el que trabajan.” (Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, p. 138; *La vérité et les formes juridiques*, pp. 621-622).

clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía¹⁷⁰.

En las primeras líneas del capítulo introductorio a su ensayo *Sobre la libertad* John Stuart Mill define su objeto de estudio como “la libertad social o civil, es decir, la naturaleza y los límites del poder que puede ser ejercido legítimamente por la sociedad sobre el individuo”¹⁷¹. La dominación contra la que se alerta allí es la de ‘la tiranía de la mayoría’, cuyos efectos nocivos son mucho mayores que la opresión legal, “llegando hasta encadenar el alma”. La tiranía de la mayoría no es de orden legal sino moral y si bien sus sanciones son menos fuertes que las penales, es más difícil de evadir. “No basta, pues, con una simple protección contra la tiranía del magistrado. Se requiere, además, protección contra *la tiranía de las opiniones y pasiones dominantes*; contra la tendencia de la sociedad a imponer como reglas de conducta sus ideas y costumbres a los que difieren de ellas [...]; contra su tendencia a obstruir el desarrollo e impedir, en lo posible, la formación de individualidades diferentes, y a modelar, en fin, los caracteres con el troquel del suyo propio”¹⁷². Se trata de un problema *práctico*: cuál es el límite para la acción legítima de la opinión colectiva (sin la cual no existe cohesión social) sobre la independencia individual. En este punto, el problema planteado por J. S. Mill se continúa y profundiza con el planteo de Foucault.

Más arriba se sugirió que los cuerpos se rebelan ante la extrema individualización que produce la disciplina, haciendo una analogía con la represión sexual. Pues bien, en una sociedad en la cual el poder no se interesa por la conservación de nuestro cuerpo individual ni siquiera para secuestrarlo y corregirlo, la rebelión parece jugar en contra; antes que intentar independizarnos de los sistemas de biopoder, los individuos reclamaremos la eficiencia de los mismos y haremos lo posible para que nuestro propio cuerpo quede incluido en las tecnologías productoras de la vida. Así, ofreceremos nuestro cuerpo como superficie de inscripción de toda planificación biopolítica, de todo saber biológico y médico, de toda normalización¹⁷³, con el fin de asegurar nuestra supervivencia individual. Retomando una vez más la analogía con la sexualidad, cuando el poder no reprime, los individuos hacen lo posible por mantener la visibilidad que otrora le otorgaba la vigilancia al buscar que sus cuerpos respondan a los cánones de la moda, la publicidad, etc. La representación de la subjetividad que así se consolida, reclama el efecto sobre los cuerpos de las tecnologías biopolíticas. “Ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra ‘liberación’”¹⁷⁴, comenta Foucault con respecto a la liberación sexual. Del mismo modo, la ironía de la rebelión en general de los cuerpos, la sustracción al umbral de desinterés del biopoder, aparece irónicamente como nuestra salvación cuando más probablemente sea nuestra condena a muerte. E, inversamente, la salvación en la inclusión de los cuerpos en el interés del biopoder, es la normalización.

La genealogía en su perspectiva política, entonces, reviste la forma del análisis del biopoder, en su inclusión tanto de la disciplina como de la biopolítica. Las

¹⁷⁰ Foucault, M., *La historia de la sexualidad I*, pp. 175-176; *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, p. 191.

¹⁷¹ Mill, J. S., *Sobre la libertad*, traducción de Josefa Sainz Pulido, Madrid, Hyspamérica, 1980, p. 23.

¹⁷² Mill, J. S.: 1980, p. 26.

¹⁷³ “Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida” (Foucault, M., *La historia de la sexualidad I*, p. 176; *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, p. 190).

¹⁷⁴ Foucault, M., *La historia de la sexualidad I*, p. 194; *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, p. 210.

instituciones disciplinarias aún se centran en los cuerpos individuales pero en un horizonte en el cual el acceso a dichas instituciones depende de biopolíticas específicas y de estadísticas poblacionales determinadas. El cuerpo, no obstante, sigue siendo el centro de estas estrategias de saber y de poder: es a través de la inclusión de los cuerpos que se decide, en primer lugar, el acceso a la constitución una subjetividad socialmente reconocida o la exclusión al más feroz anonimato: el de la muerte; y, en segundo lugar, la constitución de una subjetividad aparentemente más flexible pero siempre controlada.

4. El *sí mismo* y el cuerpo

Al inicio del apartado 2 se recordó que Foucault considera el momento cartesiano como la separación de dos imperativos que para la antigüedad constituían uno solo: el *gnothi seautón* y la *epimelía heautou*. En sus últimos cursos en el Collège de France, el tema privilegiado es un recorrido por el entramado del cuidado de sí en la época clásica. Sin embargo, en la primera clase del último curso dictado por él (1984)¹⁷⁵, comenta la necesidad de volver sobre “ciertas cuestiones como las que he tratado antaño [y] a las cuales querría volver ahora, es decir, el análisis conjunto de prácticas e instituciones en la sociedad moderna”¹⁷⁶. Foucault pensaba retomar estos temas en la segunda parte del curso, que fue interrumpido por su muerte en el mes de junio. Hubiera sido en verdad interesante verlo retomar el problema de las instituciones contemporáneas una vez culminado el recorrido por el cuidado de sí que termina en la *parrhesía* como tema casi exclusivo de sus últimas clases. Dicho en otras palabras, hubiera sido interesante ver cómo sería retomado el tema de las instituciones con el cuidado de sí y la constitución de la subjetividad que ello implica como marco conceptual de referencia -haciendo propias otras palabras de Foucault, podemos suponer que eso hubiera hecho posible estudiar de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual¹⁷⁷. No obstante, no nos detendremos ahora a especular sobre lo que Foucault no ha escrito. En cambio, nos ocuparemos de la forma en que el cuerpo es inscripción de las prácticas del cuidado de sí.

Las prácticas de sí son uno más de los saberes sobre sí que occidente desarrolla en su historia y que describe en conjunto como sigue:

Mi objetivo, desde hace más de veinticinco años, ha sido el de trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología. El punto principal no consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como «juegos de verdad» específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos. A modo de contextualización, debemos comprender que existen cuatro tipos principales de estas «tecnologías», y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y

¹⁷⁵ Foucault, M., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Buenos Aires, FCE, 2010.

¹⁷⁶ Foucault, M., *El coraje de la verdad*, p. 18.

¹⁷⁷ Cf. Foucault, M., “Poder-cuerpo”, p. 106.

consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad¹⁷⁸.

Estos diversos ejes de interés no son, desde luego, compartimentos estancos. Por el contrario, a cada forma de manipulación de objetos corresponde una forma de objetivación de los sujetos y una forma de relacionarse consigo.

Hasta aquí, en este capítulo se ha visto que la forma en que la modernidad establece la relación de los individuos consigo es indiscernible de la forma en que lo hace objeto de conocimiento, de técnicas disciplinarias y de técnicas de control. El recorrido que llegó a hacer Foucault en la historia de estas últimas prácticas se concentró en la concepción greco-romana clásica del cuidado de sí y la espiritualidad cristiana de los siglos IV y V. Sin embargo, Foucault subraya que las prácticas de este tipo son también de gran relevancia en los tiempos contemporáneos:

Estas prácticas de sí han tenido en las civilizaciones griega y romana una importancia, y sobre todo una autonomía, mucho más grande que después, cuando han sido investidas, hasta cierto punto, por instituciones religiosas, pedagógicas o de tipo médico y psiquiátrico¹⁷⁹.

El interés que estos estudios tendrán en esta investigación, radica en la revalorización del cuidado de sí como una relación más bien 'privada' del sujeto con su cuerpo. Desde ya, no cederemos a la tentación ingenua de suponer que, en tanto que práctica privada pueda quedar al margen de las tecnologías y de las relaciones de poder. Por el contrario, la perspectiva foucaultiana que se manifiesta en el desarrollo de la historia de la sexualidad muestra que el aspecto de la vida humana aparentemente más íntimo es objeto privilegiado de disciplina y de control. Por otra parte, como muestra el mismo interés que manifiesta Foucault por el pensamiento cínico, la relación ética del sujeto

¹⁷⁸ “Mi objetivo, desde hace más de veinticinco años, ha sido el de trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología. El punto principal no consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como «juegos de verdad» específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos. A modo de contextualización, debemos comprender que existen cuatro tipos principales de estas «tecnologías», y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.” (Foucault, M., *Tecnologías del yo*, traducción al castellano de Mercedes Allendesalazar, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 47-48; “Les techniques de soi” en *Dits et Écrits IV (1980-1988)*, *Le Foucault Électronique* [CDR] Folio Views 2001, pp. 784-785).

¹⁷⁹ Nuestra traducción. “Ces pratiques de soi ont eu dans les civilisations grecque et romaine une importance et surtout une autonomie beaucoup plus grande que par la suite, lorsqu'elles ont été investies, jusqu'à un certain point, par des institutions religieuses, pédagogiques ou de type médical et psychiatrique” (Foucault, M., “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” (1984) en *Dits et Écrits IV*, *Le Foucault Électronique* [CDR] Folio Views 2001, p. 709).

consigo no puede ser tomada en términos absolutos porque pierde interés y valor si se la abstrae de la vida social y política de los hombres.

Asimismo, se sabe que el pensador francés siempre ha sido sumamente cauto cuando se trata de describir o de identificar prácticas como ‘liberadoras’. En este sentido va su respuesta cuando, en entrevista con Becker, Fernet-Betancourt y Gomez-Müller, le preguntan si las prácticas de sí pueden ser consideradas una suerte de prácticas emancipadoras¹⁸⁰. A pesar de lo cual, Foucault considera que el carácter ético de las prácticas de sí les aporta un rasgo de libertad: “¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?”¹⁸¹. Así, tanto la concepción foucaultiana del sujeto, como la desconfianza con respecto a que sea posible que las prácticas -aun las supuestas prácticas de liberación- sean independientes de las relaciones de poder, impide que las prácticas de sí puedan ser calificadas sin más como momentos de un proceso de emancipación. Es en este sentido que tampoco es lícito ver en el cuidado de sí la clave para la resolución de los ‘errores’ modernos al alejarse de la *epiméleia* y para la restauración de una libertad individual supuestamente perdida¹⁸².

Con todo, sabemos también que las relaciones de poder exigen la acción de un contrapoder. En la relación del individuo consigo y, más aún, en la sinceridad de la relación del individuo consigo radica un valor ético que incluye también un aspecto político y ‘emancipador’ que Foucault analiza como una “diferencia ética” en los ciudadanos de una democracia. Esta diferencia ética no consiste en la concepción común del ciudadano virtuoso sino en la característica propia de quien asume la tarea ética de la construcción de *sí mismo*, de la elaboración de la propia subjetividad y, sin pretender que esto se dé al margen de toda relación de poder, asume esta misma tarea en su relación con los otros y en su cuidado de los otros (en su gobierno de sí y en el gobierno de los otros), en la sociedad en la que vive. En efecto, “el cuidado de sí ha sido, en el mundo greco-romano, el modo en el cual la libertad individual –o la libertad cívica, hasta cierto punto- se reflejó como ética”¹⁸³. Estas prácticas, por lo demás, si

¹⁸⁰ “Je serai là-dessus un peu plus prudent. J'ai toujours été un peu méfiant à l'égard du thème général de la libération, dans la mesure où, si l'on ne le traite pas avec un certain nombre de précautions et à l'intérieur de certaines limites, il risque de renvoyer à l'idée qu'il existe une nature ou un fond humain qui s'est trouvé, à la suite d'un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression. Dans cette hypothèse, il suffirait de faire sauter ces verrous répressifs pour que l'homme se réconcilie avec lui-même, retrouve sa nature ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport plein et positif à lui-même. Je crois que c'est là un thème qui ne peut pas être admis comme cela, sans examen. Je ne veux pas dire que la libération ou telle ou telle forme de libération n'existent pas: quand un peuple colonisé cherche à se libérer de son colonisateur, c'est bien une pratique de libération, au sens strict. Mais on sait bien, dans ce cas d'ailleurs précis, que cette pratique de libération ne suffit pas à définir les pratiques de liberté qui seront ensuite nécessaires pour que ce peuple, cette société et ces individus puissent se définir des formes recevables et acceptables de leur existence ou de la société politique. C'est pourquoi j'insiste plutôt sur les pratiques de liberté que sur les processus de libération, qui, encore une fois, ont leur place, mais ne me paraissent pas pouvoir, à eux seuls, définir toutes les formes pratiques de liberté. Il s'agit là du problème que j'ai rencontré très précisément à propos de la sexualité: est-ce que cela a un sens de dire ‘libérons notre sexualité’? Est-ce que le problème n'est pas plutôt d'essayer de définir les pratiques de liberté par lesquelles on pourrait définir ce qu'est le plaisir sexuel, les rapports érotiques, amoureux, passionnels avec les autres? Ce problème éthique de la définition des pratiques de liberté est, me semble-t-il, beaucoup plus important que l'affirmation, un peu répétitive, qu'il faut libérer la sexualité ou le désir” (Foucault, M., “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, pp. 709-710).

¹⁸¹ “qu'est-ce que l'éthique, sinon la pratique de la liberté, la pratique réfléchie de la liberté?” (Foucault, M., “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, p. 711).

¹⁸² Cf. Foucault, M., “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, p. 723.

¹⁸³ “Le souci de soi a été, dans le monde gréco-romain, le mode dans lequel la liberté individuelle -ou la liberté civique, jusqu'à un certain point -s'est réfléchie comme éthique” (Foucault, M., “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, p. 712).

bien Foucault no llega a identificar un proceso de liberación, sí admite que pueden ser consideradas en la perspectiva clásica “una conversión [del poder]. Es en efecto una manera de controlar y limitar”¹⁸⁴, desde el punto de vista en que el poder sobre sí mismo que se ejerce en estas prácticas impide el dominio sobre los otros.

Ahora bien, ¿cómo se inscribe este cuidado en el cuerpo?, ¿de qué manera el cuerpo es la superficie de inscripción de una diferencia ética posible? Partamos de un dato que ya se ha mencionado más arriba: que el cuidado de sí tiene por objeto el alma, no el cuerpo. No obstante, el cuerpo no puede dejar de ser protagonista en esta acción sobre el alma: ya sea porque es necesario evitar que constituya un obstáculo para el acceso del alma a la verdad, ya sea porque es una vía para dicho acceso, el cuidado de sí es, ante todo, cuidado del cuerpo. Pero no es cuidado del cuerpo por el cuerpo mismo. Dice Foucault que “El cuidado de sí es el cuidado de la actividad”¹⁸⁵. En el contexto clásico, esto significa cuidado del alma no como substancia, sino como actividad. Pero la actividad del alma es inseparable del ejercicio sobre el cuerpo. El cuerpo no es importante pero su presencia es innegable y, en consecuencia, la actitud hacia él resulta finalmente ambigua: no es lo que hay que cuidar como objetivo pero la relación con él es determinante para alcanzar el fin propuesto¹⁸⁶.

No reproduciremos aquí todas las técnicas que Epicuro, Epicteto o Séneca recomendaban como prácticas para favorecer el ejercicio del alma. Pero sí resaltaremos un aspecto que Foucault destaca en ellas: el hecho de que no se trata de la renuncia de sí -un rasgo que adoptará mediante la tradición cristiana- sino una suerte de conexión con el *sí mismo* no solo mediante la meditación y la reflexión sino mediante el movimiento del cuerpo:

En la tradición filosófica inaugurada por el estoicismo, *askesis* no significa renuncia, sino consideración progresiva del yo, o dominio sobre sí mismo, obtenido no a través de la renuncia a la realidad sino a través de la adquisición y de la asimilación de la verdad. Tiene su meta final no en la preparación para otra realidad sino en el acceso a la realidad de este mundo. La palabra griega que lo define es *paraskeuazo* («estar preparado»). Es un conjunto de prácticas mediante las cuales uno puede adquirir, asimilar y transformar la verdad en un principio permanente de acción. *Aletheia* se convierte en *ethos*. Es un proceso hacia un grado mayor de subjetividad¹⁸⁷.

Esta conexión, como se dijo más arriba, es una conexión con la verdad que permite una transformación de sí -tal es lo propio de la espiritualidad. El carácter médico que adoptan estas prácticas se aplica tanto al cuerpo como al alma: las recomendaciones

¹⁸⁴ “Une conversion [du pouvoir]. C'est en effet une manière de le contrôler et limiter” (Foucault, M., “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, p. 715).

¹⁸⁵ “...le souci de soi est souci de l'activité” (Foucault, M., “Les techniques de soi”, p. 790; p. 59).

¹⁸⁶ Cf. Foucault, M., “Les techniques de soi”, p. 794.

¹⁸⁷ “En la tradición filosófica dominada por el estoicismo, *askesis* no significa renuncia, sino consideración progresiva, del yo, o dominio sobre sí mismo, obtenido no a través de la renuncia a la realidad sino a través de la adquisición y de la asimilación de la verdad. Tiene su meta final no en la preparación para otra realidad sino en el acceso a la realidad de este mundo. La palabra griega que lo define es *paraskeuazo* («estar preparado»). Es un conjunto de prácticas mediante las cuales uno puede adquirir, asimilar y transformar la verdad en un principio permanente de acción. *Aletheia* se convierte en *ethos*. Es un proceso hacia un grado mayor de subjetividad.” (Foucault, M., “Les techniques de soi”, p. 800; traducción al castellano pp. 73-74).

higiénicas, dietéticas, etc. que los maestros espirituales hacen a sus protegidos hablan por sí mismas en este sentido.

Actividad y transformación de sí son dos ideas fundamentales para pensar de qué manera el cuerpo puede ser superficie de inscripción de las prácticas de sí más allá del período clásico (pagano y cristiano) que estudia Foucault, y que pueden ubicarnos también en lo que Gros considera la pregunta fundamental para el pensador francés en esta última etapa de sus investigaciones, a saber, “¿qué modos de subjetivación vienen a articularse, para resistirse a ellas o habitarlas, con las formas de gobierno de los hombres?”¹⁸⁸. Sobre todo, si pensamos en la posibilidad de resistirse a las formas de gobierno de los hombres cuando éstas, ya sean más rígidas como la disciplina o más flexibles como en las sociedades de control, amenazan con ocupar un máximo margen de acción que se sustrae así al margen de acción de los individuos.

No existe, sin embargo, una ‘receta’ de cuáles sean las prácticas adecuadas para que el cuidado de sí asegure al individuo una libertad privada que le permita constituir su subjetividad enfrentando las relaciones de poder -menos aún si se quiere pensar esta constitución ‘por fuera’ de dichas relaciones. Por un lado, porque son prácticas históricas: es una configuración general de prácticas y de saberes, una forma particular de relacionarse la verdad con el poder y con las prácticas, la que se asocia con un estilo de prácticas de sí. De hecho, Foucault analiza tres ‘modelos’ que denomina platónico, helenístico y cristiano. Pero queda por establecer cuál sería tal vez el modelo moderno o, mejor, el modelo contemporáneo del cuidado de sí. Con respecto a la modernidad, Foucault considera que la ética de sí no es abandonada, pero resulta fragmentaria:

...el tema del retorno a sí fue sin duda, a partir del siglo XVI, un tema recurrente en la cultura ‘moderna’. Pero me parece que tampoco podemos dejar de sorprendernos por el hecho de que ese tema del retorno a sí haya sido, en el fondo, reconstituido -pero por fragmentos, a migajas- en una serie de intentos sucesivos que nunca se organizaron de un modo tan global y continuo como en la antigüedad helenística y romana¹⁸⁹.

Como ejemplo de esta preocupación menciona a Montaigne. Asimismo, con respecto al siglo XIX, considera que allí

puede releerse toda una zona (...) como la tentativa difícil, una serie de tentativas difíciles para reconstituir una ética y una estética del yo. Ya tomemos, por ejemplo, a Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, el dandismo, Baudelaire, la anarquía, el pensamiento anarquista, etc., tenemos toda una serie de intentos muy diferentes unos de otros, claro, pero que, creo, se polarizan más o menos en torno de la cuestión: ¿es posible constituir, reconstituir una estética y una ética del yo? ¿A qué precio, en qué condiciones? ¿O la ética y la estética del yo no deben, en definitiva, invertirse para transformarse en el rechazo sistemático del yo (como en Schopenhauer)?¹⁹⁰

¹⁸⁸ Gros, “Situación del curso” en Foucault, M., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires, FCE, 2010, p. 359.

¹⁸⁹ Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, p. 245.

¹⁹⁰ Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, p. 246.

Por último, cuando analiza las formas contemporáneas del cuidado de sí, Foucault las encuentra vacías a pesar de la aparente insistencia en la reconstrucción de una ética del yo:

...en ese movimiento que nos hace a la vez referirnos sin cesar a esta ética del yo, sin darle jamás ningún contenido, me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo¹⁹¹.

Pero, ¿cuáles serían, qué nombre puede darse a estos intentos actuales de dar contenido a una ética del yo?

Posiblemente, los movimientos ecologistas, los movimientos naturistas de toda clase, las prácticas del yoga, algunas formas asociadas al budismo que occidente ha estado 'importando' en las últimas décadas, puedan ser algunas de estas prácticas que intentan rescatar la espiritualidad abandonada en el momento cartesiano. Por un lado, su aparente situación 'marginal' con respecto a las prácticas y los saberes tradicionalmente reconocidos en occidente alimentan la ilusión de que están en consecuencia al margen de las relaciones de poder dominantes. Por otro lado, al igual que los modelos estudiados por Foucault, proponen un acceso a la verdad que exige un ejercicio sobre sí mismo y, en consecuencia, resulta ser por su parte transformador. El nivel de interioridad que exigen y procuran, asimismo, permite establecer una relación consigo que es, al mismo tiempo, conexión con los demás y con el todo. Por último, todas incluyen una dietética y una ejercitación, un trabajo sobre el cuerpo que es condición necesaria para alcanzar el gobierno de sí en sentido más amplio.

No queremos, con esto, sugerir que hayamos dado así con la clave contemporánea del cuidado de sí ni, mucho menos, que estas prácticas sean efectivamente las prácticas liberadoras por las cuales es inevitable preguntarse cada vez que se abordan estos textos y estas problemáticas foucaultianas. Con solo prestar atención a las referencias al 'verdadero yo' que hay que desentrañar o a la ingenuidad política de algunas de ellas, sobra para abandonar sin dudar esta ilusión. No obstante, encontramos en ellas algo que sí es valioso para la tarea que tenemos entre manos, a saber, que el cuidado de sí también se inscribe en los cuerpos; en consecuencia, la ética del yo también se inscribe en ellos. Si, como señala Foucault, el poder puede ser definido como la acción sobre las acciones del/os otro/s, entonces la acción sobre las propias acciones, ejercida por los individuos sobre sí mismos, si bien no se sustraen por completo a las acciones sobre él, implican una afirmación de sí que podría tener el signo de la apropiación y la dirección de las propias fuerzas. Dicho en otros términos, si el cuerpo puede ser definido como una conjunción de fuerzas, la dirección de estas fuerzas por sí misma (siempre en un marco más amplio de relaciones de fuerzas), *puede implicar una reinvencción del sentido de las mismas* que, de alguna manera, podemos considerar, definen a su vez un marco de libertad. Sin certezas, sin recetas, pero afirmativamente.

¹⁹¹ Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, p. 246.

5. La genealogía como método

En primer lugar, queremos hacer una reflexión sobre la genealogía. En el pensamiento foucaultiano, no se presenta como una solución al problema de definir una metodología adecuada para que las ciencias sociales alcancen el estatus de ‘ciencias’, ni para evaluar la objetividad o la fiabilidad de los conocimientos obtenidos mediante un método u otro. Ni siquiera en tanto que historia de la verdad se reduce a una preocupación epistemológica. La genealogía se aparta de esa perspectiva y adopta un carácter político o ético-político: su objetivo es mostrar cómo fue posible que los saberes del hombre llegasen a desarrollar la pretensión de ser científicos, pretensión cuyas consecuencias son íntimas al poder. Es en este sentido que la genealogía se presenta como ‘anticiencia’, pero no porque consista en un rechazo de todo conocimiento reconocido como tal. Es verdad que, como anticiencia, se subleva y subleva con ella a los saberes sometidos “contra los efectos de poder centralizantes que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra”¹⁹². Pero esto no implica que restituya en aquéllos un valor de ‘conocimiento verdadero’, ni que el descubrimiento de tales efectos derribe a la ciencia como estrategia de saber/poder. Nada de esto tendría sentido teniendo en cuenta los propios supuestos de la genealogía.

La caracterización de la genealogía como anticiencia, más bien, pone en evidencia la relación intrínseca entre saber y poder contenida en los discursos verdaderos. En tanto que anticiencia, la genealogía es, ella misma, un dispositivo particular que se aplica a otros dispositivos particulares para hacer su historia, una historia que no pretende descubrir el hilo secreto de la verdad sino desenterrar las raíces enmarañadas de las procedencias, las circunstancias históricas específicas, las estrategias y cruces de fuerzas que son condición de que germine una configuración también específica de saber/poder (y no otra) en un determinado momento (y no otro). En síntesis, la genealogía pone de manifiesto la contingencia histórica y política de los dispositivos y de la verdad. De ahí que sea no solo un recurso metodológico sino una posición filosófica, ética y política.

Esta posición política, por su parte, no consiste en la adhesión a formas políticas o partidarias tradicionales sino a la invención de formas de acción que sean, de alguna manera, una autoinvención:

...también están por inventar las estrategias que permitirán a la vez modificar estas relaciones de fuerza y coordinarlas de forma tal que esta modificación sea posible y se inscriba en la realidad. Es decir, el problema no es exactamente definir una ‘postura’ política (lo que nos reenvía a una elección dentro de una clasificación ya hecha), sino imaginar y hacer que existan nuevos esquemas de politización. Si ‘politizar’ significa conducir a posturas, a organizaciones ya hechas, todas estas relaciones de fuerza y estos mecanismos de poder que el análisis muestra, entonces no merece la pena. A las grandes técnicas de poder (que corresponden a economías multinacionales o a Estados burocráticos), debe oponerse una politización que tendrá formas nuevas¹⁹³.

¹⁹² Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, p. 22.

¹⁹³ Foucault, M., “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos” en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, p. 159.

Esta síntesis del sentido de la genealogía resume el marco en el cual hemos desarrollado el tratamiento foucaultiano del cuerpo, mediante un recorrido del cuerpo cada uno de los ejes de la genealogía como espacio de inscripción de las prácticas de poder -y, en consecuencia, de la posibilidad de las prácticas de ‘libertad’. Esto no implica que, antes que el ‘yo’, el cuerpo sea el lugar donde podamos aprehendernos de manera más honesta, más transparente, más substancial. Precisamente, aunque el cuerpo es, según Foucault, “la *topía* más despiadada”, el sitio donde estamos más inevitablemente, al mismo tiempo es opaco e invisible como totalidad para uno mismo¹⁹⁴. Las ciencias intentan asir al cuerpo como objeto de conocimiento. Las técnicas políticas del yo, las disciplinas y las biopolíticas, intentan asirlo como fuerza de trabajo, como sujeto del consumo -y los individuos intentamos que las políticas lo incluyan en las estrategias de producción de la vida. Las técnicas éticas del yo, las prácticas de sí, tratan de asir el cuerpo mediante la *askesis* para, de este modo, asir el *sí mismo*. Tanto el cuerpo como la subjetividad se escurren en la tarea misma de su siempre inacabada constitución. No obstante, siempre es posible hacer de esta constitución una afirmación.

6. Conclusión

En la antigüedad el ‘conócete a ti mismo’ implicaba las prácticas del cuidado de sí, pero a partir de la modernidad se restringe al mero conocimiento. Este deslizamiento, que escinde el cuerpo y la acción del conocimiento y la conciencia, hace posible que el cuerpo sea *despolitizado* y utilizado económicamente: domesticación e instrumentalización. Estas formas de acción sobre el cuerpo, surgidas durante el siglo XVIII e implementadas por una serie de diversas instituciones sociales con una misma función, son las que definimos, siguiendo a Foucault, como “disciplinas”. Éstas producen una potenciación de las fuerzas evidenciando que el poder no tiene que ser concebido como algo esencialmente represivo o limitativo sino, por el contrario, como activo y productivo. Se trata de un poder que produce verdad, produce cuerpos útiles, produce individuos dóciles. Sin embargo, el poder logra mayor eficacia y productividad mediante la separación y la disociación. Separa la fuerza de lo que puede, disocia el cuerpo de la producción, escinde al sujeto de la acción, aliena al trabajador de los productos del trabajo. Con ello, la conceptualización foucaultiana va más allá del análisis marxiano de la alienación, señalando que la capacidad productiva resuelta en conocimiento se enajena de los sujetos, quedando bajo la decisión de una “anatomía política” que produce las individualidades que necesita. La disciplina disocia aumentando las fuerzas productivas (útiles, económicas) y disminuyendo las fuerzas emancipatorias (políticas). Un disciplinamiento del cuerpo que no tiene como fin el cuidado de sí, el cuidado del alma, como es el desarrollado a partir del siglo XVIII no puede sino producir cuerpos dóciles, sujetos sujetos. En este sentido, las disciplinas se ejercen como vigilancia, control y corrección separando a los cuerpos de su potencia (es decir, de la política) y ligándolos y fijándolos a la productividad. Las posibilidades de emancipación y creación de sí dependen entonces de la posibilidad de ligar a las fuerzas con lo que pueden, con su potencia. No se trata entonces de una negación de las disciplinas, las cuales en cuanto técnicas no son ni buenas ni malas, es decir, no tienen un fin en sí mismas.

Foucault ejemplifica estos otros usos de las disciplinas describiendo los usos que de ellas se hicieron en otros contextos histórico-culturales. A la manera de los críticos

¹⁹⁴ Cf. Foucault, M., “El cuerpo utópico”, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2010.

románticos de la ilustración, Foucault contrapone la escisión, la fragmentación y la alienación dominantes a partir del triunfo del Iluminismo a fines del siglo XVIII a los momentos del pasado en los que se había alcanzado una cierta plenitud y realización¹⁹⁵. Así, mientras que en la época helenística el cuidado de sí lograba cierta relación adecuada de sí consigo, la disciplina moderna rompió esta relación plena y ordenó el cuerpo al sistema productivo en detrimento de la relación consigo. En el marco disciplinario, el poder produce individuos que no pueden escapar de sus redes. A diferencia de esta concepción del poder disciplinario o *panoptismo*, la noción del biopoder permite comprender que no hay poder sin resistencias y que la producción de la vida enfrenta una serie de luchas y de antagonismos en los que emergen nuevas formas de emancipación o nuevas prácticas de la libertad.

Si bien el biopoder no excluye por completo a la disciplina, su función es otra, ya que no busca la ortopedia de cada cuerpo sino la regulación global de las poblaciones. El biopoder, como producción de la vida, hace que los sujetos quieran insertarse en sus dispositivos, produce el deseo de inserción (inclusión/sujeción). La respuesta a estos mecanismos del biopoder se desplegó en una serie de luchas por la vida, en defensa de la salud, la satisfacción de las necesidades, el logro de una vida plena en la que se puedan realizar las potencialidades y descubrir lo que cada uno es.

Lo político emancipatorio (libertad) consiste en asumir la responsabilidad de la construcción de sí junto con los otros. Esta construcción de sí requiere una ética y una política posibilitada por la apropiación y el uso de ciertas tecnologías de poder. Concibiendo el poder como “la acción sobre las acciones del otro o de los otros”, se hace posible pensar en la acción sobre las propias acciones, en la acción ejercida por cada uno sobre sí mismo. Si bien dichas acciones no se pueden sustraer totalmente a las acciones de los otros sobre uno mismo, conllevan una auto-afirmación que podría adquirir el signo de la apropiación y la dirección de las propias fuerzas.

Las nociones de ‘actividad’ y de ‘transformación de sí’ son centrales para comprender cómo el cuerpo puede ser superficie de inscripción de las prácticas de sí en la actualidad, reorientando las técnicas disciplinarias en una dirección enteramente diferente a la tendencia hegemónica desde el Iluminismo del siglo XVIII.

Recuérdese que Foucault distingue cuatro ‘tecnologías’ que podrían utilizarse en una ética y una política de este signo: 1) tecnologías de producción que constituyen el orden de las cosas u objetos; 2) tecnologías de sistemas de signos, que constituyen regímenes de signos o del lenguaje; 3) tecnologías de poder, que determinan relaciones de fuerza, de acciones sobre acciones; 4) tecnologías del yo, que hacen posible la construcción y el desarrollo del sí mismo, de la propia identidad y darse sus propios fines. Evidentemente, todas estas tecnologías tienen relación con la educación superior universitaria o, mejor, la educación universitaria tiene relación con los cuatro tipos de tecnologías. El aprendizaje de los conceptos y de la conceptualización, como disciplinas del pensamiento serán consideradas como tecnologías ético-políticas en tanto que instrumentos ordenadores y orientadores de las fuerzas tanto individuales como sociales y colectivas. Ya se ha insistido en que las tecnologías no determinan por sí mismas el contenido o los fines para los que se usan, de manera que estas técnicas pueden articularse en sistemas de dominio tanto como en políticas emancipatorias ya que, como se ha dicho, “siempre es posible hacer de una constitución una afirmación”.

¹⁹⁵ Cf. Etchegaray, R.-García, P., *Introducción a la filosofía a través de su historia*, Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 2001, capítulo 18, especialmente p. 237.

CAPÍTULO 3

PANOPTISMO Y POLÍTICA DE EMANCIPACIÓN

1. Filosofía política versus política

La política involucra a todos los seres humanos en cuanto vivimos en comunidades. Puede definirse de modo general la política como la construcción de un espacio público que hace posible expresarse en el debate de las ideas y las opiniones, comprenderse en el diálogo y acordar reglas que aseguren el respeto de las multiplicidades, esto es, lo diferenciante de cada particularidad. El problema que se plantea es que hay una separación insalvable entre la política y la filosofía política¹⁹⁶. Dice Espósito: “es como si la política rechazase la experiencia del pensamiento en la misma medida en la cual el pensamiento se muestra incapaz de pensar la política”¹⁹⁷. Esto es así, porque es precisamente la filosofía política la que produce esta separación. No se quiere decir que haya una inadecuación en ciertas filosofías políticas para pensar la política, sino que se trata de una *relación esencial* que la filosofía política –y también la ciencia política–, en cuanto tal, mantiene con la política¹⁹⁸, por la cual, al relacionarse, se excluyen. ¿Sería posible diferenciarse sin excluirse? ¿Cómo sería posible?

Según Espósito, la incapacidad que tiene la filosofía para pensar a la política es justamente su *forma*. Aquella piensa a la política sobre la base de sus propios presupuestos. Con ello consigue plantear sus propios problemas y resolverlos, pero estos problemas nada tienen que ver con la política. Esto es consecuencia de que la filosofía se acerca a la política al modo de la fundamentación, o de la fundación, un modo tan antiguo como la filosofía misma. Así, advierte Espósito, “la pretensión por parte de la filosofía de crear las bases de la política, precisamente de modo filosófico, casi como si la misión de la política fuese la de ‘realizarse’ políticamente en la realidad o que la realidad política soportase ser ‘educada’ por la filosofía”¹⁹⁹. Esto es reducir la política al propio orden categorial de la filosofía bajo modo de fundamentación.

Ahora bien, ¿que quiere decir Espósito cuando afirma que la filosofía política intenta crear las bases de la política? Significa que no puede pensar en ella más que en forma de representación, específicamente, sobre la base de la representación del orden. Hay una íntima unión entre orden y representación, en el sentido de que la representación es siempre *del* orden. Y esto es así porque entre ambos se encuentra operando el *presupuesto* fundamental de la filosofía, a saber: el principio de identidad.²⁰⁰ ¿Qué significa presupuesto (pre-sub-puesto)? *Puesto* significa algo que es

¹⁹⁶ Cf. Espósito, R., *Confines de lo Político*, capítulo primero: *Política*, traducción de P. L. Ladrón de Guevara Meilado, Madrid, Editorial Trotta, 1996; Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996, pp. 5-12.

¹⁹⁷ Espósito, R., 1996: 19.

¹⁹⁸ Espósito, R., 1996: 20.

¹⁹⁹ Espósito, R., 1996: 20.

²⁰⁰ Cuando Aristóteles define al hombre como un ser dotado de razón, es decir, que su capacidad racional lo diferencia de los demás seres, convierte en una exigencia racional que éste dé cuenta de los primeros principios o las primeras causas, asentando, de este modo, las bases de la metafísica como ciencia. El dar razones de sus afirmaciones es propio de esta ciencia que adopta la forma de demostración. Pero Aristóteles cae en la cuenta de que no todas las proposiciones la reclaman para sí o pueden ser demostradas porque se caería en una demostración circular de resolución indefinida, lo que destruiría su misma esencia. Dado que la demostración absoluta es imposible, se puede, sin embargo, proceder a través de una más restringida, a partir de proposiciones privilegiadas que no requieren demostración, dado que son absolutas, universales y necesarias. Además deben ser inmediatamente verdaderas, es decir,

instalado, afincado, afianzado, en un lugar. *Sub* significa, que eso puesto es un soporte por debajo, es el cimiento que sustenta toda la estructura. Por último, *pre* significa que eso puesto por debajo que cimienta toda la estructura, es puesto de antemano, es impensado, y por lo tanto, está a salvo de todo cuestionamiento, litigio y análisis por parte del pensamiento. *El principio de identidad queda impensado*²⁰¹ dentro de lo que Heidegger llama historia de la metafísica, constituyéndose en límite infranqueable del pensamiento para la filosofía misma. De este modo, cuando la filosofía piensa a la política le traslada su propia forma de pensar en cuanto representación del orden, y asimismo, su propio presupuesto, el principio de identidad, del que la filosofía misma – y la ciencia- no da cuenta.

Entonces, cuando la filosofía se topa con el conflicto no tiene otro remedio que pensarlo desde su forma y su presupuesto, es decir, pensar el conflicto desde el orden posible, esto es, sustituye el conflicto por el orden. O, lo que es lo mismo, la filosofía busca ordenar el conflicto, fijarlo en la representación. De esto se desprende que la realidad de la política es el conflicto, la diferencia, la multiplicidad, pero esto es precisamente lo que no entra en los esquemas representativos de la filosofía política. Afirma Espósito en relación a esto: “No existe filosofía del conflicto que no reduzca a éste al propio orden categorial, y por tanto que, en definitiva, no lo niegue precisamente mientras lo representa y a través de tal representación”.²⁰² Esto es evidente ya en la tradición filosófica en donde se reduce lo múltiple a lo uno, y en su aspecto político, el orden natural o artificial toma a la parte como órgano del todo. “La filosofía no puede decir: no hay todo sin parte. Pero ahora y siempre puede decir: no hay parte sin todo”.²⁰³

En resumen, la filosofía política produce la separación con la política. Esta separación es una contradicción constitutiva de la filosofía, dado que piensa a la política según su propia forma y su propio presupuesto, que consiste en reducir lo propio de la política que es el conflicto y lo múltiple, a lo estático, lo uno, a la representación del orden, producto del principio de identidad del que la filosofía misma no da cuenta. Es claro que esto resulta inadecuado para pensar a la política porque, de este modo, el conflicto queda excluido, ya que no se lo puede representar y rechaza todo intento de representación. El conflicto es la realidad de la política, que no entra en los esquemas representativos de la filosofía. El conflicto se niega a ser representado.²⁰⁴ La filosofía no posee la capacidad de pensar al conflicto y a la multiplicidad en cuanto tales en tanto su lenguaje conceptual está basado en el pensamiento representativo del orden que presupone la identidad. Desde esta perspectiva todo aquello que no se pueda reducir al orden será excluido tanto de la política como de su esquema representativo. Pero, ¿qué se comprende en la tradición filosófica como principio de identidad, presupuesto del pensar, que ha sentado las bases de la representación del orden moderno y de la actual normalización institucional? ¿Cómo sería posible pensar el conflicto y la multiplicidad en tanto diferencia? En lo que sigue, la interpretación se apoya en dos conferencias que

evidentes. La metafísica se constituye como tal al adoptar los principios que han de guiar su reflexión y explicación del ente en cuanto ente y sus atributos esenciales.

²⁰¹ Lo no-pensado no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar, o los temas que quedaron marginados de la reflexión y el pensar conceptual, sino más bien a lo que aparece como olvidado en la historia del ser, en la metafísica, pero que precisamente por aparecer así, ha dado lugar a la misma metafísica. Lo impensado no fue olvidado al principio de esa historia, y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es *lo que está presente en cada pensador en el modo de la ausencia*.

²⁰² Espósito, R., 1996: 21.

²⁰³ Espósito, R., 1996: 21.

²⁰⁴ Espósito, R., 1996: 21.

Heidegger dio entre 1956 y 1957 (publicadas conjuntamente como *Identidad y Diferencia*²⁰⁵), las que servirán de guía para el curso de la investigación.

2. La identidad: el presupuesto con el que la filosofía política y la ciencia política piensan a la política

En la tradición filosófica existe un sentido óntico y un sentido lógico del principio de identidad, pero ambos se han entremezclado y terminaron siendo aspectos de una misma concepción. Cuando el ser-humano piensa lo real y lo nombra, lo hace solo identitativamente. Es por esto que en la proposición “S es P”, se comprende al “es” en tanto identidad onto-lógica. El principio de identidad afirma que “todo ente es idéntico a sí mismo”. La fórmula usual del principio es expresada de la siguiente manera: $A = A$ ²⁰⁶. Este principio es considerado la suprema ley lógica del pensar. La tradición filosófica convirtió en principio de identidad los principios aristotélicos de no contradicción²⁰⁷ y tercero excluido²⁰⁸ -el primero señala que cualquiera sea el ente en cuestión no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo un mismo respecto; y el segundo, señala que todo ente es o no es, y no es posible la formulación de una tercera posibilidad- y los asoció a la frase donde Parménides señala la mismidad entre ser y pensar, a saber, “ser y pensar son lo mismo”. Pues, ¿qué significa esta fórmula leída desde la tradición metafísica? La fórmula indica la igualdad de una cosa consigo misma, es decir, la igualdad entre A y A, *ens et ens*. Siempre que se toma a un ente como ente, se lo está considerando desde la identidad consigo mismo. Siguiendo a Heidegger, cuando se dice ‘lo mismo’ -por ejemplo una flor es una flor-, se está expresando una tautología. Aunque no hace falta repetir dos veces la misma palabra para que algo pueda ser lo mismo, esto sí ocurre en una igualdad. Entonces, la fórmula ‘ $A = A$ ’ habla de la igualdad, y no nombra a cada A como ‘lo mismo’. La identidad enunciada por Parménides no dice que todo ente sea igual a sí mismo, dado que identidad e igualdad no son lo mismo, pero la tradición ha confundido ambos sentidos. La palabra identidad deriva del griego *tó autó* que significa “lo mismo”. Comprendida así, la identidad quiere decir mismidad y no igualdad. Por ejemplo: $2 + 2 = 4$, pero no es idéntico a 4. Lo que expresa el principio de identidad en la tradición es, entonces, que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental del ser de lo ente. Éste se constituye como supuesto del pensar en la medida en que es una ley del ser que dice que, a cada ente, le corresponde la unidad e identidad en cuanto tal. Identidad y unidad es algo que pertenece a todo ente en cuanto tal, siendo un rasgo fundamental del ser del ente. Si el rasgo fundamental del ser es la unidad y la identidad, éste es concebido *como fundamento* de lo ente, posibilitando su aparición y su permanente presencia como identidad y unidad consigo mismo. Pero el ser fundamento que funda no es el ser en su *diferencia* con lo ente. Al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente como lo fundado, se olvida al ser mismo en cuanto a su *diferencia ontológica*. Este modo de pensar rige todo el pensamiento occidental, en cuanto se ha constituido como historia de la metafísica. A partir de la garantía que proporciona la identidad, las

²⁰⁵ Heidegger, M., *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 1957. Se utiliza y cita la edición bilingüe de *Identidad y Diferencia*, Traducción de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Editorial Anthropos, 1990.

²⁰⁶ La identidad en su sentido originario es ontológica, pero la tradición filosófica desde la modernidad reemplazó aquel sentido por un sentido meramente *lógico*. En la modernidad la lógica guía al pensamiento filosófico, en tanto establece qué es digno de pensarse y qué no. Cf. Heidegger, M., *¿Qué es Metafísica?*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Alianza Editorial, 2000.

²⁰⁷ Aristóteles, *Metafísica*, 1998, L. delta.

²⁰⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 1998, L. gamma.

investigaciones se aseguran el éxito de su dominio (es decir, a la ciencia moderna le está garantizada de antemano la unidad de su objeto).

La primera formulación de la identidad aparece dentro del pensamiento occidental gracias a Parménides, la cual reza: “*tò autó (estin) eînaí te kai lógos*”²⁰⁹, que Heidegger traduce: “Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser”²¹⁰. *To autó*, en griego, significa “lo mismo”, pero es comprendido bajo las categorías onto-lógicas de la ciencia y la filosofía en su devenir histórico. Traducido al latín como “*idem*” es, de este modo, interpretado como identidad en sentido lógico y como unidad en sentido óntico. Así tenemos que en la frase de Parménides leída desde la tradición filosófica opera un cambio radical de sentido, ya que se entendió que ser y pensar son idénticos y forman una unidad. El mensaje de Parménides en sentido propio, fundador del pensamiento filosófico, se transforma así en principio de identidad, dando comienzo a la historia de la metafísica occidental. ¿Por qué? Porque se transformó totalmente el inicio del pensar. Si lo mismo (*to autó* en griego, *ipsum*²¹¹ en latín, *das Selbe* en alemán) se comprende como identidad lógica y unidad onto-lógica, la frase de Parménides dice, por un lado, que ser y pensar son *idénticos*; y por el otro, que ser y pensar forman una *unidad*. En la proposición “S es P” se comprende al “es” como identidad y como unidad, es decir, como identidad onto-lógica. De este modo, la identidad, presupuesta en la filosofía, dispondrá un lugar privilegiado determinado por el ser o por el pensar que permitirá un modo peculiar de acceso e inteligibilidad de lo real. En el caso de la época antigua, gracias a Parménides, el ser determina la identidad con respecto al pensar. El ser es. Dado que fuera del ser nada hay y solo es posible pensar lo que es, necesariamente el pensar tiene que identificarse con el ser. La verdad se presenta en cuanto *adaequatio*, adecuación del pensamiento y lo enunciado en la proposición con respecto al ser. Así, ser y pensar son *idénticos en sentido lógico* y forman *una unidad en sentido óntico*.

Por otro lado, en la época moderna, el pensar determina la identidad con respecto al ser, manifestándose una nueva concepción de la verdad en cuanto *certeza* (certeza que tiene el yo-sujeto ante la objetividad del objeto; certeza de la representación). Pienso, luego soy²¹². Dado que fuera del pensamiento nada hay, el ser necesariamente tiene que identificarse con el ser del pensamiento. El pensamiento mismo garantiza para sí la certeza de ser. El pensar se presenta idéntico al ser en cuanto conciencia de ser (lo pensado) y autoconciencia de sí (el pensamiento). La época moderna está determinada como *Identidad Subjetiva*. La identidad es comprendida entre el fundamento y lo fundamentado. Si el rasgo fundamental del ser del ente es ser fundamento; y si el yo, ocupa el lugar del ser como fundamento, entonces, éste se constituye en fundamento de lo real efectivo, es decir, de todo lo ente en general, en cuanto que es el ente privilegiado entre todos los entes restantes, porque satisface la

²⁰⁹ *Los filósofos presocráticos*, Traducción de C. Eggers Lan y V. E. Juliá, Madrid, Ediciones Gredos, 1994, tomo I.

²¹⁰ Heidegger, M., 1990: 69, “Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohe als auch Sein”.

²¹¹ Indica la identidad de un ente consigo mismo en relación a lo otro como alteridad.

²¹² “Pero advertí enseguida que aún queriendo pensar, de ese modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad –*pienso, luego soy*– era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmovérla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba”. Descartes, R., *Discurso del Método*, Traducción de R. Frondizi, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 108. Es el pensamiento el que afirma al ser, en donde descubrimos que pensar y ser se nos presentan como una identidad. El pensar es fundamento que afirma al ser del hombre. El pensamiento se presenta como fundamento, en tanto ser del ente.

nueva esencia de la verdad decidida en cuanto certeza²¹³. Y si su fundamentar (representar claro y distinto) es cierto, entonces, todo representar es verdadero; y si todo representar es verdadero, todo lo que el sujeto-yo represente es real. Se observa, por lo tanto, que la identidad entre el fundamento y lo fundamentado es subjetiva porque la verdad del representar cierto depende del yo-sujeto.²¹⁴ Así, desde la perspectiva de la identidad óptica, desde la cual se constituye el sujeto cartesiano, es manifiesto el solipsismo al que éste es reducido, dado que el ‘yo pienso’ es la primera certeza en orden al conocimiento de sí, pero también en la primera verdad en orden a la fundamentación onto-lógica en cuanto autoconciencia de la identidad de sí; y como esto supone estar ya en posesión de la verdad, toda intersubjetividad resulta innecesaria. De este modo se abre el camino para que todo aquello que se constituya como sujeto violento lo real ya sea desde el dominio técnico fundado en las ciencias o desde el dominio político como representación de un orden de las relaciones entre los seres humanos.

3. La institucionalidad sobre la base del principio de identidad como principio de normalización y, a su vez, de exclusión

La determinación del presupuesto del principio de identidad –ya sea como naturaleza (mundo griego), ya como trascendencia (mundo medieval)- posibilita el salto a la aparición del sujeto cartesiano en la escena moderna de la filosofía política. Pero ya no en el sentido de que el orden es creación del sujeto, sino que el sujeto es creación, función del orden, debido a que, al quedar impensada la identidad y dispuesta como presupuesto, el sujeto es constituido y subsumido en la representación del orden institucional. Por eso puede afirmar Espósito que “solo la presunción del orden potestativo del estado hace pensable la formulación del pacto entre los sujetos que por el contrario deberían fundarlo. Hobbes es el origen de este cambio metafísico”.²¹⁵ Ahora el cumplimiento de la subjetividad es solo posible sacrificando los rasgos naturales en pos de una gran subjetividad artificial, a saber, el Estado. Esto es posible porque, como ya se estableció antes, en el plano epistemológico se identifica pensamiento y ser (donde el primero determina al segundo); y en el plano político se identifican representación y orden (donde la representación solo es *del orden*). De este modo hay una separación insalvable entre voluntad privada, autor que no actúa, y voluntad general, actor que no representa al autor. La neutralización del conflicto que lleva a cabo la propia filosofía moderna se resuelve en coacción al orden. Ello trae como consecuencia la *despolitización* de toda sociedad. “Existe una proporcionalidad directa entre filosofía

²¹³ “No admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda”. Descartes, R., 1999: 95. Las notas distintivas de la verdad en cuanto certeza son la claridad y la distinción, pero asimismo requieren de un fundamento absoluto e indubitable que satisfaga esta nueva esencia de la verdad. La constitución del yo en cuanto sujeto absoluto y fundamento del representar claro y distinto es quien va a reclamar para sí la esencia de la verdad en cuanto certeza.

²¹⁴ Recuérdese, también, que la consumación de lo que Heidegger llama metafísica de la subjetividad, solo comienza con Descartes, pero falta muchísimo para que el camino abierto se lleve a cabo; llevando a su fin a la historia de la metafísica. Así, debemos tener en cuenta dos puntos: a) las palabras históricas que Descartes mismo dijo, las cuales quedan abiertas a diferentes interpretaciones, y b) lo que ya aparece en Descartes y luego se consumará en el llamado “idealismo alemán”, y que hace a la caracterización heideggeriana de la modernidad, que es lo que aquí está en cuestión.

²¹⁵ Espósito, R., 1996: 24.

política y agotamiento de la política”²¹⁶. Esta es la causa del fin de la política en pos de los totalitarismos y sus devastadores genocidios que constituyen la realidad fundamental del siglo XX. Hay una separación insalvable entre el aparato represivo del estado y la pluralidad de sujetos representados.

Ahora bien, dando un paso más, Foucault sostiene que el carácter distintivo y decisivo del siglo XX es el pasaje del ejercicio del poder basado en el principio de soberanía (donde el carácter jurídico de la ley ejerce el poder como instancia ordenadora del pueblo -sujeto político-) a otra forma del ejercicio del poder denominado biopolítica (basada en el principio de normalización y desplegada a través de dispositivos de control y administración de la vida que produce y regula las sociedades -sujeto biológico-). A este tipo de sociedades las denominó “sociedades disciplinarias” o “sociedades de encierro”. En ellas, el ejercicio del poder produce saberes que a su vez retroalimentan y perfeccionan el ejercicio del poder, *sujetando a los sujetos*. En estas sociedades, las instituciones de encierro controlan y moldean las subjetividades con el fin de prevenir y adelantarse a los posibles delitos. Estas instituciones son concebidas sobre la base de la identidad (comprendida como principio de normalización de conductas). De este modo, solo somos sujetos políticos en la medida en que somos sujetados efectivamente. De allí el deseo de querer ser sujetado, pues solo de ese modo, se es un actor social reconocido institucionalmente.

Ahora bien, esto a su vez produce la exclusión de todo aquel que no introyecte las normas institucionales. Llamamos “disyunción exclusiva institucional” a este proceso que se efectúa sobre la base del principio de identidad, esto es, a la producción de la exclusión en la inclusión. Concebida así, toda relación de los sujetos con las instituciones debe adecuarse a la reducción normalizadora que supone la unidad y la igualdad. Una consecuencia inmediata es que todo educando que no se adecue a la identidad normalizadora institucional será excluido.

Así, los excluidos parecen resultar inútiles para la sociedad, ya que no se ajustan al orden institucional que les confiere identidad y los integra al conjunto social. ¿En qué sentido son inútiles? Foucault descubre la función y la utilidad de los marginados y excluidos por las instituciones normalizadoras. En una entrevista de 1975 titulada “De los suplicios y las celdas” dice: “...el resultado de esta operación supone a fin de cuentas un enorme beneficio económico y político. El beneficio económico: sumas fabulosas proporcionadas por la prostitución, el tráfico de drogas, etc. El beneficio político: cuantos más delincuentes haya, mejor acepta la población los controles policiales, sin contar el beneficio de una mano de obra asegurada para los trabajos políticos sucios...”.²¹⁷ La exclusión no debe entenderse como una fisura o como una exterioridad de las sociedades disciplinarias sino como algo necesario y funcional a las instituciones para potenciar y legitimar su funcionamiento, dado que toda exclusión

²¹⁶ Espósito, R., 1996: 25. “...Lo que se denomina ‘filosofía política’ bien podría ser el conjunto de las operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política, de suprimir un escándalo del pensamiento propio del ejercicio de la política. En sí mismo, este escándalo teórico no es más que la racionalidad del desacuerdo. Lo que hace de la política un objeto escandaloso es que se trata de la actividad que tiene como racionalidad propia la racionalidad del desacuerdo. El desacuerdo de la política por la filosofía tiene por principio, entonces, la reducción misma de la racionalidad del desacuerdo. Esta operación por la cual la filosofía *expulsa de sí el desacuerdo* se identifica entonces naturalmente con el proyecto de hacer ‘verdaderamente’ política, de realizar la verdadera esencia de aquello de que habla la política. La filosofía no se convierte en ‘política’ porque la política es algo importante que necesita su intervención. Lo hace porque zanjar la situación de racionalidad de la política es una condición para definir lo propio de la filosofía” (Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996, p. 11).

²¹⁷ Foucault, M., (1991) De los suplicios a las celdas, en: *Saber y Verdad*, Madrid, La piqueta, p. 86.

conlleva beneficio económico, docilidad política y retroalimentación institucional. En el primer caso porque forman parte de un circuito informal en la economía (trabajo en negro, tráfico de cualquier tipo de mercaderías, etc.), que incluye el circuito económico de subempleo y del desempleo. En segundo lugar, al identificar a los excluidos con el crimen y la delincuencia, se genera miedo en la población. Su utilidad, entonces, consiste en ser la base para potenciar y reforzar los mecanismos institucionales de represión y sujeción, lo que lleva a la despolitización y a la docilidad política de la población. Por último, como ya se dijo, los excluidos potencian y endurecen el accionar de las instituciones perfeccionando y legitimando los mecanismos de sujeción.

La fórmula foucaultiana es: “inclusión por exclusión”. Esta fórmula tiene dos sentidos que hay que discernir. Por un lado, las sociedades disciplinarias procuran potenciar al máximo las fuerzas diferentes y desiguales. Para ello debe conocer y distribuir de la mejor manera las diferencias en lugar de igualar las condiciones. No se vale, entonces, de una sociedad única sino de instituciones diversas que procuran lo mismo: *normalizar*. No se trata de que todos incorporen las mismas normas sino de que cada uno encarne las reglas que mejor lo potencian según la capacidad de sus fuerzas. De cada institución social se egressa solo de dos maneras: habiendo incorporado las normas que habilitan para ingresar a otra institución superior o siendo derivado a otra institución más adecuada para normalizar las fuerzas singulares de algunos casos disfuncionales (al menos para la institución del caso). En este sentido, la fórmula “inclusión por exclusión” significa: pasar de institución en institución, incorporando las normas hasta encontrar el lugar donde se es más productivo. *Se es excluido para incluirse mejor y más productivamente*. Cada exclusión conlleva una mayor integración. Pero, por otro lado, quedan los residuos no institucionalizables: los locos, los enfermos contagiosos, los “degenerados”, los traidores, los subversivos, los criminales. El gran descubrimiento del saber disciplinario consiste en comprender que estos excluidos son causa de inclusión para todos los demás. Éste es el otro sentido de la fórmula “inclusión por exclusión”: los inutilizables tienen utilidad, producen mayor integración en los demás (lo cual no es un servicio menor, pues para que los diferentes puedan identificarse entre sí se requiere que se opongán a un límite o frontera exterior absoluta).

En conclusión, los excluidos son necesarios para producir el avance y el despliegue masivo de los dispositivos de seguridad como reacción ante el miedo que representa, a su vez, la base que legitima los discursos políticos basados en políticas policíacas de seguridad. De este modo se reduce la acción gubernamental despolitizando la sociedad. En definitiva los excluidos representan un cierto sujeto normal en su anormalidad y útiles en su supuesta inutilidad porque manteniéndolos dentro de ciertos límites aceptables sostienen el dispositivo de seguridad, o dicho de otra manera, es la producción de ciertas anormalidades controladas para reforzar el dispositivo que no busca la eliminación de ese sector poblacional sino que se apoya en ellos. Útiles en su supuesta peligrosidad, de ahí el miedo generalizado hacia los marginados, los indigentes y vagabundos; ellos conllevan una libertad controlada para asustar.²¹⁸

²¹⁸ Cf. Blengino, L.-Baccarelli, D., “Reflexiones en torno a la nueva cuestión social en las sociedades de seguridad: los supernumerarios o la utilidad de los inútiles”, Anuario de investigación 2010 del Departamento de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Nacional de La Matanza.

4. La lógica de exclusión/inclusión

Hay diversas formas de razonamientos que se utilizan en las ciencias y en la filosofía y también en los procesos de enseñanza y aprendizaje. Una de ellas es el *silogismo disyuntivo excluyente*, cuyas formas válidas son:

$$\begin{array}{cccc}
 p \vee q & p \vee q & p \vee q & p \vee q \\
 \underline{p} & \underline{q} & \underline{\neg p} & \underline{\neg q} \\
 \neg q & \neg p & q & p
 \end{array}$$

La premisa mayor es una disyunción exclusiva. En las dos primeras figuras, la premisa menor afirma una de las alternativas y la conclusión niega la otra. En las dos últimas figuras, la premisa menor niega una de las alternativas y la conclusión afirma la otra. Estas cuatro figuras son válidas.

Un ejemplo de la primera figura es: O bien p , o bien q ; es verdadero que p ; por lo tanto, es falso que q . O bien, lo asesinó la esposa; o bien, lo asesinó el mayordomo. Lo asesinó el mayordomo. Por tanto, no lo asesinó la esposa.

No hay implicación alguna entre p y q , sino *una completa exclusión*, que solo puede establecerse cuando estas dos alternativas componen *la totalidad del universo posible* (solo hay dos posibilidades que se excluyen entre sí). De allí se desprende que la ausencia o falsedad de una, conduzca *necesariamente* a la afirmación de la verdad de la otra. Hay, pues, *dos condiciones* de validez en este tipo de inferencias: 1) que la disyunción sea completa (tercero excluido, que no se admitan otras alternativas); 2) que la exclusión sea estricta (que no puedan ser ambos falsos *ni* ambos verdaderos, como en el caso de la disyunción *inclusiva*).

El silogismo disyuntivo es un tipo de razonamiento muy útil a las ciencias y a los procesos de enseñanza y aprendizaje, porque permite *delimitar* el universo que se quiere conocer, es decir, el objeto de estudio. Permite acotar el error o la falsedad, tanto como la verdad. Por supuesto, de esta forma se progresa hacia una *especialización creciente*, reduciendo el campo de lo que se quiere conocer.

Considérese ahora un razonamiento diferente, en el que la disyunción exclusiva de la premisa mayor es reemplazada por una disyunción inclusiva. Si éste fuera el caso, solo serían válidas las dos últimas figuras, pero no así las dos primeras, puesto que la disyunción inclusiva niega que ambas alternativas puedan ser falsas pero *admite la posibilidad de que sean ambas verdaderas*.

$$\begin{array}{l}
 [(p \vee q) \wedge (\neg p)] \rightarrow q \\
 [(p \vee q) \wedge (\neg q)] \rightarrow p
 \end{array}$$

Consecuentemente, el silogismo disyuntivo inclusivo *resulta menos útil si se procura delimitar lo verdadero*. Sin embargo, este tipo de razonamientos puede dar lugar a otros resultados que exceden el registro puramente lógico. Por eso, el pensador francés Gilles Deleuze no se interesa por los silogismos disyuntivos, que pertenecen al ámbito de la lógica del entendimiento o de la razón, sino por lo que llama “síntesis disyuntiva”, que pertenece al ámbito de la imaginación, en la que la no-relación (disyunción) *se convierte en una relación*²¹⁹. Según F. Zourabichvili, el interés de

²¹⁹ “Se puede decir, pues, que la filosofía se interesa en las relaciones que no son relaciones. Deleuze tenía un modo de nombrar esas relaciones: las llamaba ‘síntesis disyuntivas’. Síntesis disyuntiva quiere decir justamente esto: una relación que no es una relación, una relación paradójica, una ruptura. Y hay filosofía cada vez que se quiere pensar una relación de este tipo. Finalmente, la filosofía es la teoría de las

Deleuze es construir una lógica en la que “los principios de contradicción y de tercero excluido no ejercen su jurisdicción sino en un ámbito derivado”²²⁰.

Hume ya había destacado en el siglo XVIII la función de la imaginación en el proceso de conocimiento y delimitó las leyes de asociación que rigen su funcionamiento: semejanza, contigüidad, causa y efecto. Kant retomó el desarrollo del empirista escocés, llamando “imaginación” a la facultad de las síntesis: síntesis de aprehensión, síntesis reproductiva en la imaginación, síntesis de reconocimiento en el concepto y síntesis que realiza la unidad trascendental de la aperccepción pura²²¹. Deleuze y Guattari, por su parte, extienden su aplicación a “las síntesis del inconsciente”²²²:

- 1) Síntesis conectiva de producción²²³.
- 2) Síntesis disyuntiva de distribución²²⁴.
- 3) Síntesis conjuntiva de consumo²²⁵.

rupturas, el pensamiento de las rupturas. Es lo que quería decir Platón cuando afirmaba que la filosofía es un despertar, pero el despertar es la ruptura respecto al sueño. En este sentido, la filosofía es el momento de la ruptura reflejada en el pensamiento. [...] Es posible decirlo de otra manera: la filosofía fabrica una síntesis, inventa una síntesis cuando la síntesis no está dada, o bien, si lo prefieren, la filosofía crea una nueva síntesis en el lugar donde hay una ruptura.” (Badiou, A., *El cine como experimentación filosófica*, Buenos Aires, Manantial, 2004, pp. 28 y 35).

²²⁰ Zourabichvili, F., *El vocabulario de Deleuze*, Buenos Aires, Atuel, 2007.

²²¹ Un tiempo después, Hegel señala en la imaginación un poder *opuesto a la síntesis*: la “actividad de disolución”. Escribe: “El ser humano es esta noche, esta nada vacía, que lo contiene todo en su simplicidad –una riqueza inagotable de muchas representaciones, múltiples, ninguna de las cuales le pertenece- o está presente. Esta noche, el interior de la naturaleza, que existe aquí –puro yo- en representaciones fantasmagóricas, es noche en su totalidad, donde aquí corre una cabeza ensangrentada –allá otra horrible aparición blanca, que de pronto está aquí ante él, e inmediatamente desaparece. Se vislumbra esta noche cuando uno mira a los seres humanos a lo ojos –a una noche que se vuelve horrible”. (G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, citado por Žižek). Después de esta cita de Hegel, Žižek agrega: “¿Qué mejor descripción podríamos ofrecer del poder de la imaginación en su aspecto negativo, destructor, desmembrador, como poder que dispersa la realidad continua en una multitud confusa de objetos parciales, apariciones espectrales de lo que en realidad solo son partes de un organismo mayor? En última instancia, la imaginación representa la capacidad de nuestra mente para desmembrar lo que la percepción inmediata une, para ‘abstraer’, no una idea común sino cierto rasgo entre los otros rasgos. ‘Imaginar’ significa imaginar un objeto parcial sin su cuerpo, un color sin forma, una forma sin volumen: ‘aquí una cabeza ensangrentada –allá otra horrible aparición blanca’. Esta ‘noche del mundo’ es entonces la imaginación trascendental en su aspecto más elemental y violento: el reino irrestricto de la violencia de nuestra imaginación, de su ‘libertad vacía’ que disuelve todo vínculo objetivo, toda conexión basada en la cosa misma: ‘Para sí misma está aquí la libertad arbitraria –desgarrar las imágenes y reconectarlas sin ninguna restricción’” (Žižek, S., *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001, pp. 40-41).

²²² Deleuze, G.- Guattari, F., *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Ediciones Corregidor, 1974, p. 74. “Se distinguen tres clases de síntesis: la síntesis conectiva (si..., entonces...) que apunta a la construcción de una sola serie; la síntesis conjuntiva (...y...), como procedimiento de construcción de series convergentes; la síntesis disyuntiva (o bien..., o bien...) que reparte las series divergentes. Las *conexa*, las *conjuncta*, las *disjuncta*” (Deleuze, G., 1989: 180).

²²³ Deleuze, G. – Guattari, F., 1974: 15 ss. La síntesis conectiva establece una relación de asociación o acoplamiento entre dos deseos o máquinas deseantes. “El deseo no cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados. El deseo hace fluir, fluye y corta” (Deleuze, G. – Guattari, F., 1974: 15). Esta síntesis posee una forma conectiva: “y... y...”, o también, “y además...”.

²²⁴ Deleuze, G. – Guattari, F., 1974: 20 ss.

²²⁵ Deleuze, G. – Guattari, F., 1974: 24 ss. La síntesis conjuntiva adopta la forma “luego es...” o también, “luego soy...”.

Obsérvese con más detenimiento la *síntesis disyuntiva*. Mientras que la disyunción (“o bien..., o bien...”) señala elecciones entre alternativas excluyentes, la síntesis disyuntiva designa un sistema de permutaciones posibles entre diferentes alternativas, deslizándose o resbalando entre ellas²²⁶. “Las disyunciones, en tanto que disyunciones –dice Deleuze-, son *inclusivas*”²²⁷. Desde su perspectiva, “la disyunción se ha vuelto *inclusiva*, todo se divide, pero en sí mismo.”²²⁸

Esta síntesis posee una forma disyuntiva permutable: “ya..., ya...” (ya uno, ya el otro; ya *x*, ya *y*). Deleuze observa que se le ha dado a esta síntesis solo un uso trascendente, exclusivo, limitativo y negativo²²⁹, pero que es posible darle otro uso completamente diferente: “un uso *inmanente* que ya no será exclusivo ni limitativo, sino plenamente *afirmativo, ilimitativo, inclusivo*. La síntesis disyuntiva²³⁰ hace pasar cada término en el otro según un orden de implicación recíproca asimétrica que no se resuelve ni en equivalencia ni en identidad de orden superior. Una disyunción que permanece disyuntiva y que, sin embargo, afirma los términos disjuntos, los afirma a través de toda su distancia, sin limitar uno por el otro, ni excluir uno del otro, es tal vez la mayor paradoja.”²³¹ La síntesis disyuntiva no elige una de las alternativas, ni tampoco se trata de la identidad de los contrarios (dialéctica) sino que permanece en la disyunción afirmando la distancia irreductible de los términos disjuntos.

¿Qué quiere decir que la disyunción puede ser objeto de afirmación? “Nos referimos –dice Deleuze- (...) a una operación según la cual dos cosas o dos determinaciones son afirmadas *por su* diferencia²³², es decir, no son objetos de afirmación simultánea sino en la medida en que su diferencia es también afirmada, es también afirmativa”²³³. No se trata de la identidad de los contrarios²³⁴ (dialéctica), que

²²⁶ Cf. Deleuze, G. – Guattari, F., 1974: 75.

²²⁷ Deleuze, G. – Guattari, F., *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1973, p. 47.

²²⁸ Deleuze, G., *L'Épousé*, en Samuel Beckett, *Quad et autrespiéa pour la télévision*, Minuit, 1992, pp. 59-60.

²²⁹ Deleuze, G. – Guattari, F., 1974: 82. En *La lógica del sentido*, sostiene que los supuestos teológicos de Leibniz le impidieron seguir el camino diferente: afirmativo. Cf. Deleuze, G., 1989: 178-9.

²³⁰ “Se puede decir, pues, que la filosofía se interesa en las relaciones que no son relaciones. Deleuze tenía un modo de nombrar esas relaciones: las llamaba ‘síntesis disyuntivas’. Síntesis disyuntiva quiere decir justamente esto: una relación que no es una relación, una relación paradójica, una ruptura. Y hay filosofía cada vez que se quiere pensar una relación de este tipo” (Badiou, A., *Pensar el cine I: imagen, ética y filosofía*, compilación y prólogo a cargo de Gerardo Yoel, Buenos Aires, Manantial, 2004, p. 28).

²³¹ Deleuze, G. – Guattari, F., 1974: 82. Énfasis nuestro.

²³² “Lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, tal es el elemento propiamente genealógico o crítico. Pero así entendida, la crítica es al mismo tiempo lo más positivo. El elemento diferencial no es crítica del valor de los valores, sin ser también el elemento positivo de una creación. Por este motivo la crítica no ha sido jamás concebida por Nietzsche como una *reacción*, sino como una *acción*. Nietzsche opone la actividad de la crítica a la venganza, al rencor o al resentimiento. Zarathustra será seguido por su «mono», por su «bufón», por su «demonio», de una parte a otra del libro; pero el mono se distingue de Zarathustra como la venganza y el resentimiento se distinguen de la propia crítica. Confundirse con su mono, esto es lo que Zarathustra siente como una de las horribles tentaciones que se le tienden. La crítica no es una re-acción del re-resentimiento, sino la expresión activa de un modo de existencia activo: el ataque y no la venganza, la agresividad natural de una manera de ser, la maldad divina sin la que no se podría imaginar la perfección. Esta manera de ser es la del filósofo, porque se propone precisamente manejar el elemento diferencial como crítico y creador, o sea, como un martillo. Piensan «bajamente», dice Nietzsche de sus adversarios. Nietzsche espera muchas cosas de esta concepción de la filosofía: una nueva organización de las ciencias, una nueva organización de la filosofía, una determinación de los valores del futuro” (Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, pp. 9-10).

²³³ Deleuze, G., 1989: 179.

²³⁴ “No se identifican los contrarios; se afirma toda la distancia, pero como aquello que los remite uno a otro. La salud afirma la enfermedad cuando es puesta como objeto de afirmación su distancia con la enfermedad. La distancia es, en definitiva, la afirmación de lo que distancia” (Deleuze, G., 1989: 179).

para Deleuze es inseparable de un movimiento negativo de exclusión, sino de una distancia positiva de los diferentes. “Afirma su distancia como lo que les relaciona en tanto que diferentes”.²³⁵ La disyunción es inclusiva e ilimitativa porque no se cierra sobre sus términos ni los identifica entre sí. Esto aporta una nueva luz sobre los resultados de la investigación de Foucault cuando advertía que siempre es posible hacer de una constitución una afirmación. “Las disyunciones no se subsumen en una nueva totalidad, sino que se mantienen las diferencias entre ellas. Pero, a medida que se ponen en relación unas con otras en reconfiguraciones que permutan continuamente y el 'sujeto' 'pasea' a través de ellas, un proceso de desindividualización ocurre que rompe las estructuras de la disyunción exclusiva”.²³⁶

Deleuze aporta una comprensión clave para desarrollar las técnicas disciplinarias en una dirección política completamente diferente a la del poder panóptico. Se trata de una política en la cual las técnicas disciplinarias como el aprendizaje de los conceptos y la conceptualización producen efectos emancipatorias y de autonomía tanto singulares como grupales, tanto individuales como colectivos.

El efecto red de tales disyunciones inclusivas es la construcción de un medio intensivo que nunca es autónomo en sí mismo, pero está siempre compuesto de diferentes variables en cada vez nuevas configuraciones. Por pequeño, personal o individual que sea, tal medio está todavía siempre caracterizado por un proceso combinatorio. Particularidades y anomalías no son vistos como cuerpos extraños a ser sintetizados o negados (como si una disyunción ‘mejor’, más ‘apropiada’ pudiera encontrarse), sino que es preciso colaborar activamente con ellas. A medida que el compromiso con las disyunciones (todo en un medio que puede de alguna manera ser incorporado o utilizado) se acelera, los componentes de un grupo (sus miembros, las teorías, las literaturas, los conceptos) pierden sus identidades distintivas en *un espacio de experimentación y reconfiguración*. Incluso la intriga más pequeña deviene conectada, debatida, afirmada, negada, y sobre todo, ‘ocupada’ en el medio. En casos extremos, el proceso disyuntivo inclusivo afirma el infinito virtual -el potencial de infinita permutación- dentro de cualquier real concreto.²³⁷

²³⁵ Deleuze, G. – Guattari, F., 1974: 83; Deleuze, G., 1989: 179.

²³⁶ “The disjunctions do not subsume in a new whole; the differences between them are maintained. But, as they are placed in relation with each other in continuously reconfiguring permutations and the ‘subject’ ‘wanders’ across them, a process of deindividualization occurs that breaks the structures of exclusive disjunction” (Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx and Politics*, London-New York, Routledge, 2003, p. 26).

²³⁷ “The net effect of such inclusive disjunction is the construction of an intensive milieu that is never autonomous in itself, but always composed of different variables in ever new configurations. However small, personal, or individual such a milieu, it is still always characterized by a combinatorial process. Particularities and anomalies are not seen as alien bodies to be synthesized or negated (as if a ‘better’, more ‘appropriate’ disjunction could be found); rather, they are to be actively engaged with. As the engagement with the disjunctions (everything in a milieu that can in some way be embodied or used) accelerates, the components of a group (its members, theories, literatures, concepts) lose their distinct identities in a space of experimentation and reconfiguration. Even the smallest intrigue becomes connected, debated, affirmed, negated, and above all, ‘taken up’ within the milieu. At extremes, the inclusive disjunctive process affirms the infinite virtual – the potential of infinite permutation – within any particular actual” (Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx and Politics*, London-New York, Routledge, 2003, p. 26).

La disyunción inclusiva propone una estrategia diferente que se aparta completamente de la elección de una alternativa que niega necesariamente la otra. Como en una famosa broma de los hermanos Marx, en la que Groucho responde a la pregunta convencional: ‘¿Té o café?’ diciendo ‘¡Sí, por favor!’ De esta manera se niega a elegir una alternativa excluyendo la otra²³⁸. Así también, en *Lógica del sentido*, Deleuze advierte que las “palabras-valijas” inventadas por Lewis Carroll se fundamentan en “una estricta síntesis disyuntiva”²³⁹. Allí menciona un ejemplo tomado del prefacio a *La caza del Snark*: “Se me pregunta: ¿Bajo qué rey, di, piojoso? ¡Habla o muere! No sé si el rey era William o Richard. Entonces, contesto rilchiam.”²⁴⁰ Si se sabe extraer la disyunción oculta por la palabra-valija, se podrá descubrir la ley que rige esa palabra.

...La función de la palabra-valija consiste siempre en *ramificar la serie* en la que se inserta. Nunca existe sola: llama a otras palabras-valija que la preceden o la siguen, y que hacen que toda serie esté ya ramificada en principio y sea todavía ramificable. Michel Butor dice muy bien: ‘Cada una de estas palabras puede convertirse en un cambio de agujas ferroviario, e iremos de la una a la otra a través de una multitud de trayectos; de ahí, la idea de un libro que no cuente simplemente una historia, sino un mar de historias’^{241 242}.

Las palabras-valija, basadas en una síntesis disyuntiva, operan una ramificación infinita de las series coexistentes. Las síntesis disyuntivas tienen, pues, una función ramificante²⁴³, rizomática²⁴⁴.

En la interpretación de Deleuze, ya Leibniz había descubierto este *poder ramificante*, pero le había dado un uso meramente negativo y limitativo a causa de sus supuestos teológicos.

Con Nietzsche, al contrario [de Leibniz], el punto de vista se abre a *una divergencia que afirma*: es otra ciudad la que corresponde a cada punto de vista²⁴⁵, no por estar unidas las ciudades sino por su distancia y sin resonar más que por la divergencia de sus series, de sus casas y de sus calles. Y siempre otra ciudad en la ciudad. *Cada término se convierte en un medio de ir hasta el final del otro*, siguiendo toda su distancia. (...) La divergencia deja de ser un principio de exclusión, la disyunción deja de ser

²³⁸ Cf. Žižek, S., *¿Lucha de clases...?*, en Butler, J. et alia: *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, F. C. E., 2000, p. 95.

²³⁹ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 67.

²⁴⁰ Deleuze, G., 1989: 66-67.

²⁴¹ Butor, M., *Introduction aux fragments de «Finnegans Wake»*, Gallimard, 1962, p. 12 (citado por Deleuze).

²⁴² Deleuze, G., 1989: 67. Énfasis nuestro.

²⁴³ “La disyunción convertida en síntesis introducía por doquier sus *ramificaciones*, hasta el punto de que la conjunción *coordinaba* ya globalmente series divergentes, heterogéneas y dispares, y que, en el detalle, la conexión *contraía* ya una multitud de series divergentes bajo la apariencia sucesiva de una sola.” (Deleuze, G., 1989: 181).

²⁴⁴ Cf. Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1994, pp. 9-29.

²⁴⁵ No es que haya múltiples puntos de vista particulares sobre una misma ciudad (universal), sino que los distintos puntos de vista (aunque sean sobre “la misma” ciudad o aunque sean de “la misma” persona) abren distintas ciudades.

un medio de separación, lo imposible es ahora un medio de comunicación”²⁴⁶.

La síntesis disyuntiva es así, ramificante y afirmativa, potenciadora y creativa, descentradora²⁴⁷ y desfundamentadora.

“Todo ocurre –escribe Deleuze- por resonancia entre dispares, punto de vista sobre el punto de vista, desplazamiento de la perspectiva, diferenciación de la diferencia, y *no por identidad* de los contrarios.”²⁴⁸ La síntesis disyuntiva opera un deslizamiento del centro, del fundamento o del punto de vista, produciendo un efecto de descentramiento, desfundamentación o perspectivismo. “Cuando la disyunción accede al principio que le da un valor sintético y afirmativo en sí misma, el yo, el mundo y Dios [los fundamentos de la metafísica y los presupuestos de la dominación] encuentran una muerte común, en beneficio de las series divergentes en tanto que tales, que desbordan ahora cualquier exclusión, cualquier conjunción, cualquier conexión.”²⁴⁹ Badiou caracteriza este método de la intuición deleuziana del siguiente modo: es “un recorrido atlético del pensamiento”; “una multiplicidad abierta”; “una construcción compleja, que Deleuze suele llamar ‘reencadenamiento perpetuo’”²⁵⁰.

En el contexto de esta investigación nos basta con este resultado: la afirmación de la posibilidad de una política emancipatoria que se valga de las disciplinas pero que produzca efectos diferentes a los generados por el panoptismo descripto por Foucault.

5. La síntesis disyuntiva y la disociación emancipadora

Una parte (tal vez, la mayor) de los procesos de enseñanza/aprendizaje persisten en la utilización del modelo mnemotécnico, para el que las habilidades de clasificación, fijación, retención y repetición son básicas. Para dicho modelo, el procedimiento lógico de la disyunción *exclusiva* es de importancia central, porque permite la definición, la conceptualización y la clasificación. Deleuze advierte que estas tendencias conducen a una reducción progresiva del campo de investigación y a una creciente incapacidad para inventar y crear²⁵¹.

También el epistemólogo Paul Feyerabend opina que la educación científica realiza un “lavado de cerebros” mediante el cual se opera una “simplificación racionalista” y se excluye del modelo del “buen científico” todo rasgo de “irracionalidad”.²⁵² Este autor propone un principio de “proliferación”, asociado a una metodología que denomina “contrainducción”²⁵³. Ambos garantizarían que la

²⁴⁶ Deleuze, G., 1989: 180. Subrayado nuestro.

²⁴⁷ “En lugar de que un cierto número de predicados sean excluidos de una cosa en virtud de la identidad de su concepto, cada «cosa» se abre al infinito de los predicados por los que pasa, a la vez que pierde su centro, es decir, su identidad como concepto o como yo” (Deleuze, G., 1989: 181).

²⁴⁸ Deleuze, G., 1989: 181. Énfasis nuestro.

²⁴⁹ Deleuze, G., 1989: 182.

²⁵⁰ Badiou, A., *Deleuze. El clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997, pp. 57-58.

²⁵¹ “La especificidad de la filosofía es el *concepto* que no pertenece al orden de la reflexión, de la generalización, sino del acontecimiento y de la construcción; al orden de la creación. [...] Toda la obra deleuziana es un combate contra esa limitación, contra tal exclusión, que le niega al concepto las propiedades inventivas de lo imaginado. El concepto deleuziano es creación” (Schérer, R., *Miradas sobre Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2012, pp. 27 y 136).

²⁵² Feyerabend, P., *Contra el método*, traducción de Francisco Hernán, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, p. 15. Corchetes nuestros’.

²⁵³ Llama contrainducción a “la introducción, elaboración y propagación de hipótesis que sean inconsistentes o con teorías bien establecidas o con hechos bien establecidos”. Llama contrainducción a “la introducción, elaboración y propagación de hipótesis que sean inconsistentes o con teorías bien establecidas o con hechos bien establecidos” (Feyerabend, P., 1994: 25).

potencialidad y flexibilidad de la racionalidad ampliada sean “legítimamente aplicadas” en el proceso de elaboración y selección de teorías. El principio de proliferación²⁵⁴ consiste en “inventar y elaborar teorías que sean inconsistentes con el punto de vista comúnmente aceptado, aún en el supuesto de que éste venga altamente confirmado y goce de general aceptación”²⁵⁵. El punto de vista comúnmente aceptado al que hace referencia Feyerabend aquí, puede consistir tanto en teorías científicas, como en datos de la percepción o hasta el “sentido común” de la época.

Deleuze y Feyerabend proponen multiplicar las diferencias y las disyunciones con el fin de potenciar la creatividad y enriquecer el mundo real. Jacques Rancière, por su parte, sostiene que la lógica pedagógica que opera en la casi totalidad de las instituciones educativas (incluyendo las universidades) supone y refuerza una distancia insalvable entre el maestro y el alumno-ignorante, una distancia abismal entre el que sabe y el que no sabe. La práctica pedagógica (o “lógica del embrutecimiento”²⁵⁶, como la llama) no hace más que *ensanchar la brecha* (excluyente) entre uno y otro. “Es en primer lugar esta radical separación lo que la enseñanza progresiva y ordenada enseña al alumno. *Le enseña antes que nada su propia incapacidad*. Así verifica incesantemente en su acto su propio presupuesto: la desigualdad de las inteligencias.”²⁵⁷ La distancia no es más un grado de desigualdad.

A la pedagogía de la distancia y el embrutecimiento, Rancière le opone una práctica de la emancipación intelectual, consistente en la verificación de la igualdad de las inteligencias. Es decir,

no hay dos tipos de inteligencia separados por un abismo. El animal humano aprende todas las cosas como primero ha aprendido la lengua materna, como ha aprendido a aventurarse en la selva de las cosas y de los signos que lo rodean, a fin de tomar su lugar entre los otros humanos: observando y comparando una cosa con otra, un signo con un hecho, un signo con otro signo.”²⁵⁸

La práctica de la emancipación procede por comparación, por semejanza, por analogía. Es una pedagogía que repite tres operaciones simples en cada paso que da: observar, decir, verificar. Rancière lo llama “trabajo poético de traducción”²⁵⁹. Así, el aprendizaje y la emancipación se identifican, porque a cada paso no solamente se va superando la distancia entre lo que ya se sabe y lo que todavía no se sabe, sino que también “va aboliendo incesantemente, junto con sus fronteras, toda fijeza y toda jerarquía de las posiciones”²⁶⁰.

Rancière destaca, además, que la práctica de la distancia se mantiene aun cuando puedan *invertirse las posiciones*. El alumno puede llegar a la posición del maestro, pero

²⁵⁴ Este principio expresa un punto de vista semejante a la “disyunción inclusiva” deleuziana.

²⁵⁵ Feyerabend, P., 1994: 21-22.

²⁵⁶ Rancière, J., *El espectador emancipado*, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 20.

²⁵⁷ Rancière, J., 2010: 16.

²⁵⁸ Rancière, J., 2010: 17.

²⁵⁹ “...para practicar mejor el arte de traducir, de poner sus experiencias en palabras y sus palabras a prueba, de traducir sus aventuras intelectuales a la manera de los otros y de contra-traducir las traducciones que ellos le presentan de sus propias aventuras” Rancière, J., 2010: 17.

²⁶⁰ Rancière, J., 2010: 18.

repetirá la lógica embrutecedora²⁶¹ y seguirá guiándose por el supuesto de la desigualdad.

Es la lógica del pedagogo embrutecedor, la lógica de la transmisión directa de lo idéntico: hay algo, un saber, una capacidad, una energía que está de un lado -en un cuerpo o un espíritu- y que debe pasar al otro. Lo que el alumno debe *aprender* es lo que el maestro le *enseña*. Lo que el espectador *debe ver* es lo que el director teatral le *hace ver*. Lo que debe sentir es la energía que él le comunica. [Lo que el ciudadano debe hacer (se podría agregar) es lo que el líder político le señala como objetivo]. A esta identidad de la causa y del efecto que se encuentra en el corazón de la lógica embrutecedora, la emancipación le opone su disociación. Ese es el sentido de la paradoja del maestro ignorante: el alumno aprende del maestro algo que el maestro mismo no sabe. Lo aprende como efecto de la maestría que lo obliga a buscar y verificar esta búsqueda. Pero no aprende el saber del maestro²⁶².

En este punto, se encuentra la conexión con el pensamiento deleuziano, pues la disociación emancipadora y la síntesis disyuntiva despliegan un sentido creador y paradójico.

En conclusión, Deleuze señala el camino de una producción de sentido que conduce a potenciar las fuerzas a través de la diferencia, donde cada término se convierte en un medio de realizar las potencialidades del otro, de hacer todo lo que puede. Por su parte, Rancière apunta a un aprendizaje emancipador que conduce al desarrollo de las capacidades a través de la disociación de la causa y el efecto, de la enseñanza y el aprendizaje. Deleuze intenta no quedar atrapado en la trama de una forma de vida y de pensamiento que se guía por la lógica de la identidad e impide sistemáticamente el surgimiento de las diferencias. Rancière opone la praxis emancipadora a la lógica del embrutecimiento que cimienta una organización social con funciones fijas y roles inmodificables. Deleuze enseña que el pensamiento y la praxis occidentales han puesto el acento en la exclusión, en la negación, en la limitación y en la depotenciación. Consecuentemente, alienta un pensamiento y una acción que acentúan la afirmación, la inclusión, la apertura y la potenciación (incluso a través de las ramificaciones y disyunciones indefinidas). Rancière enseña que hay que partir de la afirmación de la igualdad de las inteligencias para activar una pedagogía emancipadora que procede por disyunción o disociación entre lo que se enseña y lo que se aprende. En ambos, cada uno de los términos *disjuntos* potencia la actividad y la creatividad del otro.

²⁶¹ “Los términos pueden cambiar de sentido, las posiciones se pueden intercambiar, lo esencial es que permanece la estructura que opone dos categorías: aquellos que poseen una capacidad y aquellos que no la poseen” (Rancière, J., 2010: 19).

²⁶² Rancière, J., 2010: 20. Cursivas en el original. Corchetes y subrayado nuestros.

CAPÍTULO 4

LA ASIGNATURA ‘FILOSOFÍA’ EN EL CURSO DE INGRESO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA: UNA HERRAMIENTA ESTRATÉGICA CONTRA LA LÓGICA DE LA EXCLUSIÓN INSTITUCIONAL

Desde el marco teórico-conceptual desarrollado en los capítulos precedentes, en esta investigación se sostiene que la asignatura Filosofía en el Curso de Ingreso contribuye al aprendizaje de las habilidades necesarias para la conceptualización y el pensamiento conceptual y que dichas habilidades son imprescindibles no solamente para la investigación científica y técnica, sino también para el ejercicio profesional, técnico, práctico, artístico y *pragmático*. En este capítulo se explicitará la utilidad del aprendizaje filosófico, en qué consiste la función crítica del pensamiento, cuál es la vinculación entre la filosofía y la lógica, cuál es la naturaleza de los conceptos y sus distintos tipos. Para ello será necesario diferenciar los conceptos tanto de los términos como de los casos, de los ejemplos y de las ilustraciones. Además, se definirá el lugar del pensamiento conceptual y abstracto tanto para el conocimiento científico como para el desempeño profesional, y la relación entre las habilidades para la conceptualización y la inclusión académica y profesional.

1. Para qué sirve la filosofía²⁶³

Cuando esta pregunta se plantea a los filósofos, la respuesta suele ser agresiva (incluso hay quien sostiene que *debe ser* agresiva), y suele también evidenciar cierto desprecio hacia el que la pregunta. Nadie pregunta para qué sirve la abogacía, o la ingeniería, o la economía, aunque no se sepa con precisión qué hacen los economistas o a quién benefician los abogados. La pregunta “¿para qué sirve la filosofía?”, cuando se dirige a los filósofos, es mal intencionada e inauténtica. Es inauténtica, porque no está preguntando realmente, sino que da por sentado que la filosofía no sirve para nada. Es mal intencionada, porque quiere burlarse del interlocutor poniéndolo en una situación vergonzosa. De allí que la respuesta suela ser agresiva, como lo sería si alguien preguntara a un economista: “¿Hay algún economista que no robe a los empresarios?”, o si le preguntase a un abogado: “¿Cuándo existió un abogado que respetara la justicia?”

Los filósofos suelen *despreciar* a los que preguntan “¿para qué sirve la filosofía?” Heidegger, por ejemplo, cuenta una anécdota redactada por Platón, a partir de la cual se concluye que la filosofía *no sirve para nada*. Señala que hay dos tipos de hombre a los que corresponden dos tipos de pensamiento: los hombres libres y los esclavos o *servientes*. A los primeros corresponde la dignidad del pensamiento libre (filosofía); a los segundos, el pensamiento servil o utilitario. A cada uno corresponde también una valoración: la filosofía es noble, el pensamiento utilitario es vulgar y subordinado. Desde esa nobleza de la filosofía, es posible para Heidegger pensar la indignidad de la condición del saber actual, que se subordina a los dictados externos o heterónomos de la técnica y del mercado.

No es casual que se haya encontrado aquella anécdota en Platón, pues éste consideraba a la filosofía y a los filósofos como la condición de mayor nobleza y dignidad, al tiempo que era consciente de la bajeza y la discordia imperantes en la forma de vida de su tiempo. Advierte que si se considera a los más sabios como *inútiles* para la

²⁶³ Este apartado y el siguiente han sido extraídos del capítulo Filosofía del *Manual para el Curso de Ingreso a la UNLaM 2015*, San Justo, Editorial UNLAM.

polis, es responsabilidad de quienes no se valen de ellos y no de los mismos filósofos. Es muy distinto que alguien sea completamente inútil, a que la inestimable utilidad que pueda prestar no sea advertida por los que la necesitan²⁶⁴.

Resulta claro, a partir de lo anterior, que los filósofos no se interesan por la utilidad y lo cotidiano sino por cuestiones “importantes” y por problemas “fundamentales”. Sin embargo, los “comunes mortales” que pasan la mayor parte de su vida trabajando por su supervivencia y la de su familia o los profesionales que tratan de mejorar un poco las condiciones de vida propias y las de sus conciudadanos, podrían preguntar de buena fe: ¿Para qué nos sirve la filosofía? ¿Cuál es el aporte que la filosofía puede hacer a los que no quieren ser “filósofos profesionales”? ¿Acaso no es verdad que “primero es vivir y luego filosofar”²⁶⁵?

La filosofía tiene una función crítica y no puede dejar de contrariar. En relación con esta cuestión, en un curso reciente fuimos sorprendidos por la siguiente acusación, que una alumna dirigió contra la cátedra de Filosofía: “Ustedes han sido la causa -dijo- de que rompiera con mi novio”. No sabiendo qué se podría alegar en nuestra defensa, solicitamos a la alumna que fuese más explícita en su reclamo y que nos explicase cómo hubo sido posible que provocásemos tales efectos. Su explicación fue que participando del desarrollo del curso se vio ‘obligada a pensar’ y que desde ese momento le parecía inaceptable llevar una convivencia voluntaria con alguien con quien sólo pudiese hablar de temas irrelevantes y de ‘estupideces’. Y como esa forma de vida ya no le parecía digna, rompió con su novio. Es en este sentido que la función propia de la filosofía es ‘entristecer’; es decir, volver inaceptable la estupidez de toda forma de vida indigna de hombres libres.

Cuando alguien pregunta para qué sirve la filosofía, la respuesta debe ser agresiva ya que la pregunta se tiene por irónica y mordaz. La filosofía no sirve ni al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido. La filosofía sirve para *entristecer*. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa²⁶⁷. Sólo tiene este uso: denunciar la bajeza del pensamiento bajo todas sus

²⁶⁴ “Y siempre volveremos sobre la cuestión de saber para qué sirve esta actividad de crear conceptos, tal como se diferencia de la actividad científica o artística: ¿por qué hay siempre que crear conceptos, y siempre conceptos nuevos, en función de qué necesidad y para qué? ¿Con qué fin? La respuesta según la cual la grandeza de la filosofía estribaría precisamente en que no sirve para nada, constituye una coquetería que ya no divierte ni a los jóvenes. En cualquier caso, nunca hemos tenido problemas respecto a la muerte de la metafísica o a la superación de la filosofía: no se trata más que de futilidades inútiles y fastidiosas. Se habla del fracaso de los sistemas en la actualidad, cuando sólo es el concepto de sistema lo que ha cambiado. Si hay tiempo y lugar para crear conceptos, la operación correspondiente siempre se llamará filosofía, o no se diferenciaría de ella si se le diera otro nombre” (Deleuze, G.-Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, traducción de Thomas Kauf, 1993, pp. 14-15).

²⁶⁵ El antiguo proverbio latino reza: *Primum vivere, deinde philosophari*.

²⁶⁶ El escritor argentino Leopoldo Marechal responde a esta última pregunta en su conocido “Primer apólogo chino”, en Marechal, L., *Cuaderno de navegación*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1966, pp. 7-11.

²⁶⁷ Nietzsche, F., *Consideraciones Intempestivas*, II, “Schopenhauer como educador”, 8: “Diógenes objetó, cuando se alabó a un filósofo delante suyo: ¿Qué tiene que mostrar de grande, él, que se ha dedicado durante tanto tiempo a la filosofía sien *entristecer* jamás a nadie? En efecto sobre la tumba de la filosofía de universidad habría que poner como epitafio: Jamás entristeció a nadie”. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, 328; los filósofos antiguos mantuvieron un sermón contra la estupidez “no nos preguntemos aquí si este sermón está mejor fundado que el sermón contra el egoísmo; lo que sí es cierto es que despojó a la estupidez de su buena conciencia: estos filósofos detestaron la estupidez”.

formas²⁶⁸. ¿Existe alguna disciplina, fuera de la filosofía, que se proponga la crítica de todas las mixtificaciones, sea cual sea su origen y su fin? Denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer²⁶⁹. Denunciar en la mixtificación esta mezcla de bajeza y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y de los autores. En fin, hacer del pensamiento algo agresivo, activo y afirmativo²⁷⁰. Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confundan los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral o la religión. Combatir el resentimiento, la mala conciencia, que ocupan el lugar del pensamiento. Vencer lo negativo y sus falsos prestigios. ¿Quién, a excepción de la filosofía, se interesa por todo esto? La filosofía como crítica²⁷¹ nos dice lo más positivo de sí misma: empresa de desmixtificación. Y, a este respecto, que nadie se atreva a proclamar el fracaso de la filosofía²⁷². Por muy grandes que sean, la estupidez y la bajeza serían aún mayores si no subsistiera un poco de filosofía que, en cada época, les impide ir todo lo lejos que querrían, que respectivamente les prohíbe, aunque sólo sea por el qué dirán, ser todo lo estúpida y lo baja que cada una por su cuenta desearía. No les son permitidos ciertos excesos, pero ¿quién, excepto la filosofía, se los prohíbe? ¿quién les obliga a enmascararse, a adoptar aires nobles e inteligentes, aires de pensador?²⁷³

La filosofía no es una respuesta a las necesidades inmediatas ni es ella misma una necesidad natural. Es obvio que podemos “seguir viviendo” sin filosofía, e incluso podemos tener una vida confortable y cómoda, sin que se altere el estado de nuestras finanzas ni la estabilidad de nuestra forma de vida. El epistemólogo Paul Feyerabend advierte que no ejercer la filosofía no produce ningún daño material, “del mismo modo que los burdeles no sufren por la ignorancia filosófica de las prostitutas; florecen y seguirán floreciendo. Pero una prostituta versada en filosofía es ciertamente preferible a una común debido a que *puede desarrollar más técnicas*; y una ciencia con alternativas es preferible a la ortodoxia de hoy día exactamente por las mismas razones”²⁷⁴. Investigando en la historia de la ciencia, Feyerabend descubrió que los grandes científicos e inventores, lograron realizar sus descubrimientos a partir de una multitud de conocimientos, saberes, creencias, técnicas, etc., que nunca se circunscriben a una ciencia o disciplina particular, sino estableciendo relaciones y conexiones entre distintos ámbitos. Es esa formación, esa cultura, esa ilustración, la que pone las condiciones para abordar los problemas complejos y también las cuestiones cotidianas, prácticas o técnicas. Tradicionalmente se ha llamado “humanidades” o “letras” a este tipo de formación, que busca una comprensión abarcadora y global.

²⁶⁸ Cuando se pregunta “¿para qué sirve la filosofía?” se apunta a su utilidad. Se puede responder como Platón y Heidegger que “no sirve para nada” porque es una actividad noble que no tiene relación con lo útil o la utilidad que ocupan al plebeyo o al esclavo.

²⁶⁹ El pensamiento bajo hace referencia a todas las ficciones que potencian las fuerzas reactivas.

²⁷⁰ Agresividad, actividad y afirmación son los rasgos de esta nueva imagen del pensamiento. Se oponen a pasividad, reactivo y negativo que son los rasgos de la imagen dogmática del pensamiento. Su objetivo es hacer hombres libres, es decir, activar la vida.

²⁷¹ Crítica no tiene aquí un sentido negativo o limitativo (como en Kant) sino enteramente positivo y afirmativo.

²⁷² Contra el fascismo (y también contra Marx) Deleuze sostiene que la filosofía no ha fracasado.

²⁷³ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, pp. 149-150.

²⁷⁴ Feyerabend, P.: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1994, p. 158.

La utilidad de la filosofía, en este sentido, consiste en proporcionar una formación de lo fundamental (no de lo inmediato), una cultura de lo global (no en la especialidad), una tradición de pensamiento complejo. La filosofía es experta en pensar lo complejo y formándose en el pensamiento de lo complejo resulta más fácil y simple resolver lo específico y cotidiano. La filosofía es experta en el conocimiento de los valores y los fines. En un mundo dominado por las ciencias, las técnicas y los asuntos cotidianos (*prágmata*), la filosofía nos enseña a pensar en lo que vale por sí mismo, en lo que es un fin en sí mismo.

2. Incomodar, entristecer, criticar

Quizá sea éste el momento de advertir sobre algunos “inconvenientes” o, mejor dicho: sobre la filosofía como una *actividad inconveniente*. Lo “conveniente” es lo que “viene juntamente con...”, es “venir a reunirse junto con los otros” y es “lo que responde a nuestros intereses”. La filosofía ha hecho y ha sido lo contrario de lo conveniente: la filosofía incomoda, desacomoda, desafía, alienta conflictos, genera *pólemos* (discordia). Los filósofos siempre han hecho demasiadas preguntas, siempre han cuestionado las formas de vida aceptadas, siempre han desacreditado las convicciones más arraigadas, siempre han sospechado de lo más obvio y consagrado.

Max Horkheimer decía que la filosofía no cumple ninguna función dentro del orden de cosas establecido. Su función no es *servir para* algo, puesto que esto oculta siempre un *servir a alguien*, es decir, estar al servicio de alguna forma de dominación. La filosofía ha desempeñado una función *crítica* en la sociedad y quienes ejercen esta función suelen pasarla mal, puesto que desubican e irritan a todos los que han aceptado esa forma de vida (que suelen ser la mayoría o los más poderosos o ambos). Además, la filosofía no incomoda solamente a los otros, también incomoda a sus propios cultores. Ciertamente, no se trata de un ejercicio de masoquismo, que busque obtener placer del propio sufrimiento o dolor. No se trata de molestar o incomodar por el gusto de hacerlo. Se trata de cuestionar y de acicatear a los individuos y a las gentes para que no se abandonen a las formas de vida establecidas y su jerarquía de valores sin evaluar si tal modo de vivir es o no adecuado a la dignidad del ser humano, a la condición de seres libres. Darse cuenta de que se ha aceptado vivir como esclavos, tomar conciencia de que se vive de una manera innoble “por propia voluntad”, es algo que *entristece*. Por eso Gilles Deleuze dice que una “filosofía que no entristece o contraría a nadie no es filosofía”²⁷⁵ y agrega que sólo la filosofía ha combatido toda mistificación, todo sentido falso de la vida, toda “estupidez”. Está claro que no se refiere a la estupidez individual de algunos menos inteligentes o menos preparados. La estupidez que combate la filosofía es la de someterse voluntariamente a cualquier forma de dominación, *incluso la de la libertad*. Lo que es inaceptable para la filosofía es que se quiera ser dominado no importa por qué o por quién. La filosofía nos impulsa a examinar, cuestionar y transformar los mecanismos ciegos, la voluntad e incluso el deseo que nos empujan a someternos. Lo que la filosofía no puede aceptar sin disolverse ella misma es que se coarte la experimentación de mejores formas de vida, que se restrinja la actividad del pensar, que se limite el ejercicio de la libertad. “¿Existe alguna disciplina -pregunta Deleuze-, fuera de la filosofía, que se proponga la crítica de todas las mistificaciones, sea cual sea su origen y su fin? ¿Quién, a excepción de la filosofía, se interesa por todo esto?”²⁷⁶

²⁷⁵ Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1971, p. 149.

²⁷⁶ Deleuze, G.: 1971, p. 150.

3. La filosofía y el orden del pensamiento

Existen y han existido muchas y diferentes formas de pensamiento. La filosofía es una forma de pensamiento, como lo son también las ciencias, las religiones, los mitos, las artes y las técnicas. La filosofía no es la única forma de pensamiento ni tiene la exclusividad ni es superior (o inferior) a las demás²⁷⁷. En cuanto forma del pensamiento, toda filosofía supone una lógica. La filosofía fue históricamente la primera forma de pensamiento en estudiarse a sí misma como *lógica*. De allí que la lógica, desde la antigüedad, sea considerada una disciplina de la filosofía. De allí también que muchas veces se haya confundido a la filosofía con la lógica y a la lógica con una propedéutica o una introducción a la filosofía.

Lo cierto es que no se puede pensar sin orden. No se puede pensar sin lógica. En este sentido, todas las formas de pensamiento suponen y requieren de la lógica. La ciencia moderna ha reconocido este lugar de la lógica como ‘ciencia del pensamiento correcto’ dentro de los sistemas científicos, tanto de las ciencias naturales como de las ciencias humanas²⁷⁸. Ello hace del conocimiento lógico una herramienta imprescindible tanto en la actividad científica teórica como en la práctica, tanto en las técnicas como en el desarrollo profesional. Sin embargo, esta función y utilidad de la lógica no puede apreciarse a simple vista y, en general, se tiene la impresión de que no vale mucho en la práctica científica concreta. Ya Hegel daba cuenta de este “desprecio” en el que había caído la lógica en su época:

Por la forma y el contenido con que se presenta la lógica en los libros de enseñanza, puede decirse que ésta ha caído en el desprecio. Se sigue cargando con ella, más por el sentimiento de que no se puede prescindir de una lógica en general y por habitual apego a la tradición de su importancia, todavía persistente, que por convicción de que su contenido ordinario y su quehacer con aquellas formas vacías tengan valor o utilidad alguna²⁷⁹.

Kant, unos años antes que Hegel, había puesto las bases para la constitución de la lógica y de la filosofía como ciencias, al precio de reducir las a un orden formal. Este filósofo valoraba la lógica por haber logrado un acabamiento precoz, constituyéndose antes que las otras ciencias²⁸⁰, pero Hegel considera necesario una “reelaboración total” de esta ciencia que la eleve al rango de “sistema de la razón pura”. Escribe:

De acuerdo con esto la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. [...] Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos, y

²⁷⁷ “La exclusividad de la creación de los conceptos garantiza una función para la filosofía, pero no le concede ninguna preeminencia, ningún privilegio, pues existen muchas más formas de pensar y de crear, otros modos de ideación que no tienen por qué pasar por los conceptos, como por ejemplo el pensamiento científico.” (Deleuze, G.-Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, traducción de Thomas Kauf, 1993, p. 14).

²⁷⁸ “Pero, cuando se dice que hay en *el mundo objetivo entendimiento y razón*, que el espíritu y la naturaleza tienen *leyes universales*, según las cuales se realizan su vida y modificaciones, se acepta que las determinaciones del pensamiento tienen asimismo valor y existencia objetivos” (Hegel, G., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, p. 47).

²⁷⁹ Hegel, G., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, p. 48.

²⁸⁰ Cf. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Prefacio de la segunda edición (1787), Buenos Aires, Losada, 1979, p. 127; Hegel, G., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, p. 48.

completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior”²⁸¹.

Sin que podamos desarrollar aquí las diferencias entre las filosofías de Kant y de Hegel, interesa dejar sentado que ambos consideran a la lógica como el orden del pensamiento y como una ciencia fundamental. El último de los pensadores citados sostiene que la lógica es un “sistema de los conceptos”, que se justifica en su propio desarrollo necesario.

Indudablemente, no todos (ni siquiera la mayor parte de) los filósofos comparten el punto de vista de Hegel. Deleuze, por ejemplo, no deja de criticar su perspectiva. Sin embargo, también considera que los conceptos pertenecen a la actividad de los filósofos, ya que

el filósofo es el amigo del concepto, está en poder del concepto. Lo que equivale a decir que la filosofía no es un mero arte de formar, inventar o fabricar conceptos, pues los conceptos no son necesariamente formas, inventos o productos. La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en *crear* conceptos. [...] A decir verdad, las ciencias, las artes, las filosofías son igualmente creadoras, aunque corresponda únicamente a la filosofía la creación de conceptos en sentido estricto.²⁸²

Definir a la filosofía como “creación de conceptos” conduce indudablemente a “preguntar qué es un concepto en tanto que Idea filosófica”²⁸³.

4. Qué es un concepto

La pregunta por el concepto y la definición tiene una larga tradición que remite al menos hasta Sócrates y Platón. Esta pregunta se presenta como una de las cuestiones más difíciles y controvertidas al interior de la Filosofía de la Ciencia y está en estrecha relación con el llamado *problema de los universales*.

Si la filosofía consiste en esta creación continuada de conceptos –escriben Deleuze y Guattari–, cabe evidentemente preguntar qué es un concepto en tanto que Idea filosófica, pero también en qué consisten las demás Ideas creadoras que no son conceptos, que pertenecen a las ciencias y a las artes, que tienen su propia historia y su propio devenir, y sus propias relaciones variables entre ellas y con la filosofía²⁸⁴.

Existen dos posiciones “extremas”, que si bien serán rechazadas, pueden servir como referentes simples antes de adentrarse en el conjunto de supuestos que orientarán la posición que permitirá aproximarse a los aspectos estructurales de los conceptos científicos. a) Una de estas posiciones es el llamado “nominalismo extremo”, que sostiene que no existen los conceptos, o bien, que éstos son solo expresiones verbales de las que se valen los seres humanos, pero que en ningún caso pueden permitir el

²⁸¹ Hegel, G., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, p. 47 y 50.

²⁸² Deleuze, G.-Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, traducción de Thomas Kauf, 1993, p. 10.

²⁸³ Deleuze, G.-Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, traducción de Thomas Kauf, 1993, p. 13.

²⁸⁴ Deleuze, G.-Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, traducción de Thomas Kauf, 1993, p. 14.

conocimiento verdadero, es decir, el de la realidad de las cosas tal como son. b) La otra posición sostiene que el conocimiento verdadero es posible, pero se trata de un saber “no conceptual”. En estas dos posiciones extremas, el aprendizaje de los conceptos no es significativo, ya sea porque tiene que ver con la literatura y no con las ciencias, ya sea porque el conocimiento científico no requiere de conceptos en absoluto.

En el marco de esta investigación, se considerará que los conceptos son los elementos más simples del pensamiento²⁸⁵. Como parte de la lógica, los conceptos deben distinguirse de las imágenes y de las representaciones. Esta distinción, que está supuesta tanto en la lógica como en las ciencias, requiere de un movimiento de abstracción y de separación de los datos de la experiencia. En este sentido, cualquier iniciación en la ciencia y en la práctica profesional de los científicos requiere de la habilidad y el ejercicio en la conceptualización.

Tal como señalara Kant, si la experiencia no fuese ordenada por los conceptos sería completamente ciega; no podría entender lo que intuyen los sentidos. Cuanto más complejo es el sistema conceptual que se utiliza para dar cuenta de una determinada parcela de la experiencia, tanto más articulado y eficaz será también el conocimiento sobre la realidad derivada de esa parcela.

Pueden diferenciarse distintos tipos de conceptos ‘científicos’²⁸⁶. Todos ellos se derivan de algunos *supuestos* que hay que considerar previamente para justificar la clasificación de la que se partirá.

El *primer supuesto* es que los conceptos son entidades identificables a las que tienen acceso los seres humanos en tanto sujetos epistémicos y que les permiten orientarse y conocer el mundo real. Los conceptos son necesarios para toda forma de pensamiento, particularmente en el conocimiento científico. Un sistema de conceptos es imprescindible para todo sujeto epistémico tanto como un conjunto de órganos sensibles que permitan canalizar la experiencia. Sin embargo, los conceptos no son objetos empíricos al modo de los objetos físicos o de los fenómenos psíquicos. Los conceptos no son entidades localizables espacio-temporalmente como lo son los objetos físicos ni acotadas temporalmente como lo son las entidades del mundo psíquico. En este sentido se dice que los conceptos son entidades *abstractas* y *a priori*, es decir, son productos del entendimiento e independientes de la experiencia. Este rasgo de los conceptos genera un problema difícil en su aprendizaje, ya que no puede derivarse de ninguna experiencia a la vez que está supuesto en toda experiencia.

El concepto se distingue tanto de las palabras como de los objetos. El concepto no es el objeto ni una reproducción del objeto, aunque todo concepto se refiere a un objeto en el sentido más general de este vocablo, es decir, todos los objetos: los reales y los ideales, los metafísicos y los axiológicos.

El *segundo supuesto* es que a los sujetos epistémicos *ponen*²⁸⁷ un sistema de conceptos con el que ordenan el mundo fenoménico que es su objeto. El concepto es el “correlato intencional” del sujeto. Siendo así, es necesario distinguir entre el objeto tal como es en sí mismo y el objeto tal como es determinado por el concepto, es decir, para

²⁸⁵ Cf. Pfänder, A., *Lógica*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1928.

²⁸⁶ Algunos autores, como G. Deleuze, sostienen que los conceptos son propiamente filosóficos y proponen otros términos para referirse a las formas de pensamiento propias de las ciencias, de las artes, de las técnicas o de la praxis.

²⁸⁷ “Los filósofos no se han ocupado lo suficiente de la naturaleza del concepto como realidad filosófica. Han preferido considerarlo como un conocimiento o una representación dados, que se explicaban por unas facultades capaces de formarlos (abstracción, o generalización) o de utilizarlos (juicio). Pero el concepto no viene dado, es creado, hay que crearlo; no está formado, se plantea a sí mismo en sí mismo, autopoiesis” (Deleuze, G.-Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, traducción de Thomas Kauf, 1993, p. 16).

el sujeto de conocimiento. El primero se llama *objeto material* del concepto; mientras que el segundo se llama *objeto formal*. Según esta perspectiva, la lógica se ocupa principalmente del objeto formal.

El “mundo fenoménico” es entendido como todo aquello que “está arrojado frente” (*ob-jectum*) al sujeto. Todo concepto tiene un contenido o comprensión y una extensión. El contenido o comprensión consiste en “el hecho de que un concepto determinado se refiera justamente a este objeto determinado”²⁸⁸, el cual se diferencia de la mera suma de las notas del objeto. La extensión consiste en los objetos que caen bajo el concepto. Lo importante aquí es considerar que sean cuales sean estos objetos, si se logra conocerlos y reconocerlos es solo mediante conceptos. Esto ocurre a través de una operación intelectual que se llama *subsunición*. A través de ella, los diversos objetos quedan incluidos dentro de un conjunto definido por un concepto. Por ejemplo, el conjunto de los objetos luminosos que se observan en el cielo durante la noche quedan subsumidos bajo el concepto de ‘astro’. O bien, diversos objetos matemáticos que tienen como característica no ser divisibles más que por sí mismos o por la unidad, caen bajo el concepto de ‘número primo’. Un objeto particular se subsume bajo el concepto correspondiente, cuando está incluido en la definición del concepto. Por ejemplo, la Luna cae bajo el concepto ‘astro’ y el número 3 cae bajo el concepto de ‘número primo’. Pero también se dice que el concepto “se aplica” a un conjunto de objetos. Por ejemplo, se puede afirmar que el concepto de ‘astro’ se aplica a la Luna, al Sol, al Mercurio, a Venus, a Alfa del Centauro, etc.

Todo objeto “cae” bajo algún concepto, incluso aquellos objetos en principio inaccesibles al sujeto epistémico, ya que serán subsumibles al concepto de *objeto inaccesible al conocimiento humano*. Existe, sin embargo, la posibilidad de que haya conceptos bien definidos bajo los cuales sea dudoso que caiga algún objeto. Por ejemplo, el concepto de ‘habitante del sol’. En este caso se estará ante lo que se llama un “concepto vacío”. Claro está, los conceptos que son de interés científico, son conceptos pretendidamente “no vacíos”.

El *tercer supuesto* es que existe una íntima conexión entre un sistema de conceptos y un sistema lingüístico, entre conceptos y palabras. Las palabras no son los conceptos sino los signos que los expresan. Los conceptos son “el contenido significativo de determinadas palabras”²⁸⁹. La relación que existe entre ambos tipos de entidades es una relación semántica muy importante: *la expresión*. Las palabras o términos de una lengua *expresan* conceptos. Y como no se tiene un acceso sensorial a los conceptos pero sí a las palabras, es por ello que el análisis lingüístico puede resultar útil para el análisis conceptual. Las palabras remiten a los conceptos, permiten expresarlos y comunicarlos. La relación de *expresión* es una función; es decir, que un mismo término lingüístico solo expresa un único concepto, caso contrario, se estará ante una ambigüedad lingüística y ante el equívoco en el significado. En este caso, el mismo significante se relaciona con dos significados diferentes. Por ejemplo, el término ‘banco’ tiene dos significados distintos: entidad financiera y asiento en la plaza. Se trata de un mismo término, pero de dos conceptos diferentes. Por otro lado, la conversa no es cierta: la *expresión* no es una función biunívoca, pues puede haber palabras diferentes que expresan el mismo concepto. Esto ocurre con los sinónimos (como ‘burro’ y ‘asno’, en castellano).

Las expresiones lingüísticas de una lengua, sus términos, palabras o frases, son objetos comparables a otros objetos empíricos como los astros o los bancos. Son también objetos del pensamiento. No obstante debemos decir que la relación entre los

²⁸⁸ Pfänder, A., *Lógica*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1928.

²⁸⁹ Pfänder, A., *Lógica*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1928.

términos de un lenguaje y los conceptos que ellos expresan es muy distinta de la relación entre un objeto real y el concepto que lo subsume. De hecho, en tanto que objetos, los términos pueden ser subsumidos a su vez por otros conceptos. Por ejemplo, bajo conceptos como ‘término predicativo’, ‘término singular’, ‘adjetivo’, etc. Naturalmente que no todos los términos de una lengua expresan conceptos. Es muy dudoso que lo sean la mayoría de los llamados “*términos sincategoremáticos*” como los artículos y las preposiciones. En el contexto de los lenguajes científicos se puede sostener que prácticamente todos los términos no-*sincategoremáticos* expresan un concepto.

El *cuarto supuesto* es que en los lenguajes científicos, los términos que expresan conceptos tienen la forma lógica de predicados n -ádicos, en los que $n \geq 1$. Los conceptos más simples son aquellos expresables mediante predicados monádicos; los conceptos más complejos se expresan mediante relatores diádicos, triádicos o incluso más complejos.

En el contexto científico se aplica el arsenal simbólico de la lógica de predicados para formalizar las conexiones entre los conceptos en un sistema. Por ejemplo, la relación entre los conceptos ‘humano’ y ‘mortal’ quedará fijada bajo la fórmula: “ $xH \rightarrow xM$ ”, donde H es la abreviación del predicado “*es humano*” y M la de “*es mortal*”.

Se puede expresar la “verdad conceptual” que sostiene que si una persona es progenitora de otra, la segunda no lo será de la primera, mediante la fórmula: “ $x, y (xPy \rightarrow \neg yPx)$ ”, donde P es la abreviación del predicado relacional “*es progenitor de*”.

De las disciplinas formales, no solo la lógica de predicados contribuye al análisis conceptual, sino también la teoría de conjuntos. Esto se justifica en que conviene sustituir el tratamiento de los conceptos mismos por el de las extensiones de los conceptos, es decir, por el *conjunto* de objetos que caen bajo cada concepto.

El *quinto supuesto* es que existen conjuntos y la extensión de un concepto cualquiera es un conjunto en este sentido: el conjunto de objetos que caen bajo él. Por supuesto, no todo conjunto es la extensión de un concepto. Por ejemplo, el conjunto formado por Isabel Sarli, el número 3 y el planeta Mercurio no es la extensión de ningún concepto, aunque desde la teoría de conjuntos, es un conjunto bien formado como cualquier otro.

Al disponer de conjuntos que son extensiones de conceptos dados se les pueden aplicar principios y operaciones propias de la teoría de conjuntos y establecer o revelar así indirectamente ciertas conexiones entre los conceptos que tienen tales extensiones. Se denotará la extensión de un concepto C mediante el signo \bar{C} ; así podemos reformular la relación entre el concepto ‘humano’ y ‘mortal’ mediante sus extensiones:

$$\bar{H} \subseteq \bar{M}$$

Y el enunciado sobre asimetría de la relación de progenie se convierte en:

$$\bar{P} \cap \bar{P}^{-1} = \emptyset$$

Ahora bien, no siempre es correcto sustituir la consideración directa de los conceptos por la consideración sobre sus extensiones. En general si vale $\bar{H} \subseteq \bar{M}$, entonces una afirmación que incluye el predicado ‘H’ implica otra consistente en sustituir en la primera el predicado ‘H’ por el predicado ‘M’. Por ejemplo si es cierto que Luisa tropezó con un humano, entonces es cierto que Luisa tropezó con un mortal. Nótese que no siempre ocurre así, aunque aquí se optará por una perspectiva

extensionalista²⁹⁰. Desde dicha perspectiva se denomina “representación” a la relación que existe entre un conjunto y el concepto del cual es extensión. Por ejemplo si la extensión del concepto C es el conjunto \tilde{C} , se dirá que \tilde{C} representa a C.

Los conceptos pueden dividirse primariamente en objetivos y funcionales. Los objetivos son los conceptos de objetos propiamente dichos, es decir, los que tienen como correlato un sujeto o un predicado de una proposición. Los funcionales son los conceptos que relacionan como ocurre con la cópula en el juicio. Los conceptos de objetos se pueden clasificar, siguiendo a Aristóteles, en conceptos de individuo, de especie y de género. Solo los primeros se refieren a objetos reales, mientras que los dos últimos se refieren a objetos ideales.

Se hace una distinción entre tres grandes clases de conceptos científicos, atendiendo a su estructura lógico-matemática, la cual refleja el diverso carácter y valor metodológico de cada una de estas clases de conceptos. La distinción está vinculada con el problema de la diferenciación entre un sistema conceptual cualitativo y uno cuantitativo. Estos tres grandes tipos de conceptos son: *los clasificatorios, los comparativos y los métricos*.

A los dos primeros pueden considerárselos “cualitativos” mientras que al último se lo considera “cuantitativo”. Se debe tener en cuenta que la distinción entre lo cuantitativo y lo cualitativo se ha tomado con frecuencia como una distinción ontológica, cuando debería ser una distinción epistemológica basada ante todo en la estructura conceptual con la cual se conceptualiza la realidad. A veces, se supone que hay propiedades o fenómenos del mundo real que son en *sí mismos* cuantitativos y otros cualitativos y que el uso de conceptos cualitativos o cuantitativos depende del tipo de realidad que se esté investigando por lo que no se pueden ni deben aplicar conceptos cualitativos a una parte cuantitativa de la realidad o a la inversa. También es frecuente que se aplique una distinción entre disciplinas científicas según que estudien aspectos cuantitativos o cualitativos de la realidad. Por ejemplo, se suele sostener que la física estudia aspectos cuantitativos mientras que las ciencias sociales aspectos cualitativos que por su misma naturaleza no pueden ser tratados cuantitativamente. Todo esto es una confusión derivada de la equívoco básico entre el plano ontológico y epistemológico.

Ni el mundo globalmente considerado ni tampoco una parcela de él son en sí mismos cualitativos o cuantitativos. No es la realidad misma o un fenómeno particular lo que es cualitativo o cuantitativo, sino el modo en que se lo describe, el aparato conceptual que se utiliza para aprehenderlo. Depende del sujeto epistémico y no de la realidad misma.

A veces se otorga una prioridad absoluta a los conceptos cuantitativos frente a los cualitativos e incluso se piensa que una disciplina no es realmente científica mientras no use conceptos cuantitativos. Esta idea se inscribe con la noción kantiana de que en una disciplina hay tanta ciencia como matemática, con lo cual se suele identificar el nivel de matematización de una disciplina con su nivel de cuantificación. Aquí se presentan algunas confusiones que es necesario aclarar: es cierto que una disciplina científica se desarrolla tanto más rápida y eficientemente cuanto más claros y exactos sean sus conceptos y más rigurosa su construcción y ello implica habitualmente la conveniencia de usar lenguaje matemático. Pero matematizar no es equivalente al uso de conceptos cuantitativos. Hay muchas ramas de las matemáticas como la topología y

²⁹⁰ Por ejemplo, si Judas cree que Jesús es hombre entonces, por mucho que siga valiendo de hecho $\tilde{H} \subseteq \tilde{M}$, puede no ser cierto que Judas crea que Jesús es mortal. Los contextos o formas de discurso en los que no es legítima la situación de las relaciones entre extensiones por las relaciones entre los correspondientes conceptos, son los denominados contextos o *discursos intencionales*, por oposición a los *contextos extensionales*, en los que sí vale la sustitución.

la teoría de grafos pasando por teoría de grupos que no presuponen conceptos cuantitativos. Por otra parte, el uso de conceptos cuantitativos por sí mismo no genera avances científicos y desarrollos disciplinares.

En cuanto a los tipos de conceptos, se verá que hay relaciones de correspondencia muy estrechas entre ellos; por ejemplo, cada concepto métrico se corresponde con un concepto comparativo y cada concepto comparativo con uno clasificatorio. Así, un mismo concepto, como ‘masa’, se puede reconstruir metateóricamente como un concepto clasificatorio, como uno comparativo o como uno métrico. En este sentido el concepto ‘masa’ es a la vez de los tres tipos. Si bien a todo concepto métrico le corresponde uno comparativo y a todo comparativo uno clasificatorio, las conversas no son ciertas: hay conceptos comparativos a los que no le corresponde ningún métrico y clasificatorios a los que no le corresponde ningún comparativo.

5. Los tipos de conceptos

5. 1. Los conceptos clasificatorios

Los conceptos clasificatorios son los más usados en la vida cotidiana. Así son la mayoría de los conceptos que utiliza un niño para subsumir los objetos que lo rodean de acuerdo a ciertos criterios vagamente especificados, generalmente basados en ejemplos y relaciones de analogía. Así es como le niño aprende a usar conceptos clasificatorios, por ejemplo, de color (rojo, azul, verde), temperatura (caliente, frío, tibio), de animales y plantas (perro, gato, jazmín), de sustancias (madera, piedra, agua), de objetos de uso (mesa, silla, martillo) y muchos más. Este enorme acervo de conceptos sigue siendo usado por el adulto en su cotidianeidad y solo en contextos especiales, particularmente los científicos, es cuando se nota su insuficiencia y la necesidad de pasar a otro tipo de conceptos.

Desde el punto de vista de su forma lógica, los términos que expresan conceptos clasificatorios son muy simples: son predicados monádicos. Desde el punto de vista de los conjuntos, la extensión de un concepto clasificatorio es un conjunto simple, sin estructura interna. La idea de clasificar cierto dominio de objetos no es más que agruparlos en grupos disjuntos, ninguno de ellos vacío y tales que entre todos los grupos estén todos los objetos del dominio en cuestión. Una clasificación en términos de conjuntos es una partición del dominio de objetos realizada mediante criterios sistemáticos, para lo cual es necesario recurrir a ciertos conjuntos conceptos que den los criterios de agrupación. Estos son los conceptos clasificatorios. Un concepto C es clasificatorio para el dominio no vacío de objetos D si y solo si pertenece a un sistema de conceptos $\{C_1, \dots, C_n\}$, con $n \geq 1$, que cumple las siguientes condiciones:

- a) Los objetos de D se subsumen bajo cada C_i ($1 \leq i \leq n$) de acuerdo a criterios sistemáticos.
- b) Las extensiones de cada C_i ($1 \leq i \leq n$) constituyen, tomadas en conjunto, una partición de D .

Fijar una partición sobre un dominio es lo mismo que determinar cierta relación de equivalencia que “induzca” la partición, en lugar de definir cada una de las clases e supuestamente van a constituir la clasificación. En muchos casos lo más expeditivo y controlable es determinar primero una relación empírica entre los objetos del dominio que se quiere clasificar, de la cual se supone o comprueba que es una relación de equivalencia.

¿Qué significa que el criterio de partición se vincula con una relación de equivalencia? Después de una larga historia de intentos para clasificar los cuerpos en sustancias por sus diversas propiedades químicas, actualmente se dispone de una relación de equivalencia, apoyada en condiciones empíricamente controlables, que determina la partición de cierto dominio de cuerpos en verdaderas clases de equivalencias, que son los llamados “elementos químicos”. La relación de equivalencia en cuestión es la de igualdad en el número de protones en los átomos respectivos, más precisamente, la relación RE que se busca entre cuerpos puede definirse así: “Dados dos cuerpos, x , y : x RE y , si y solo si los átomos de x tienen el mismo número de protones que los átomos de y ”. Esta es una relación de equivalencia. Las condiciones empíricas para establecer esta relación las proporciona la física atómica. Está claro que esta clasificación no agota todos los cuerpos existentes en la naturaleza; pero dentro del ámbito relativamente restringido de los cuerpos que son sustancias puras no ulteriormente dissociables en sustancias químicamente distintas, la división en elementos es una buena partición.

Así se pueden dar otros ejemplos y lo cierto es que detrás de todo intento de relación de equivalencias se suscitan todo tipo de problemas teóricos y empíricos que indican que no es fácil fijar de una vez por todas cuál de varias relaciones de equivalencia que se presentan como posibles en un dominio dado efectivamente, es el candidato más adecuado para obtener la clasificación que se tiene en mente. Este proceso puede incluso llegar a formar parte de los esfuerzos centrales de una disciplina, un buen ejemplo de ello es la taxonomía biológica, en particular de la clasificación de los organismos en especies.

Un conjunto de problemas metodológicos pueden surgir al intentar una clasificación científica. En primer lugar los criterios sistemáticos que haya que seguir para establecer la relación de equivalencia necesaria pueden no estar claramente formulados o bien ser muy difícil de aplicación práctica. Al mismo tiempo ninguno garantiza el pleno consenso de la comunidad científica respecto de cuál entre varios criterios posibles es el más adecuado.

En segundo término, pueden encontrarse excepciones a las dos condiciones necesarias para efectuar la partición, es decir, la relación que subyace a la partición puede no ser de equivalencia, sino de aproximación: puede haber objetos del dominio que no han sido cubiertos por ningún a clase de partición, o bien que pertenecen a dos clases distintas.

Además de los dos criterios para toda buena clasificación (el de sistematicidad y el de generar una partición) pueden tomarse otras características adicionales posibles para las clasificaciones, que si bien no son necesarias, pueden tener cierta conveniencia en cierta área.

Una de las condiciones adicionales que se puede promulgar es la de que el número de relaciones de equivalencia de que conste la partición no sea demasiado reducido a nuestros propósitos. En general cuanto mayor sea el número de equivalencias obtenidas en la partición, tanto mejor será la capacidad de discriminación de la clasificación propuesta; claro está que el número no puede ser tampoco demasiado grande porque redundaría en una impracticable clasificación.

Las clasificaciones más pobres son, desde el punto de vista discriminatorio, las dicotomías; que constan de solo dos posibilidades de equivalencia. Y dentro de las dicotomías las menos útiles son las que resultan de afirmar o negar una determinada propiedad de los objetos de un dominio. Por ejemplo dividir los habitantes de un país en función de tener o no estudios universitarios. Más interesantes son las dicotomías basadas en dos propiedades lógicamente independientes, pero que agotan entre ambas el

dominio que se considera. Por ejemplo, el valor que tiene en la biología la división de organismos sexuados en macho y hembra.

Cuando en un mismo dominio se han establecido dos diferentes clasificaciones, cuyas particiones corresponden P_1 y P_2 cumplen lo siguiente:

$$\forall A \in P_1 \exists B \in P_2 A \subseteq B,$$

Intuitivamente que las clases de equivalencia de que consta la partición P_1 son “subdivisiones” de las de P_2 ; y por tanto, P_1 tiene un mayor número de clases que P_2 , entonces se dirá que la clasificación correspondiente a P_1 es más “fina” que la correspondiente a P_2 situación que vuelve preferible por su mayor poder de discriminación.

Las clasificaciones más útiles son las que forman jerarquías taxonómicas, se trata de árboles resultantes de la sucesiva superposición de clasificaciones de manera que en cada nivel de la pirámide tenemos una clasificación mas fina que el nivel anterior. Cada rótulo representa una clase de equivalencia de una partición de los animales a cierto nivel. Las clasificaciones son más finas de arriba hacia abajo; se llama tacones a las clases de equivalencias de una partición de una pirámide.

5. 2. Los conceptos comparativos

En términos metodológicos los conceptos comparativos constituyen una categoría intermedia entre los clasificatorios y los métricos. Históricamente han funcionado como antesala a los conceptos métricos o cuantitativos que se han introducido posteriormente. Ello sugiere que cuando una rama de la ciencia aun no esté en condiciones de usar conceptos métricos, no por ello hay que creer que está limitada al uso de conceptos clasificatorios, sino que posiblemente se halle en capacidad de hacer uso de conceptos comparativos.

Los conceptos comparativos son más potentes que los clasificatorios, sobre todo porque además de clasificar un dominio dado, permite ordenarlo. A cada concepto comparativo genuino se le asocia invariablemente un conjunto de conceptos clasificatorios, de modo que el primero implica los segundos; pero implica algo más: ordenar los objetos subsumidos bajo él.

Desde un punto de vista lógico, los conceptos comparativos son de carácter relacional; es decir, los términos que expresan conceptos comparativos están lógicamente constituidos por predicados diádicos estrechamente interconectados: uno K que denota una relación de *equivalencia o coincidencia* y otro P que denota una relación de *precedencia*. Ambas relaciones deben estar definidas sobre el mismo dominio de objetos empíricos.

La primea relación es la que permite clasificar el dominio y la segunda ordenarlo. La idea es que “ xKy ” significa “ x es tan... como y ”, o “ x es equivalente en... a y ”. Por ejemplo:

“*x es tan duro como y*”;

“*x es equivalente en dureza como y*”

Y, “ xPy ” significa “ x es más... que y ”, o “ x precede en...a y ”.

Se pueden presentar las cosas de modo equivalente mediante una única relación de orden R , cuya interpretación pretendida es que “ xRy ” significa “ x es tan o más... que y ”. Por ejemplo:

“*x es tan o más duro que y*”.

Ambas presentaciones son equivalentes: si se usa la primera se puede definir “xRy” como “xKy o xPy” (R es la unión de K y P); si se usa la segunda, se puede definir “xKy” como “xRy y yRx” y “xPy” como “xRy y no yRx”. Se utilizará la primer versión por ser más intuitiva, aunque sean equivalentes.

Para que el concepto que lleva asociados las relaciones K y P sea un concepto comparativo, estas relaciones deben satisfacer ciertas condiciones específicas, tanto cada una por separado como conjuntamente. La idea entonces es que C es un concepto comparativo si su extensión es la unión de dichas relaciones. Las condiciones en cuestión son, utilizando de nuevo el instrumental de la teoría de conjuntos, las que establece la siguiente definición:

Un concepto relacional C es un concepto comparativo para el dominio no vacío de objetos D si y solo si existen dos relaciones K y P sobre dicho dominio tales que la extensión de C es $K \cup P$ y se cumplen además las siguientes condiciones:

- a) $\text{Dom } K = \text{Rec } K = \text{Dom } P = \text{Rec } P = D$.
- b) K es reflexiva, simétrica y transitiva, e.e., es una relación de equivalencia.
- c) P es transitiva.
- d) K y P son mutuamente excluyentes: $\forall x, y \in D (xKy \rightarrow \neg xPy)$.
- e) K y P son conjuntamente conexas: $\forall x, y \in D (xKy \vee xPy \vee yPx)$.

Claramente K tiene carácter de relación de equivalencia, ello induce a una partición en clases de equivalencia del dominio D y por lo tanto una clasificación de dicho dominio. Por su parte la relación P cumple la función de ordenar el dominio, puesto que es una relación de orden, esto es al menos asimétrica y transitiva. Que es transitiva es inmediato por c). Por otro lado sabemos que xKx pues K es reflexiva. Pero las dos cosas, xPx y xKx , no pueden ocurrir, pues por (d) K y P son excluyentes. Por tanto, si xPy entonces no yPx .

Además de las condiciones formales establecidas en la definición, el concepto comparativo debe satisfacer determinadas condiciones materiales u operacionales. Su extensión no puede determinarse de modo puramente formal, se debe determinar de modo sistemático pero operacional: las relaciones K y P no pueden escogerse de modo puramente formal, sino que deben asociarse a determinadas operaciones o situaciones empíricamente controlables, las cuales permiten decidir si se dan o no dichas relaciones en un dominio de objetos. A veces esto se determina a partir de alguna teoría empírica general ya aceptada y en otras condiciones especialmente en fases iniciales de una disciplina, la validez empírica de tales relaciones puede establecerse a partir de operaciones sencillas de laboratorio junto a hipótesis de bajo nivel teórico.

5. 3. Los conceptos métricos

Los conceptos métricos o cuantitativos son característicos de las ramas más avanzadas de la ciencia. Casi todos los conceptos de la física son métricos, pero también aparecen en otras disciplinas de naturaleza bastante distinta de la física, como son la genética de poblaciones, la microeconomía o la teoría del aprendizaje. El uso sistemático de los conceptos métricos en una disciplina requiere de la disposición para ese área de estudios empíricos todo el potencial de las matemáticas. La idea de “matematizar” se asocia generalmente con la introducción sistemática de conceptos métricos porque estos permiten el uso de la parte más potente de las matemáticas, como la aritmética, el álgebra, la geometría y el cálculo; pero la introducción de ciertos

conceptos clasificatorios y comparativos implica ya ciertos supuestos de carácter matemático (conjuntista), si bien de un nivel más elemental.

Los conceptos métricos poseen un conjunto de ventajas sobre los clasificatorios y comparativos a saber:

a) Las divisiones y diferenciaciones que pueden hacerse usando conceptos métricos son mucho más finas y precisas que las que pueden hacerse mediante otro tipo de conceptos. Es decir, los conceptos métricos también permiten clasificar y comparar los objetos de un dominio dado, pero lo hacen con más nivel de precisión. Por ejemplo, en lugar de clasificar las diversas velocidades de los cuerpos de acuerdo a los conceptos “muy lento”, “lento”, “rápido”, “muy rápido”, o de compararlas según “mayor o menor rapidez”, se introduce el concepto métrico de velocidad y podemos clasificar y comparar de modo mucho más fino.

b) Los conceptos métricos permiten enunciar leyes empíricas que son más generales y precisas, y por ende mejor controlables que las leyes formuladas con conceptos no-métricos.

c) Como consecuencia de a) y b), los conceptos métricos permiten explicaciones y predicciones mucho más exactas y controlables.

Desde un punto de vista formal la extensión de un concepto métrico es una función numérica, o mejor dicho, un conjunto de dichas funciones. Lo esencial de los conceptos clasificatorios es que permiten hacer clasificaciones de los objetos del dominio, por eso se caracterizan porque su extensión es (un elemento) una partición. Respecto a los conceptos comparativos, lo esencial de ellos es que permiten realizar comparaciones cualitativas entre los objetos del dominio porque su extensión es una relación de orden (KP). Lo esencial de los conceptos métricos es que permiten realizar asignaciones numéricas a los objetos del dominio de modo empíricamente significativo y por eso se caracterizan porque sus extensiones son funciones numéricas de dicho dominio.

De este modo en lugar de considerar directamente las relaciones y operaciones empíricas que se dan entre los objetos estudiados, los conceptos métricos permiten concentrar la atención sobre las relaciones y operaciones entre los números que representan las propiedades de los objetos empíricos y a través de ellos se gana información sobre los objetos mismos y sus propiedades representadas. De este modo nos permite un grado mayor de exactitud y capacidad predictiva del que se obtendría operando directamente con los objetos empíricos, puesto que las teorías matemáticas existentes informan cómo operar con números y sobre las propiedades generales que tienen tales operaciones. Se opera con los números “como si” se operase con los objetos.

Como ya se había dicho con anterioridad, a todo concepto comparativo subyace un clasificatorio; en el mismo sentido a cualquier concepto métrico subyace explícita o implícitamente un concepto comparativo correspondiente (por tanto otro clasificatorio); medir determinada magnitud en un dominio de objetos implica la posibilidad de compararlos en relación a dicha magnitud. La recíproca, naturalmente, no es cierta pues no siempre la introducción de un concepto comparativo permite construir un concepto métrico correspondiente.

6. Conceptualización e inclusión: La formación universitaria y profesional

La mayor parte de las investigaciones que buscan diagnosticar la situación de la escuela media señalan las falencias que los egresados tienen en el desarrollo de las habilidades para estudiar y aprender por sí mismos. Se suele argumentar que la falta de

recursos y el insuficiente desarrollo de las habilidades en la lectura y en la escritura son las causas principales de aquellas falencias. Este señalamiento es correcto, pero insuficiente, porque a ello deben sumarse las insuficiencias para pensar por sí mismo y para valerse de la propia razón, que son condiciones necesarias para el desarrollo de cualquier disciplina de nivel superior, como para el cultivo de las ciencias, las técnicas y las artes. Si a estas falencias se agrega, además, que la escuela media mantiene muchos rasgos autoritarios que desalientan cualquier forma de pensamiento autónomo, se podrá vislumbrar con claridad la función irremplazable de la Filosofía en los cursos de ingreso de las instituciones de nivel superior.

Antes de avanzar con el tema de la finalidad y la función del Curso de Ingreso a la Universidad, considérese que un estudiante universitario se caracteriza, en primer lugar, por ser un estudiante *libre*, es decir, por su *autonomía de decisión*²⁹¹. Si se lo compara con un estudiante secundario se comprende fácilmente este carácter. Si bien no siempre es así, generalmente se comienzan los estudios secundarios a una edad en la que los padres suelen cumplir un papel determinante eligiendo la orientación y la escuela en la que se ha de estudiar. Pero en el comienzo de una carrera universitaria existe una diferencia: el estudiante es mayor de edad y elige por sí mismo la carrera que habrá de seguir y el lugar en el que lo hará. Esto es algo que le incumbe a sí y tiene, por lo tanto, una mayor responsabilidad en relación con lo que ha elegido. Es cierto que existen condicionantes como el lugar en el que se vive, los horarios disponibles, la expectativa laboral, etc. Sin embargo, aunque se sigan enunciando condicionantes, ello no altera que sea resultado de una libre elección, que con la inscripción en una determinada carrera está diciendo que *quiere* estudiar, que estudiar es algo que no hace por obligación sino por elección. En este sentido, los estudios universitarios son una continuación de la formación disciplinaria anterior y al mismo tiempo señalan una discontinuidad, puesto que se inscriben en lo que Foucault llama el cuidado de sí y en lo que hemos llamado una “política de emancipación”.

De lo anterior se sigue que, en segundo lugar, un estudiante universitario se caracteriza por la *responsabilidad*. Esto no solamente supone la *decisión de estudiar*, sino también la *constancia* en esa decisión, esto es, mantener una actitud de búsqueda del conocimiento y de las habilidades teóricas y prácticas como un entrenamiento progresivo y una ejercitación continuada.

Esto nos conduce a una tercera característica: la *actividad*. Las actitudes propiamente universitarias son la *búsqueda*, tanto de lo que se solicita como material para la preparación de una materia, como de todo aquello que pueda ampliar, complementar e incluso controvertir los temas tratados. También se debe destacar el valor de la *atención*, el desarrollo de la capacidad de atención, es decir, concentrarse en los problemas y su tratamiento. Atender es “tender hacia”, es “dirigir las fuerzas en una dirección evitando dispersarse”. Y centralmente la tarea de *estudiar*, no sólo para rendir satisfactoriamente los exámenes parciales o finales, sino también para *formarse* como universitario y profesional. Esta *formación* implica desarrollar la totalidad de los contenidos y habilidades programadas en el plan de estudios.

Como es sabido, el Rectorado de la Universidad Nacional de La Matanza junto con la Secretaría Académica de esa casa de altos estudios, han dispuesto desde el año 2004 el cursado obligatorio de la asignatura Filosofía para todos aquellos aspirantes a cursar las carreras humanísticas (ciencias sociales, ciencias de la salud, ciencias políticas y derecho) que allí se dictan. Ahora bien, contra ello se han alzado diferentes

²⁹¹ Estas consideraciones han sido tomadas de las “orientaciones y sugerencias generales para los estudiantes que cursan materias filosóficas” de la Introducción capítulo “Filosofía” del *Manual del Curso de Ingreso 2015* de la Universidad Nacional de La Matanza.

voces, a veces prejuiciosas, argumentando –entre otras cosas- la no pertinencia ni incumbencia de la filosofía en las carreras a seguir; como parece obvio las Ciencias de la Salud, en Educación Física, en el Derecho, e incluso, en Relaciones Públicas o en Trabajo Social. Con este argumento, los aspirantes a las carreras de los Departamentos de Ciencias Económicas e Ingeniería fueron eximidos de cursar esta asignatura. A partir de allí, quedan abiertos algunos interrogantes: ¿por qué estudiar Filosofía en el Curso de Ingreso a la Universidad?, ¿qué habilidades y qué herramientas aportaría la filosofía a la formación profesional y personal?, ¿cuál sería la necesidad de la formación filosófica en el mundo actual, cuando las ciencias y las técnicas parecen estar mejor provistas para responder a las demandas de la sociedad contemporánea?

La asignatura Filosofía cumple dos funciones centrales en los cursos de ingreso a la universidad: 1) contribuye a consolidar la formación humanística (que incluye el fortalecimiento de los valores y los principios éticos) y 2) propugna el desarrollo de las habilidades para el pensamiento autónomo y crítico, que hace posible el conocimiento de los contenidos conceptuales lógicos y científicos (lo que incluye la comprensión de categorías culturales arraigadas en nuestra tradición) y las destrezas para el desarrollo de la comprensión lectora, el estudio y la investigación en el ámbito superior (que incluye la incorporación de elementos lógicos y argumentativos para el pensamiento crítico).

Para cumplir dichas funciones, el material de la asignatura se divide en cinco unidades temáticas, que proponen respuestas a las preguntas: ¿Qué es la filosofía?, ¿qué es la ciencia?, ¿qué es el hombre?, ¿qué es la sociedad? y ¿qué es la ética?

Una tarea principal de los docentes de filosofía es ayudar a la comprensión de los textos e impulsar el pensamiento crítico que está a la base de todas las disciplinas universitarias, para lo cual es necesario:

- * Reconocer y construir argumentos correctos en los lenguajes formales y en el lenguaje natural.
- * Identificar supuestos, falacias, ambigüedades, vaguedades e inconsistencias, e identificar hipótesis y explicaciones.
- * Buscar información en distintas fuentes que permitan fundamentar opiniones, evaluar argumentaciones, detectar supuestos, reconocer peticiones de principio.
- * Poder exponer claramente una tesis y los argumentos que la sostienen, poder comprender tesis ajenas y cuestionar, si es pertinente sus argumentos. Esta capacidad de diálogo o discusión puede realizarse de modo oral o escrito.
- * Saber preguntar de modo tal que lo que se considera como dado, evidente, obvio o natural vea alterados esos atributos y muestre sus aspectos problemáticos.

En definitiva, el Curso de Ingreso y específicamente la asignatura Filosofía dentro de éste se propone brindar herramientas y técnicas adecuadas para que los aspirantes puedan acceder a la educación superior con recursos y habilidades para la conceptualización y el pensamiento conceptual que resultan imprescindibles para la formación y la práctica profesional.

De lo anterior se deriva que cuanto mayor sea el conocimiento, la comprensión y la ejercitación en las habilidades para la conceptualización y el pensamiento conceptual mayores serán las posibilidades reales de inclusión tanto en la vida universitaria y académica, como en la práctica científica y técnica y en ejercicio de praxis profesional. En la presente investigación se tratará de poner a prueba esta hipótesis analizando los datos cualitativos y cuantitativos disponibles.

7. Conclusión

En este capítulo se ha comenzado por responder a algunos prejuicios extendidos respecto a qué es la filosofía y cuál es su función y utilidad. En primer lugar, se ha destacado que valor y utilidad no son sinónimos ni equivalentes, es decir, que hay actividades dignas y valiosas que no son “útiles” ni reducibles a “valor de cambio”. En este sentido, decir que la filosofía ‘no sirve para nada’ podría interpretarse como una expresión de su dignidad. En segundo lugar, se ha señalado que la filosofía tiene una función crítica consistente en cuestionar y acicatear a los individuos y a las gentes para que no se abandonen a las formas de vida establecidas y a su jerarquía de valores sin evaluar si tal modo de vivir es o no adecuado a la dignidad del ser humano. En este sentido, la filosofía impulsa a examinar, cuestionar y transformar los mecanismos ciegos, la voluntad e incluso el deseo que empujan a los seres humanos al sometimiento. La filosofía es una forma de pensamiento entre otras y no tiene ninguna preeminencia respecto de las demás. Sin embargo, Deleuze desafía a todas las formas del pensamiento con la siguiente pregunta: “¿Existe alguna disciplina, fuera de la filosofía, que se proponga la crítica de todas las mistificaciones, sea cual sea su origen y su fin? ¿Quién, a excepción de la filosofía, se interesa por todo esto?”²⁹²

En tanto que forma del pensamiento, la filosofía supone un orden, una lógica. Más aún, la filosofía ha sido la primera forma de pensamiento en descubrir la lógica que supone. De allí que el conocimiento lógico sea una herramienta imprescindible tanto para las ciencias como para la actividad profesional de los egresados universitarios, independientemente de las carreras que hayan elegido, aun cuando esta utilidad no sea inmediatamente perceptible y esté en muchos casos depreciada. La lógica y la filosofía se ocupan de los conceptos: la definición de los conceptos, la invención de los conceptos, la creación de los conceptos. De allí que se haga necesario preguntar: ¿qué es un concepto? En el apartado 4 de este capítulo se ha dado una respuesta resumida a esta pregunta, definiendo a los conceptos como los elementos más simples del pensamiento, distinguiéndolos de las imágenes y de las representaciones. El trabajo con los conceptos requiere de una toma de distancia de la experiencia inmediata y de la abstracción y éstas requieren del aprendizaje y del ejercicio.

Los conceptos fueron definidos a partir de cinco supuestos básicos: 1. Los conceptos son necesarios para el pensamiento y para el conocimiento, incluido el conocimiento científico y profesional. 2. Los conceptos están referidos a objetos y su función es ordenar el mundo objetivo. 3. Los conceptos se expresan por medio del lenguaje. 4. En los lenguajes científicos, los términos que expresan conceptos tienen la forma lógica de predicados. 5. La extensión de un concepto cualquiera es el conjunto de los objetos que caen bajo él. A partir de estos supuestos que permiten responder a la pregunta “¿qué es un concepto?”, se han establecido, en el apartado 5, los tipos de conceptos (clasificatorios, comparativos y métricos).

Finalmente, en el apartado 6, se ha procurado caracterizar al estudiante universitario y definir los objetivos del Curso de Ingreso en la UNLaM (y de la asignatura Filosofía, dentro de él). Se ha señalado allí que un estudiante universitario se caracteriza por tener autonomía de decisión, por su responsabilidad ante la profesión que ha elegido y por las actividades de búsqueda, atención, estudio y formación que le son inherentes. Dados estos supuestos, la asignatura Filosofía dentro del Curso de Ingreso se propone brindar herramientas y técnicas adecuadas, para que los aspirantes puedan acceder a la educación superior con recursos y habilidades para la

²⁹² Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 150.

conceptualización y el pensamiento conceptual, los cuales son imprescindibles para la formación y la práctica profesional en todas las carreras de grado y postgrado.

SEGUNDA PARTE

NÚCLEO EMPÍRICO-ANALÍTICO

CAPÍTULO 5

LA ASIGNATURA ‘FILOSOFÍA’ EN EL CURSO DE INGRESO EN LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA: ANÁLISIS DE LOS DATOS EMPÍRICOS

A partir del marco conceptual desarrollado en la Primera Parte de esta investigación, es posible ahora determinar algunos criterios que permitan medir en qué medida la asignatura Filosofía, como parte del Curso de Ingreso de la Universidad Nacional de La Matanza, produce un efecto incluyente o excluyente al ámbito universitario y, eventualmente, al desempeño profesional. En este capítulo se analizan dos tipos de datos. Por un lado, los datos estadísticos de los últimos años, brindados por el Departamento de Cómputos de la Universidad, brindan información que permite determinar qué porcentaje de los alumnos inscriptos llegan a rendir el examen final, cuántos aprueban y cuántos desaprueban, cuántos logran ingresar y cuántos no lo logran, y qué proporción aprueba cada una de las tres asignaturas del curso. Ello da una orientación inicial sobre la cualificación “inclusiva” o “excluyente” del Curso de Ingreso y brinda una base para que en investigaciones posteriores se puedan comparar los resultados del curso con los de otras instituciones análogas en el conurbano bonaerense.

Por otro lado, se analizan los resultados de la Encuesta administrada a tres grupos de ingresantes durante el año 2013 (para ingresar en el 2014). Estos datos proveen información acerca de la pertinencia y utilidad, sobre la dificultad y exigencia del cursado de la asignatura Filosofía en el Curso de Ingreso. Además se brinda información sobre los alumnos que participaron de la Encuesta y lograron ingresar a la Universidad, que permite medir el rendimiento académico de los mismos durante el primer año de cursada de sus respectivas carreras, con el objeto de establecer si efectivamente las herramientas conceptuales brindadas por la Filosofía resultan ser uno de los factores inclusivos de la vida universitaria tal como se sostiene en la hipótesis principal.

1. Los antecedentes del Curso de Ingreso

1. a. Los antecedentes históricos

Hasta el año 1996, el ingreso a la UNLaM no establecía un curso preparatorio. A partir de ese año se estableció un curso de nivelación que luego derivó en el actual Curso de Ingreso, cuyo primer antecedente oficial es la Resolución HCS 48/04, luego modificada por la Resolución HCS 38/08 y por la Resolución HCS 39/11, actualmente en vigencia.

En esa primera etapa (hasta el año 2008) el Curso de Ingreso se desarrollaba entre Setiembre y Noviembre (1ra instancia) y durante Febrero y Marzo (2da instancia). En el año 2008, el dictado se extendió a 15 semanas, y actualmente es de 20 semanas (para la primera instancia) con una carga horaria presencial de 140 horas. En la actualidad la segunda instancia se recomienda solo para los que deben recurrar.

1. b. Los objetivos del Curso de Ingreso

El Curso de Ingreso forma parte de la política de acceso y permanencia de la UNLaM, para la cual se han implementado diferentes dispositivos. Los objetivos generales del Curso son: introducir a los aspirantes en el uso de las herramientas de lecto-escritura, imprescindibles para el aprendizaje y la práctica de las disciplinas académicas, y en la interpretación de sus fundamentos filosóficos, epistemológicos y metodológicos, requeridos para el desarrollo del conocimiento científico. Se busca fortalecer los conocimientos adquiridos y preparar a los aspirantes para afrontar las exigencias de la formación universitaria de grado, profundizando la articulación con la enseñanza media a través de la complementación de las competencias adquiridas con aquellas necesarias para el desarrollo de su vida universitaria. La política de la Universidad en el Curso de Ingreso apunta a optimizar la utilización de los recursos, fortaleciendo la tasa de retención estudiantil y minimizando el desgranamiento y la deserción.

Para cumplir con estos fines, la gestión de la Secretaría Académica de la Universidad, de la que depende el Curso, amplió el tiempo de cursada de los aspirantes pasando de 12 semanas a 20 semanas en los últimos cuatro años. Por otro lado, se impulsó el desplazamiento de aspirantes de la segunda instancia (febrero/marzo) a la primera instancia (agosto/noviembre) que, por ser más extensa, logra cumplimentar mejor los objetivos propuestos. Esta política tuvo éxito, ya que en un comienzo el 35% de los aspirantes se anotaba en la primera instancia y el 65% en la segunda, mientras que en la actualidad el 75% se inscribe en la primera y solo el 25% lo hace en la segunda.

Al mismo tiempo, se fueron implementando recursos diversos para facilitar la cursada de los aspirantes que están terminando su último año de la escuela media y de los que están trabajando. Entre ellos hay que incluir la oferta de comisiones que se dictan los días sábados, para aquellos que trabajan o tienen jornada escolar completa, la publicación en página *web* de la Universidad del material de apoyo, la realización de programas en la radio universitaria, complementando las temáticas de la cursada, nombramientos permanentes a los docentes del Curso de Ingreso, garantizando una mayor estabilidad y la publicación del conjunto de los textos requeridos para el curso.

1. c. Los contenidos

Los contenidos abordados en las asignaturas del Curso de Ingreso han sido modificados año tras año de acuerdo a la experiencia y a la necesidad de ajustarse a los tiempos de cursada. Desde el año 2010, el material bibliográfico requerido por las asignaturas del Curso de Ingreso, fue publicado y se distribuyó a través de un soporte tipo libro (Manual de Curso de Ingreso) que es entregado en el momento de la concreción de la inscripción, posibilitando el acceso a los contenidos de manera directa y eficiente para cada uno de los aspirantes, un mes antes de que comiencen las clases.

1. d. Perfil de los aspirantes

El perfil de los aspirantes se expresa en los siguientes datos:

Género: Femenino = 56% - Masculino = 44%

Edad: Hasta 20 años = 52% - Más de 20 años = 48%

Aspirantes que cursan simultáneamente el último año de la escuela media: 31%

Domicilio de los aspirantes:

La Matanza: 60% (San Justo: 8,2% - Ramos Mejía: 8% - I. Casanova: 7,6% - González Catán: 5,4%) Morón: 12,3% - CABA: 7,2% - Merlo: 6,2% - Tres de Febrero: 5,1%

Trabaja: SI = 35% - NO = 65%

Proviene de la Escuela: Pública = 46% - Privada = 54%

Nivel de estudio de padres:

Primario: 20%

Secundario incompleto: 18%

Secundario Completo: 41%

Terciario: 9,4%

Universitario incompleto: 4,7%

Universitario completo: 6,7%

2. Procesamiento y tratamiento de los datos provenientes del Departamento de cómputos de la Universidad

1) Total de inscriptos en el Curso de Ingreso por año:

2012	14.333
2013	18.394
2014	18.911

De estos datos se infiere que el número de aspirantes se incrementa cada año, pero no nos permite determinar las causas de ese incremento. Hay que considerar no solamente el crecimiento vegetativo de la población y los inmigrantes de otras universidades sino también la apertura de nuevas carreras que amplían la oferta académica.

2) Total de los aspirantes que dieron los tres exámenes del Curso de Ingreso por año:

2012	9.432	66%
2013	9.419	51%
2014	9.639	51%

Estos datos muestran que los porcentajes de abandono son muy altos ya que más de la mitad de los aspirantes deja el curso antes de completar todos los exámenes. No es posible determinar en este trabajo las causas del abandono, pero se puede conjeturar que no existe una única causa determinante sino múltiples causas concurrentes. No obstante, resultaría útil averiguar qué porcentaje abandona sin haber fracasado (al haber logrado, por ejemplo, ingresar a otra universidad a la que se había inscripto como alternativa). Igualmente útil sería averiguar qué porcentaje abandona al tomar conciencia que las exigencias (por ejemplo, en cantidad de tiempo) superan sus posibilidades reales (por ejemplo, cursar el último año de la escuela y el ingreso a la universidad *al mismo tiempo*). La exigencia laboral no puede ser una explicación si se generalizan los resultados de la encuesta, que muestran que solo el 8% de los aspirantes trabajan 8 horas o más²⁹³.

Señálese, por último, que para evaluar la efectividad del curso, se tiene que tomar como base la cantidad de aspirantes *que hizo todo el proceso hasta el final*.

²⁹³ Ver Infra página 84: situación laboral.

3) Total de los aspirantes que obtuvieron calificaciones superiores a 4 puntos en los exámenes de las asignaturas del Curso de Ingreso:

2012	5.820	41% de los inscriptos	62% de los que terminaron el curso
2013	5.701	31% de los inscriptos	61% de los que terminaron el curso
2014	6.060	32% de los inscriptos	63% de los que terminaron el curso

Los porcentajes de los alumnos que aprobaron los exámenes de las materias del curso son muy bajos en relación con los que inscriben en el curso, lo cual, como se dijo antes, podría derivarse de múltiples causas. No obstante, si el porcentaje se obtiene en relación con *los que completaron el curso* sin abandonarlo, la proporción sigue siendo baja, lo cual apuntaría a dos causas principales: la formación anterior (escuela secundaria) y algunas insuficiencias del curso mismo (escasez de tiempo, ordenamiento de las asignaturas, modo de dictado, contenidos de las asignaturas). Es interesante que el porcentaje de alumnos aprobados en relación a los que terminaron el curso se mantenga *constante* (entre el 61% y el 63%), incluso cuando el porcentaje de abandono varía en un 10 %.

4) Total de los que ingresaron a la universidad por año y departamento:

2012	
Económicas	1.441
Ingeniería	834
Humanidades	906
Derecho	685
Salud	663
TOTAL	4.529

En el año 2012 ingresaron a la universidad el 32% de los inscriptos, el 48% de los que terminaron el curso y el 78% de los que aprobaron.

2013	
Económicas	1.572
Ingeniería	869
Humanidades	1.013
Derecho	803
Salud	1.029
TOTAL	5.286

En el año 2013 ingresaron a la universidad el 29% de los inscriptos, el 56% de los que terminaron el curso y el 93% de los que aprobaron.

2014	
Económicas	1.509
Ingeniería	985
Humanidades	1.078
Derecho	601
Salud	969
TOTAL	5.142

En el año 2014 ingresaron a la universidad el 27% de los inscriptos, el 53% de los que terminaron el curso, el 85% de los que aprobaron.

Estos resultados muestran que un porcentaje muy alto (superior al 78% cualquiera sea el año) de los que aprobaron el curso ingresó a la universidad y solo (alrededor de) un 20% aprobó el curso sin poder ingresar. Hay que considerar aquí que las materias se aprueban con 4 o más de 4, pero solo ingresan los que obtienen un puntaje superior a 70 puntos (resultante de la suma de la calificación de la Asignatura Específica multiplicada por cuatro, la calificación del Seminario de lectura y escritura multiplicado por tres y la calificación de la Tercer Asignatura multiplicada por tres²⁹⁴). Entre el 27% y 32% de los inscriptos ingresa a la universidad. Entre el 48% y el 56% de los que terminan el curso ingresan a la universidad. Entre el 78% y el 93% de los que aprueban el curso ingresan a la universidad. A partir de estos datos es posible sostener que el Curso de Ingreso es un instrumento adecuado para proveer los recursos requeridos para el desarrollo del aprendizaje universitario en las carreras de grado, siendo efectivo en un índice superior al 78%.

5) Total de los que se presentaron al examen de filosofía, de los que aprobaron con 7 o más el examen de filosofía y de los que ingresaron a la Universidad discriminados por Departamento:

Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales		2012	2013	2014
	Rindieron la materia Filosofía	2087	2669	2066
	Aprobaron la materia Filosofía con mas de 7 puntos	858 41%	918 34%	1087 53%
	Aprobaron/ Ingresaron	485 23%	481 18%	576 28%

²⁹⁴ En algunos años la Universidad decidió bajar unos puntos el puntaje mínimo necesario para ingresar con el objeto de no dejar una capacidad instalada ociosa. Con ello se quiso mostrar también que la mayor inclusión no está reñida con la eficacia.

Carrera de Educación Física		2012	2013	2014
	Rindieron la materia Filosofía	844	1069	1077
	Aprobaron la materia Filosofía con mas de 7 puntos	244 29%	440 41%	419 39%
	Aprobaron/ Ingresaron	148 18%	298 28%	300 28%

Departamento de Derecho y Ciencia Política		2012	2013	2014
	Rindieron la materia Filosofía	2058	2130	1763
	Aprobaron la materia Filosofía con mas de 7 puntos	873 42%	907 43%	859 49%
	Aprobaron/ Ingresaron	452 22%	571 27%	502 28%

Departamento de Ciencias de la Salud		2012	2013	2014
	Rindieron la materia Filosofía	1561	1762	1966
	Aprobaron la materia Filosofía con mas de 7 puntos	459 29%	886 50%	918 47%
	Aprobaron/ Ingresaron	300 19%	679 39%	615 31%

		2012	2013	2014
TODOS LOS DEPARTAMENTOS	Rindieron la materia Filosofía	6550	7630	6872
	Aprobaron la materia Filosofía con 4 o más puntos	3.268 50%	3.331 44%	3.515 51%
	Aprobaron la materia Filosofía con mas de 7 puntos	2434 37%	3151 41%	3283 48%
	Aprobaron/ Ingresaron	1385 21%	2029 27%	1993 29%

En el último cuadro se puede observar que ha habido un incremento de los porcentajes de los alumnos que aprobaron la asignatura Filosofía en el Curso de Ingreso (con 4 puntos), de los que obtuvieron la calificación requerida para ingresar a la universidad y de los que efectivamente ingresaron. Los tres porcentajes se han incrementado año a año entre 2012 y 2014, aun cuando el número de alumnos que rindió el examen de la asignatura tuvo una disminución en el año 2014. Este progreso en los porcentajes indica que las mejoras implementadas en el dictado de la asignatura (como la corrección y el perfeccionamiento de los materiales, la implementación de las guías de trabajos prácticos, el programa de radio o la homogenización de los procedimientos de evaluación) han sido eficaces y lograron incrementar los índices relativos de aprobación e ingreso. Con ello se evidencia también el resultado positivo que tiene la política de inclusión implementada por la universidad.

De la comparación de los porcentajes de aprobación de la asignatura en los distintos departamentos de la universidad se puede inferir que no existen diferencias significativas entre ellos, a pesar de que Filosofía es la materia específica en el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales y es una asignatura contributiva en los demás departamentos en los que se dicta. De aquí también se infiere que la asignatura no representa un escollo significativo para los ingresantes a los departamentos de Ciencias de la Salud o Derecho y Ciencia Política donde no es una materia troncal o específica de esa área de saber.²⁹⁵

En el año 2014 el porcentaje de los alumnos que habiendo aprobado Filosofía ingresaron a la universidad parece estabilizarse entre el 28% y el 31% en los distintos departamentos. Este porcentaje es superior al porcentaje general de los ingresantes a la universidad en el mismo año (27%, según el cuadro de la página 98). Esta relación refuerza el argumento sostenido en el párrafo anterior, descartando que la asignatura Filosofía sea un obstáculo mayor que el que ofrecen las otras asignaturas del Curso de Ingreso.

²⁹⁵ Señalamos aquí estas inferencias porque en años anteriores se ha sostenido infundadamente que la asignatura no aportaba conocimientos significativos para ámbitos de saber ajenos a las Humanidades y que, por el contrario, era un obstáculo para que los aspirantes pudieran ingresar a la universidad y realizar aprendizajes en carreras de grado pertenecientes a otros ámbitos de saber como la Ingeniería o las Ciencias Económicas.

Los cuadros de las páginas 98 muestran que ingresó a la universidad el 48% de los aspirantes que aprobaron el curso de ingreso en 2012, el 56% en 2013 y el 53% en 2014, mientras que el último cuadro de la página 101 muestra que ingresó a la universidad el 50% de los que aprobaron Filosofía en 2012, el 44% en 2013 y el 51% en 2014. En 2012 y 2014 hay una diferencia del 2% (en más o en menos) lo que indicaría que los resultados son coincidentes. Una diferencia muy grande (12 puntos porcentuales) se produce en el año 2013 (56% en general, 44% en Filosofía), año en el cual el número de aspirantes en el departamento de Humanidades y Ciencias Sociales (donde Filosofía es la materia específica) se elevó considerablemente (2669 frente a 2087 y 2066 del año anterior y posterior, respectivamente), mientras que el porcentaje de aprobación 44% es considerablemente menor al de otros departamentos en el mismo año y al mismo departamento en otros años.

3. Técnica de relevamiento de información: Encuesta

3. a. Objetivos de la técnica propuesta:

- Conocer la opinión de los estudiantes de la asignatura “Filosofía” del Curso de Ingreso de la UNLaM acerca del curso de ingreso, la asignatura y sus contenidos.
- Reconocer indicadores que permitan delimitar la noción de inclusión/ exclusión.
- Conocer la opinión, sobre estos aspectos, por segmentos poblacionales.
- Recolectar información acerca de los aspectos mencionados, para futura triangulación de datos obtenidos mediante otras fuentes, técnicas o momentos.

3. b. Alcance:

Se pretende un conocimiento exploratorio, acerca de la opinión de los estudiantes, que permita esbozar las primeras categorías al respecto; es decir, no se pretende avanzar con un criterio de saturación de la información. A la vez, esta técnica permitirá avanzar, también, en un conocimiento de alcance descriptivo de la población para luego poder comparar los resultados una vez concluido el Curso de Ingreso.

3. c. Población:

La población a la que va dirigida esta técnica, son los estudiantes inscriptos en el Curso de Ingreso de la UNLaM, primera instancia, para el ciclo lectivo 2014; cuyo curso incluya la asignatura “Filosofía”.

Sintéticamente diremos que se tratan de aspirantes inscriptos en las carreras de los Departamentos de Humanidades y Ciencias Sociales, Ciencias de la Salud y Derecho y Ciencia Política; provenientes en su mayoría del conurbano oeste bonaerense.

3. d. Muestra:

La muestra debe representar el equilibrio entre la homogeneidad y heterogeneidad de las unidades de análisis, a fin de poder generar un conocimiento que refleje no solo las opiniones propias, sino fundamentalmente de la población. Para ello, se tomará una muestra de 73 estudiantes.

La realidad poblacional implica que la muestra a seleccionar no es del orden aleatorio, en cuanto a unidades de análisis; pero sí puede serlo en cuanto a la selección de cursos a relevar.

3. e. Variables o Ejes Temáticos a Abordar con la Encuesta:

Variables de posición poblacional.

Acerca del Curso de Ingreso de la UNLaM.
Acerca de la asignatura Filosofía.
Acerca de los Contenidos de la asignatura.

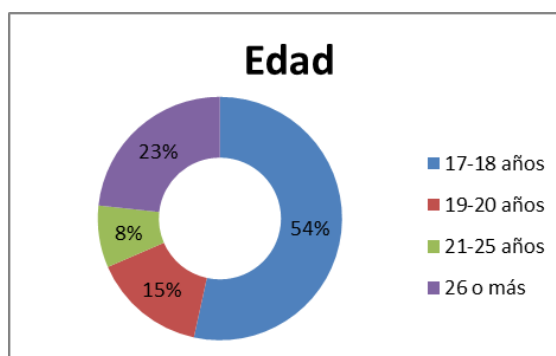
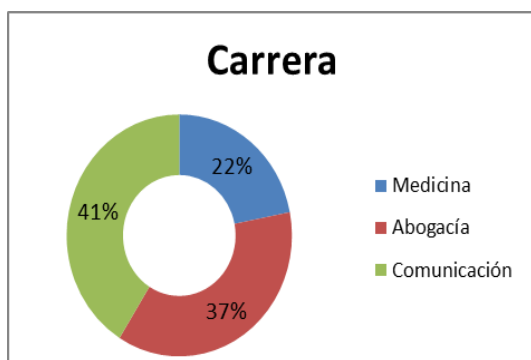
3. f. Aspectos éticos:

Se trata de una técnica que involucra información acerca de comportamientos y juicios humanos, por lo que consideramos necesario clarificar ante las personas encuestadas nuestro rol en esos espacios y poner en consideración de las personas su participación o no en estas actividades, así como garantizar la confidencialidad de sus aportes.

4. Procesamiento y tratamiento de los datos provenientes de las encuestas

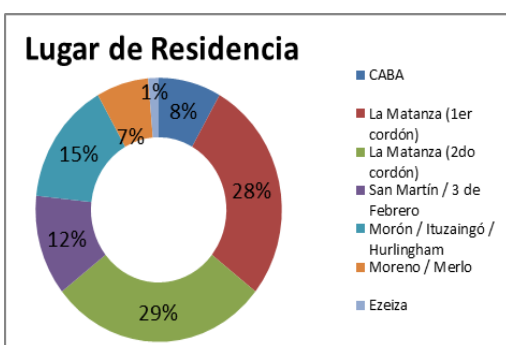
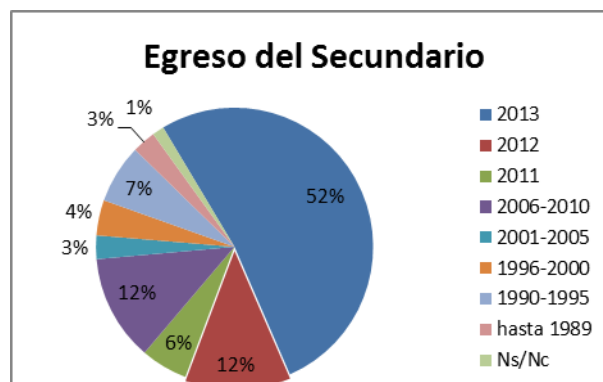
Departamento	Carrera	Cantidad
Salud	Medicina	16
Derecho	Abogacía	27
Humanidades	Comunicación	30

Edad	Cantidad
17-18 años	39
19-20 años	11
21-25 años	6
26 o más	17



Egreso del Secundario

2013	38
2012	9
2011	4
2006-2010	9
2001-2005	2
1996-2000	3
1990-1995	5
hasta 1989	2
Ns/Nc	1

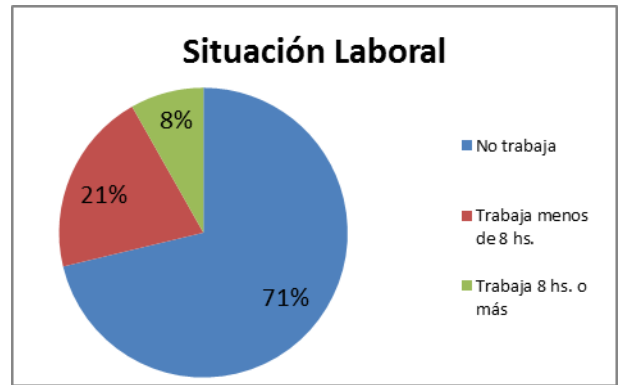


Lugar de Residencia

CABA	6
La Matanza (1er cordón)	20
La Matanza (2do cordón)	21
San Martín / 3 de Febrero	9
Morón / Ituzaingó / Hurlingham	11
Moreno / Merlo	5
Ezeiza	1

Situación Laboral

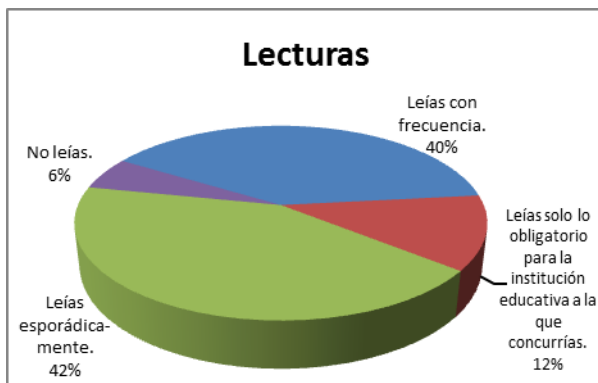
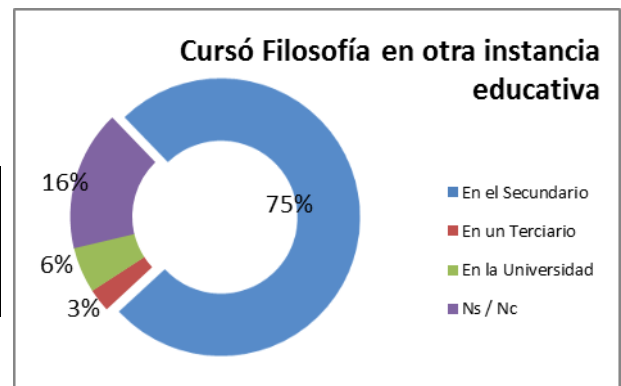
No trabaja	52
Trabaja menos de 8 hs.	15
Trabaja 8 hs. o más	6



Cursó "Filosofía" en otra instancia educativa:

SI = 58 No = 15

En el Secundario	55
En un Terciario	2
En la Universidad	4
Ns / Nc	12



En general, con respecto a las lecturas.

Leías con frecuencia.	29
Leías solo lo obligatorio para la institución educativa a la que concurrías.	9
Leías esporádicamente.	31
No leías.	4

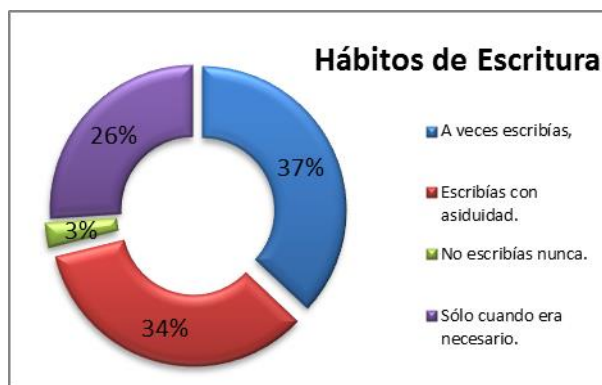
Después de leer un texto...

Podías explicarlo con dificultad.	17
Podías explicarlo dando razones y argumentos.	42
Podías repetirlo pero no explicarlo.	5
Solo podías recordar algunos contenidos.	9



Con respecto a la escritura...

A veces escribías,	27
Escribías con asiduidad.	25
No escribías nunca.	2
Solo cuando era necesario.	19



Cambios respecto a experiencias previas de Filosofía.

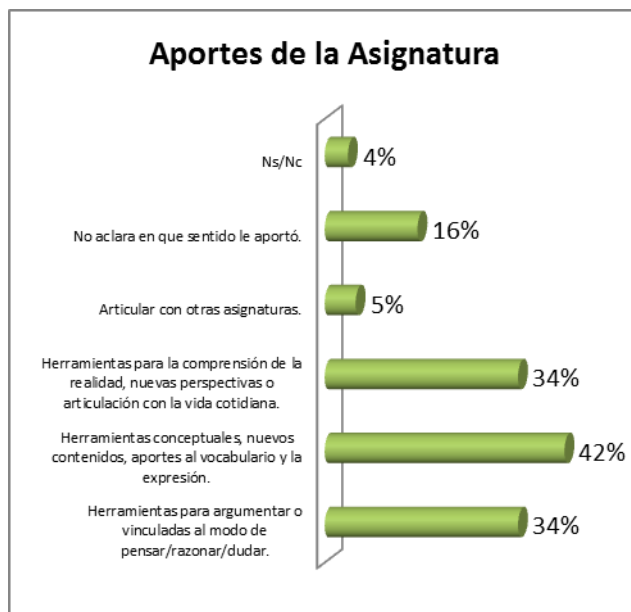
Ahora comprendió conceptos y la actitud de indagar/ pensar.	11
Diferencia en el material, la modalidad del dictado o en la explicación del docente.	6
Mayor cantidad de contenidos.	10
La actitud asumida por el estudiante, de compromiso ante el estudio.	2
Profundizó conocimientos que tenía sobre la asignatura.	15
Pudo adquirir mayor/nuevo conocimiento o nuevas perspectivas.	9
Ninguno	5
Ns / Nc	15

Herramientas que le aportó «Filosofía»

Si	70	96%
No	2	3%
Ns/Nc	1	1%

Herramientas para argumentar o vinculadas al modo de pensar/razonar/dudar.	25	34%
Herramientas conceptuales, nuevos contenidos, aportes al vocabulario y la expresión.	31	42%
Herramientas para la comprensión de la realidad, nuevas perspectivas o articulación con la vida cotidiana.	25	34%
Articular con otras asignaturas.	4	5%
No aclara en qué sentido le aportó.	12	16%
Ns/Nc	3	4%

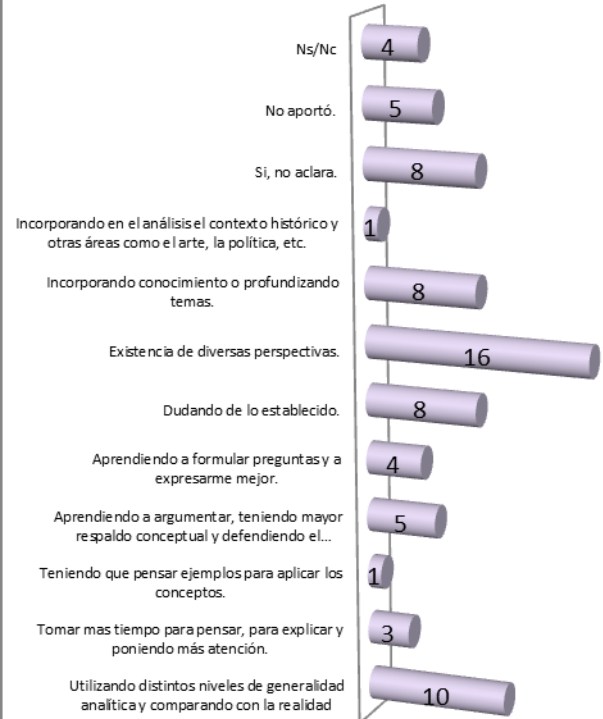
(Respuestas múltiples)



Sentidos en el que la asignatura aportó al estudiante a utilizar su capacidad reflexiva.

Utilizando distintos niveles de generalidad analítica y comparando con la realidad	10
Tomar más tiempo para pensar, para explicar y poniendo más atención.	3
Teniendo que pensar ejemplos para aplicar los conceptos.	1
Aprendiendo a argumentar, teniendo mayor respaldo conceptual y defendiendo el pensamiento propio.	5
Aprendiendo a formular preguntas y a expresarme mejor.	4
Dudando de lo establecido.	8
Existencia de diversas perspectivas.	16
Incorporando conocimiento o profundizando temas.	8
Incorporando en el análisis el contexto histórico y otras áreas como el arte, la política, etc.	1
Sí, pero no aclara en qué sentido.	8
No aportó.	5
Ns/Nc	4

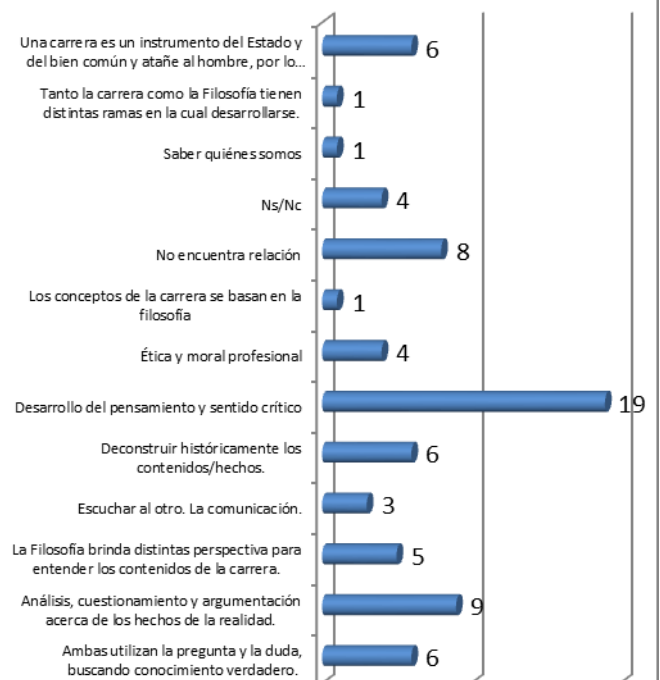
Aportes a la capacidad reflexiva



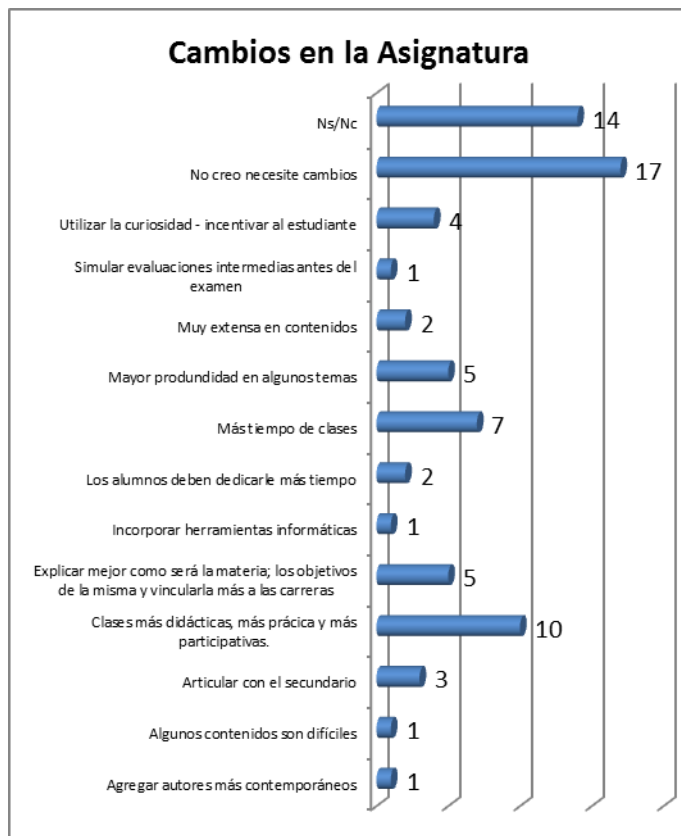
Relación que encuentran los aspirantes entre Filosofía y la carrera que eligió.

Ambas utilizan la pregunta y la duda, buscando conocimiento verdadero.	6
Análisis, cuestionamiento y argumentación acerca de los hechos de la realidad.	9
La Filosofía brinda distintas perspectiva para entender los contenidos de la carrera.	5
Escuchar al otro. La comunicación.	3
Deconstruir históricamente los contenidos/hechos.	6
Desarrollo del pensamiento y sentido crítico	19
Ética y moral profesional	4
Los conceptos de la carrera se basan en la filosofía	1
No encuentra relación	8
Ns/Nc	4
Saber quiénes somos	1
Tanto la carrera como la Filosofía tienen distintas ramas en la cual desarrollarse.	1
Una carrera es un instrumento del Estado y del bien común y atañe al hombre, por lo tanto motivo de reflexión filosófica.	6

Relación de la Asignatura con la Carrera Elegida

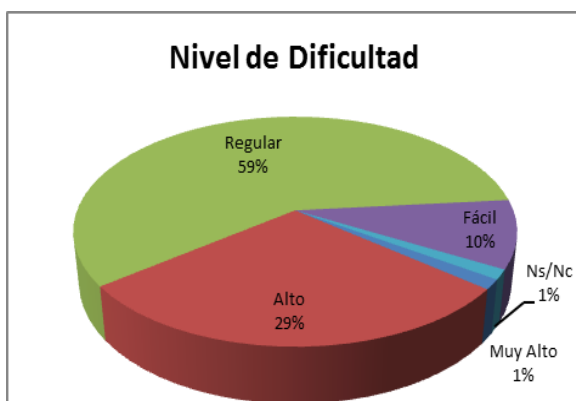
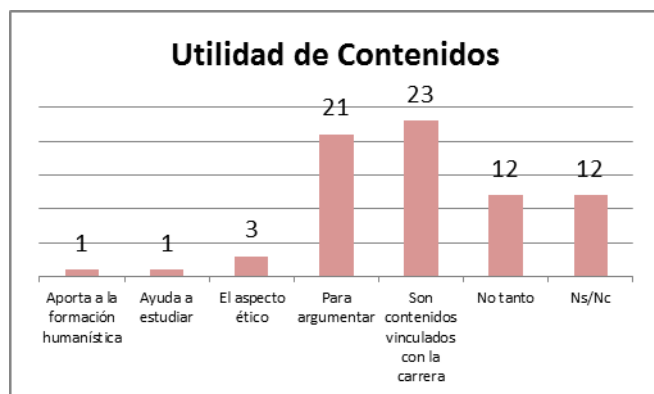


Cambios que podrían hacerse en la asignatura para mejorar su objetivo	
Agregar autores más contemporáneos	1
Algunos contenidos son difíciles	1
Articular con el secundario	3
Clases más didácticas, más práctica y más participativas.	10
Explicar mejor cómo será la materia; los objetivos de la misma y vincularla más a las carreras	5
Incorporar herramientas informáticas	1
Los alumnos deben dedicarle más tiempo	2
Más tiempo de clases	7
Mayor profundidad en algunos temas	5
Muy extensa en contenidos	2
Simular evaluaciones intermedias antes del examen	1
Utilizar la curiosidad - incentivar al estudiante	4
No creo necesite cambios	17
Ns/Nc	14



Utilidad de Contenidos de Filosofía para la carrera que eligió

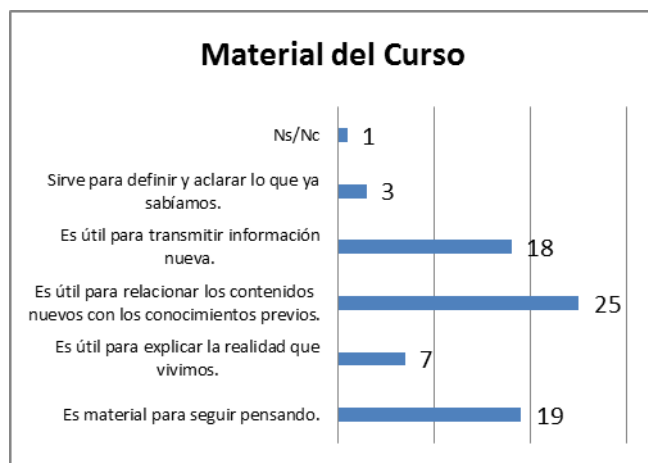
Aporta a la formación humanística	1
Ayuda a estudiar	1
El aspecto ético	3
Para argumentar	21
Son contenidos vinculados con la carrera	23
No tanto	12
Ns/Nc	12



¿Qué nivel de dificultad encontraste en los contenidos de la asignatura «Filosofía»?	
Muy Alto	1
Alto	21
Regular	43
Fácil	7
Ns/Nc	1

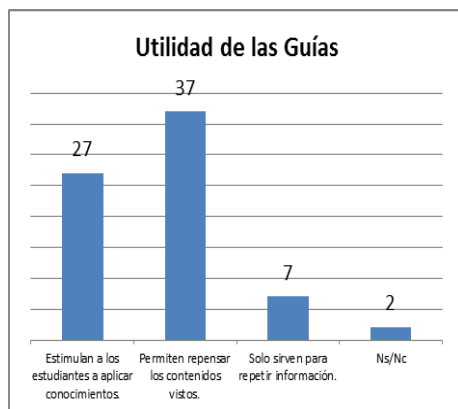
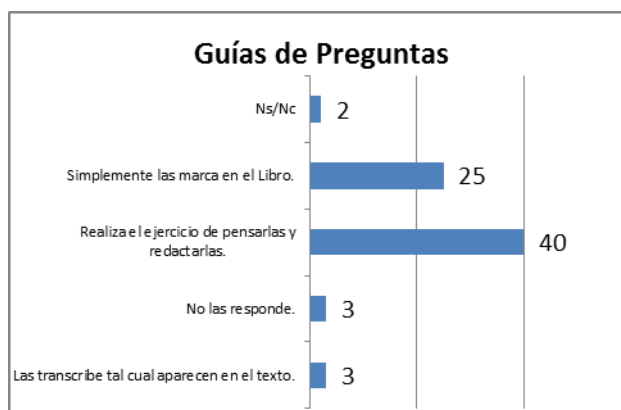
El material que se utiliza en el Curso de Ingreso.

Es material para seguir pensando.	19
Es útil para explicar la realidad que vivimos.	7
Es útil para relacionar los contenidos nuevos con los conocimientos previos.	25
Es útil para transmitir información nueva.	18
Sirve para definir y aclarar lo que ya sabíamos.	3
Ns/Nc	1



Para responder las preguntas de las guías en cada capítulo.

Las transcribe tal cual aparecen en el texto.	3
No las responde.	3
Realiza el ejercicio de pensarlas y redactarlas.	40
Simplemente las marca en el Libro.	25
Ns/Nc	2

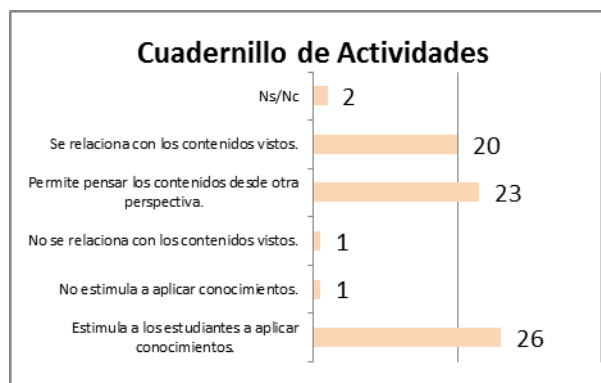


Considera que las guías de preguntas.

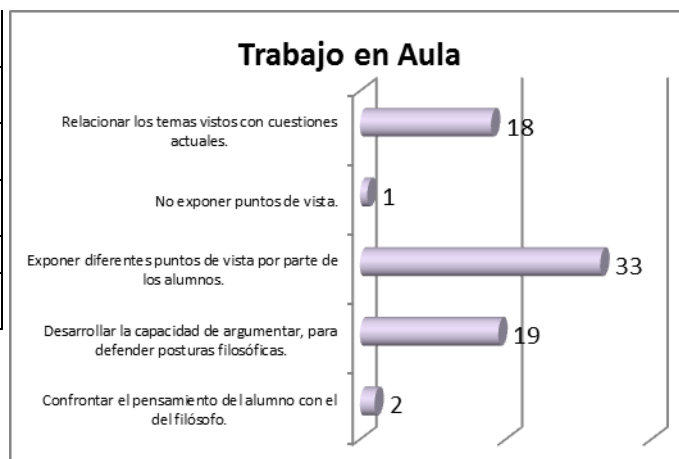
Estimulan a los estudiantes a aplicar conocimientos.	27
Permiten repensar los contenidos vistos.	37
Solo sirven para repetir información.	7
Ns/Nc	2

Considera que el Cuadernillo de Actividades.

Estimula a los estudiantes a aplicar conocimientos.	26
No estimula a aplicar conocimientos.	1
No se relaciona con los contenidos vistos.	1
Permite pensar los contenidos desde otra perspectiva.	23
Se relaciona con los contenidos vistos.	20
Ns/Nc	2



Considera que es parte del trabajo en el aula.	
Confrontar el pensamiento del alumno con el del filósofo.	2
Desarrollar la capacidad de argumentar, para defender posturas filosóficas.	19
Exponer diferentes puntos de vista por parte de los alumnos.	33
No exponer puntos de vista.	1
Relacionar los temas vistos con cuestiones actuales.	18



5. Observaciones a los resultados de las encuestas realizadas

El objetivo buscado en las encuestas es recabar las primeras impresiones de los aspirantes, a fin de poder recrear luego las variables, ya que no se trata de una muestra representativa, según el criterio probabilístico. Con ellas se pretende un acercamiento cualitativo a la “voz” de los aspirantes.

Se trata de una muestra que representa en forma equilibrada a los departamentos que tienen la asignatura Filosofía en el Curso de Ingreso. Ellos son los departamentos de Humanidades y Ciencias Sociales, Derecho y Ciencia Política y Ciencias de la Salud.

Las edades de los aspirantes encuestados están en un 77% dentro de lo esperado para este nivel de estudios, es decir, hasta los 25 años; habiendo –el 52% de los aspirantes–, culminado sus estudios del nivel secundario en el año inmediatamente anterior. Casi un 60% los aspirantes son residentes del Partido de La Matanza, lo cual indica que se está cumpliendo con el objetivo fundacional de las Universidades Nacionales del conurbano bonaerense de responder a la demanda de formación local. Es muy significativo que el 71% de los encuestados no trabaje. Este porcentaje, sumado al 15% que trabaja menos de 8 horas, totaliza un 86% de los aspirantes que se encuentran en condiciones favorables para realizar sus estudios superiores.

Un alto porcentaje de aspirantes manifiesta que tuvo alguna experiencia filosófica previa en su formación, en general en el ámbito secundario.

En relación con los hábitos de lectura, el 60% de los encuestados manifiesta que no leía con frecuencia o no leía. Esto puede ser un indicador de una falencia en la formación previa (aunque no haya suficientes elementos para aseverarlo). Llamativamente el 60% dice que luego de la lectura de los textos “podía explicarlo, dando razones y argumentos”. Esta percepción coincide con los datos obtenidos por otras investigaciones en este mismo ámbito: “En cuanto a la representación que tienen los alumnos de sí mismos, los estudios previos afirman que mayoritariamente se consideran mejores lectores y escritores de lo que su desempeño demuestra”²⁹⁶.

En relación con la escritura, el porcentaje que manifiesta que no escribía con frecuencia es similar al que dice que no leía con frecuencia (levemente mayor en el caso de la escritura 66%). Aquí también los resultados de la encuesta coinciden con los datos obtenidos en otras investigaciones. “Tal como hemos afirmado –dicen Bidiña y Zerillo-

²⁹⁶ Bidiña, A., Zerillo, A. (coord.), *La lectura y la escritura en el ingreso a la universidad. Experiencias con alumnos y docentes de la UNLaM*, Buenos Aires, UNLAM, 2013, p. 83.

la representación que tienen los alumnos de sí mismos como lectores es mejor que la que poseen de ellos como escritores. Es decir, se consideran a sí mismos buenos lectores (incluso algunos muy buenos), y escritores regulares (algunos directamente malos)”²⁹⁷.

Respecto a los cambios que denotan entre las experiencias previas y el dictado de la asignatura en el Curso de Ingreso, las respuestas son muy disímiles. El porcentaje mayor corresponde a los que no saben o no contestan (21%). Esta proporción coincide con los que habían manifestado no haber cursado una asignatura filosófica anteriormente. Le siguen, con el 20%, los que aluden a cuestiones que podríamos llamar “cuantitativas”, es decir, les parece que la diferencia se deriva de la mayor cantidad o profundidad de los contenidos, del material de lectura, etc. Este grupo piensa que la asignatura solo ha ampliado o profundizado saberes adquiridos con anterioridad. Una proporción menor (15%) manifiesta “haber *comprendido*” o “haber podido *pensar*” los conceptos recién ahora, al cursar la asignatura. Solamente 2 estudiantes (3%) admiten que han modificado su actitud y compromiso hacia el estudio. Habría que ver si este cambio significativo asumido tiene relación con los contenidos de la asignatura o es una consecuencia del inicio de estudios universitarios.

En cuanto a “los aportes” de la asignatura, casi la totalidad (96%) afirma que la cursada de la asignatura le dio nuevas herramientas. En consonancia con respuestas anteriores, se hace alusión a la adquisición de herramientas para pensar y para argumentar, a la ampliación del vocabulario y al aprendizaje de los conceptos. Además, un porcentaje de estudiantes menciona la posibilidad de articular con otras asignaturas y, también, con la vida cotidiana. El poder aplicar los conceptos a la vida cotidiana o la posibilidad de verla desde distintas perspectivas, son aportes que van más allá de la sola “utilidad para el estudio”.

Cuando se les solicita que expresen con mayor precisión estos aportes, surge un listado interesante de opciones. Algunas son más genéricas como “dudando de lo establecido” o “existencia de diversas perspectivas”; pero algunas son más concretas o específicas y demandan mayor atención como: tener que pensar ejemplos de la realidad cotidiana, utilizar distintos niveles de generalidad, incorporar el análisis histórico, articular con otras áreas (arte, política, etc.), aprendiendo a formular preguntas. Estas opiniones confirman la hipótesis de que la asignatura Filosofía colabora con el aprendizaje de las habilidades requeridas para la conceptualización y el trabajo con los conceptos (como también su vinculación con la vida cotidiana), todas condiciones imprescindibles para los procesos de educación superior y para el desempeño profesional.

Cuando se les solicita que piensen en la relación de la Filosofía con sus carreras, a excepción de los aspirantes de Medicina, la mayoría encuentra algún tipo de vínculo. Muchos lo encuentran en “el pensamiento crítico”, en “la búsqueda de la verdad” o en “la ética”. Sin embargo llaman la atención algunas respuestas como: “escuchar al otro”; “deconstruir históricamente los hechos”; “saber quiénes somos”; “una carrera es instrumento del Estado y del bien común y atañe al hombre”. Estas opiniones confirman que los aprendizajes realizados en la cursada de la asignatura Filosofía colaboran también a los conocimientos ligados al desempeño profesional.

Respecto al dictado de la asignatura, manifiestan que no tiene mayor dificultad y los cambios que sugieren no son de forma sino otros aportes. Hay conformidad con el material, con la guía de preguntas y con los ejercicios prácticos.

²⁹⁷ Bidiña, A., Zerillo, A. (coord.), *La lectura y la escritura en el ingreso a la universidad. Experiencias con alumnos y docentes de la UNLaM*, Buenos Aires, UNLAM, 2013, p. 83.

6. Seguimiento de los alumnos encuestados

Las encuestas fueron administradas a tres comisiones de aspirantes a distintos departamentos. Se ha solicitado información sobre la historia académica de las personas que accedieron a realizar la encuesta y se obtuvieron los siguientes resultados:

De las 27 personas que participaron del Departamento de Derecho, 13 ingresaron a la universidad y tienen legajo abierto. Cuatro de ellas no cursó ninguna asignatura durante el año. Las 9 restantes cursaron y aprobaron entre 2 y 7 asignaturas en el primer año, según el cuadro siguiente:

DEPARTAMENTO	DE DERECHO Y	CIENCIAS	POLÍTICAS
CURSADAS	REPROBADAS	APROBADAS	PROMOCIONADAS
4	---	---	4
7	---	1	6
5	---	---	5
7	---	---	7
7	---	---	7
6	---	---	6
6	---	---	6
5	---	2	3
2	---	---	2
49	---	3	46

En resumen: de un total de 49 materias cursadas en el primer año, se aprobaron 46 con calificaciones de 7 o superiores y no se reprobó ninguna asignatura. En el Departamento de Derecho y Ciencia Política se registra un promedio de 5,44 materias cursadas y 5,11 materias promocionadas, por alumno, durante el primer año.

De las 16 personas que participaron del Departamento de Salud, 7 ingresaron a la universidad y tienen legajo abierto. Todas cursaron y aprobaron entre 2 y 7 asignaturas en el primer año, según el cuadro siguiente:

DEPARTAMENTO	DE CIENCIAS	DE LA SALUD	
CURSADAS	REPROBADAS	APROBADAS	PROMOCIONADAS
5	1	1	3
5	---	---	5
3	---	---	3
5	---	---	5
7	---	---	7
2	---	---	2
5	---	---	5
32	1	1	30

En resumen: de un total de 32 materias cursadas en el primer año, se aprobaron 30 con calificaciones de 7 o superiores y solo se reprobó una asignatura. En el Departamento de Ciencias de la Salud se registra un promedio de 4,57 materias cursadas y 4,28 materias promocionadas, por alumno, durante el primer año.

De las 30 personas que participaron del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, 16 ingresaron a la universidad y tienen legajo abierto. Todas cursaron y aprobaron entre 4 y 13 signaturas en el primer año, según el cuadro siguiente:

DEPARTAMENTO	DE HUMANIDADES	Y CIENCIAS	SOCIALES
CURSADAS	REPROBADAS	APROBADAS	PROMOCIONADAS
4	---	---	4
5	1	1	3
9	---	---	9
6	---	---	6
13*	---	4	9
8	---	2	6
6	---	---	6
4	1	---	3
7	2	---	5
7	---	4	3
13*	---	---	13
4	2	---	2
8	4	1	3
11*	---	---	11
9	1	2	6
8	---	---	8
122	11	14	97

* Asignaturas cursadas en dos carreras del mismo departamento.

En resumen: de un total de 122 materias cursadas en el primer año, se reprobó 11, se aprobaron 14 con calificaciones con calificaciones entre 4 y 6 y se aprobaron 97 con calificaciones de 7 o superiores. En el Departamento de Humanidades se registra un promedio de 7,62 materias cursadas y 6,06 materias promocionadas, por alumno, durante el primer año. El departamento de Humanidades y Ciencias Sociales tiene el mayor índice de reprobación y también una mayor cantidad de materias cursadas por alumno.

De la comparación de estos datos resulta que el departamento de Humanidades y Ciencias Sociales registra un mayor porcentaje de materias cursadas por alumno y también un mayor porcentaje de asignaturas reprobadas. Además, en este departamento se observan tres casos de alumnos que cursaron materias de dos carreras distintas (en el mismo departamento) promocionando la mayoría de ellas y sin reprobó ninguna.

De los datos comparados también se observa que el departamento de Ciencias de la Salud registra el menor número de materias cursadas por alumno.

CAPÍTULO 6

CONCLUSIONES

En la primera parte de esta investigación se ha desarrollado un marco teórico-conceptual que sigue los lineamientos del modelo genealógico propuesto por Nietzsche y desarrollado por Foucault y Deleuze, cuyos resultados contribuyeron a la construcción de una teoría del poder que permite explicar el funcionamiento de las “sociedades disciplinarias” y su mutación hacia las “sociedades de control”. Desde este marco, el poder se entiende como un sistema de relaciones de fuerza, histórica y contingentemente construido, que no es posible reducir a causas meramente económicas ni al ámbito de lo jurídico-político, identificado con el Estado, ni a la ideología o a la “razón tecnocrática”. Deleuze y Foucault advierten que el poder no tiene que ser entendido como un fundamento, ni como una naturaleza, ni como una substancia, ni como una esencia o una propiedad, sino como una técnica, como un *dispositivo* o como un *agenciamiento*. Estas técnicas de poder operan con independencia del objeto al que se apliquen, sin depender tampoco de quiénes las apliquen. Así como el psicoanálisis freudiano mostró que las pulsiones eróticas son polimorfos y polivalentes, así también Foucault y Deleuze muestran que las relaciones de poder no tienen una forma única ni un único fin. El poder es operatorio, carece de esencia y puede ser ejercido en múltiples sentidos, direcciones y fines. Sobre esta base puede sostenerse, como ha hecho el pensador esloveno Slavoj Žižek, que las técnicas disciplinarias también pueden ser un instrumento de integración e inclusión y una herramienta para la defensa de la libertad.

A partir de este marco, nos hemos propuesto mostrar en esta investigación que la conceptualización y el aprendizaje de los conceptos es *una técnica de control* que contribuye a una mayor productividad de los individuos y con ello favorece también el mejoramiento de la calidad de los profesionales. *El poder constituye a los sujetos*. Las técnicas implementadas en las instituciones disciplinarias logran *fixar a los individuos*, subjetivarlos. Pero, este incremento de la potencialidad individual puede dar lugar también a una “inclusión sin exclusión” o a una “disyunción inclusiva”.

La dominación es esencialmente *política*, pero ésta tiene que ser entendida como un conjunto de “micro-relaciones” que llegan a conformar una trama o “constelación” que atraviesa a todo tipo de relaciones sociales sin poder ubicarse o situarse en un solo ámbito, como el económico o el jurídico-político. Una nueva teoría de la dominación comienza a construirse a partir de aquí, distinguiéndose tanto de la concepción “jurídico-discursiva” clásica como también de la concepción marxista que situaba el dominio en la base económica de la sociedad. El dominio se ejerce como una técnica de normalización, como control. El rasgo distintivo de esta teoría política consiste en pensar el poder como algo esencialmente *productivo y creativo* y no como algo meramente represivo, negativo o limitativo. Foucault muestra que las técnicas de poder disciplinario son funcionales al sistema de producción capitalista en cuanto permiten potenciar las fuerzas, orientarlas y hacerlas más productivas.

Las técnicas modernas logran una mayor productividad mediante una escisión y una especialización despolitizadora. Escinden el cuerpo de la conciencia y el conocimiento, lo domesticar, creando individuos sumisos, sujetos-sujetados. Las “disciplinas” producen así una potenciación de las fuerzas mostrando que el poder es esencialmente positivo y productivo. El poder produce cuerpos útiles e individuos dóciles. Logra esta eficacia y productividad separando la fuerza de lo que puede, disociando el cuerpo de la producción, escindiendo al trabajador de los productos del trabajo. El poder disciplinario disocia aumentando las fuerzas “económicas” o

productivas y disminuyendo las fuerzas “políticas” o emancipatorias. Las técnicas disciplinarias se ejercen como vigilancia, control y corrección separando a los cuerpos de su potencia, de su creatividad, de su política, al mismo tiempo que los liga y los fija a la productividad. A la inversa, la emancipación y la creación de sí requieren de la ligazón de las fuerzas con lo que pueden. De esta posición no se deriva necesariamente el rechazo de las disciplinas, sino solo de su implementación en políticas de dominación. El mismo Foucault menciona ejemplos de la implementación de las técnicas disciplinarias con otros fines y con diferentes resultados, que posibilitaron el cuidado de sí mismo y la efectuación de la propia potencia. Pero la plenitud lograda en la época helenística se destruyó en la modernidad, ordenando el cuerpo al sistema productivo en detrimento de la relación consigo.

La teoría del poder se enriquece con la introducción del concepto de biopoder. Las disciplinas producen los individuos que necesitan para su funcionamiento y que no pueden escapar a sus controles. El concepto de biopoder permite comprender que el poder es una relación y como toda relación tiene al menos dos términos. Toda relación de poder requiere de al menos dos fuerzas. En otras palabras: no hay poder sin resistencias. La producción de la vida (biopoder) enfrenta una serie de luchas y de antagonismos en los que emergen nuevas formas de emancipación o nuevas prácticas de la libertad.

La función del biopoder es regular las poblaciones, para lo cual se vale también de las disciplinas, pero con otra función. El biopoder produce el deseo de inserción, haciendo que los sujetos quieran insertarse en sus dispositivos. Esta producción de vida no dejó de provocar una resistencia, generando luchas en defensa de la salud, de una vida plena, de la satisfacción de las necesidades, de una mayor plenitud, incluyendo en ellas la adquisición de bienes culturales y de lo que Bourdieu llama “capital simbólico”. Estas luchas dieron lugar a la política emancipatoria, a la construcción de formas de vida nuevas, menos sometidas a los sistemas de poder vigentes. Dicha política implica asumir la responsabilidad de la construcción de sí junto con los otros.

Si la política es entendida como “la acción sobre las acciones del otro o de los otros”, entonces, también se puede considerar la acción sobre las propias acciones (la acción ejercida por cada uno sobre sí mismo) como uno de sus aspectos. Es precisamente aquí donde se unen la ética y la política. Estas acciones implican una autoafirmación, una potenciación, una apropiación y orientación de las propias fuerzas. Esta ética-política o política-ética, para la cual las nociones de ‘actividad’ y de ‘transformación de sí’ son centrales, reorienta las técnicas disciplinarias y de control en una dirección enteramente diferente a la tendencia hegemónica heredada del Iluminismo.

La educación superior universitaria tiene relación con las cuatro técnicas mencionadas por Foucault (tecnologías de producción, tecnologías de sistemas de signos, tecnologías de poder y tecnologías del yo), ya que el aprendizaje de los conceptos y de la conceptualización es una disciplina del pensamiento que puede ser considerada como una técnica ético-política, y que se trata de instrumentos ordenadores y orientadores de las fuerzas, tanto individuales y ‘privadas’ como sociales y colectivas. Dado que las tecnologías no determinan por sí mismas para qué se las usa, estas técnicas pueden articularse en políticas emancipatorias puesto que “siempre es posible hacer de una constitución una afirmación”. Mientras que el pensamiento y la praxis occidentales han puesto el acento en la exclusión y en la repotenciación, Deleuze y Foucault acentúan la afirmación, la inclusión, la apertura y la potenciación abriéndose a ramificaciones y disyunciones indefinidas. Se trata de una política que conduce a potenciar las fuerzas a través de las diferencias, en las que cada elemento se convierte

en un medio de realizar las potencialidades del otro, de hacer todo lo que puede. No se trata de convertir al otro en un mero instrumento, cosificándolo. Se trata más bien de que las relaciones potencien las acciones, las capacidades y las habilidades.

La potencia emancipatoria está contenida en la misma técnica, por lo cual el mismo aprendizaje deviene emancipador y conduce al desarrollo de las capacidades a través de la disociación de la causa y el efecto, de la enseñanza y el aprendizaje. Para dar lugar a esta ético-política es preciso ‘pensar de otro modo’²⁹⁸, abandonar la lógica fundada en el principio de identidad y dar lugar a una lógica de la diferencia, que haga posible escapar del sistema de relaciones de poder que estructura la forma de vida extendida por el biopoder. A la despolitización panóptica se le opone una praxis emancipadora; a la lógica del embrutecimiento se le opone una disciplina activa y creativa, que escapa a la organización social con funciones fijas y roles inmodificables. Se trata de propiciar la afirmación de la igualdad de las inteligencias para activar una pedagogía emancipadora que procede por una disyunción inclusiva a través de la cual cada uno de los términos *disjuntos* potencia la actividad y la creatividad del otro.

Después de haber definido los procedimientos de inclusión/exclusión y las políticas con las que se articulan, es preciso explicitar la función de la filosofía, en general, y la de la asignatura Filosofía en el Curso de Ingreso, en particular. Previamente, es necesario refutar algunos prejuicios extendidos que impiden u obstaculizan estos propósitos. En primer lugar hay que considerar que la filosofía no es solo un medio o un instrumento y que esta actividad tiene valor en sí misma. En segundo lugar, la función de la filosofía es crítica y se ejerce como un obstáculo a la aceptación pasiva de las formas de dominación.

En cuanto lógica, la filosofía es una forma de pensamiento, un sistema de los conceptos y, por ser tal, una herramienta imprescindible tanto para las ciencias como para la actividad profesional de los egresados universitarios. Pero, ¿qué es un concepto? Los conceptos como los elementos más simples del pensamiento, y se distinguen tanto de las imágenes como de las representaciones, requiriendo una toma de distancia de la experiencia inmediata y un movimiento de abstracción, que, a su vez, están possibilitados por el aprendizaje y del ejercicio.

Estas habilidades y saberes son imprescindibles para el estudiante universitario ya que su actividad se caracteriza por tener autonomía de decisión, por su responsabilidad ante la profesión que ha elegido y por las actividades de búsqueda, atención, estudio y formación²⁹⁹ que le son inherentes. Procurar que estos saberes sean aprendidos y que estas habilidades sean desarrolladas es un objetivo irrenunciable del Curso de Ingreso, dentro de cuyo marco la asignatura Filosofía se propone brindar herramientas y técnicas adecuadas, para que los aspirantes puedan acceder a la educación superior con recursos y habilidades para la conceptualización y el pensamiento conceptual, los cuales son necesarios para la formación y la práctica profesional en todas las carreras de grado y postgrado.

A partir de este marco teórico-conceptual, los datos empíricos permiten responder algunas de las preguntas planteadas al comienzo de esta investigación: La asignatura Filosofía, como parte del Curso de Ingreso de la Universidad Nacional de La Matanza, ¿produce un efecto incluyente o excluyente al ámbito universitario y, eventualmente, al desempeño profesional? Los datos muestran que los porcentajes de abandono durante el Curso son muy altos (más de la mitad de los aspirantes abandona

²⁹⁸ Cf. Etchegaray, R. et alia, Informe Final del Proyecto de Investigación PROINCE, 55-A-155: “Una filosofía intempestiva: la novedad de la interpretación deleuziana de Spinoza y Nietzsche”, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, 2013.

²⁹⁹ Cf. Autores Varios, *Manual para el Curso de ingreso 2015*, San Justo, Editorial UNLaM, 2014.

durante la cursada sin dar todos los exámenes) y solo entre el 27% y 32% de los inscriptos ingresa a la universidad. Como se ha dicho, este dato no prueba que el Curso sea excluyente, ya que el abandono se produce con anterioridad a la finalización del proceso y es causado por factores múltiples, y la información disponible no permite determinar las causas de este abandono. Como ya se dijo más arriba, resultaría útil averiguar qué porcentaje abandona sin haber fracasado en el Curso de Ingreso. También sería interesante saber qué porcentaje abandona por no haber ponderado adecuadamente las exigencias, tanto de tiempo como de habilidades requeridas, de la educación superior. Para atacar estas causas, sería necesario reunir otro tipo de información, que provenga principalmente de los desertores. Esta información podría permitir determinar las causas principales del abandono anticipado y, eventualmente, intervenir en esos factores. Estas cuestiones podrían dar lugar a investigaciones futuras, pero trascienden los objetivos del presente trabajo. Para poder responder la pregunta sobre la eficacia del curso se ha tomado como base la cantidad de aspirantes que hizo todo el proceso hasta el final.

Si se toman como base los alumnos que completaron el Curso de Ingreso sin abandonarlo, la proporción de los que aprueba el curso sigue siendo baja (entre el 61% y el 63%). Tampoco estos datos permiten responder concluyentemente a la pregunta planteada. Como se ha señalado, estos resultados apuntan a dos causas principales: la insuficiencia del proceso de formación en la escuela media y algunas falencias del curso mismo (poco tiempo de desarrollo, ordenamiento de las asignaturas, modo de dictado de las clases, contenidos de las asignaturas, cantidad de alumnos por curso). No obstante, es interesante señalar que el porcentaje de alumnos que aprueba el curso en relación a los que terminaron el curso se mantiene *constante* (entre el 61% y el 63%), incluso cuando el porcentaje de abandono varía en un 10 % (entre el 31% y el 41%).

Entre el 48% y el 56% de los que terminan el curso ingresan a la universidad. Entre el 78% y el 93% de los que aprueban el curso ingresan a la universidad. Si se considera como base el número de alumnos que aprobó el Curso de Ingreso (calificaciones de 4 puntos o superiores en las tres asignaturas), el porcentaje de los ingresados es muy alto (superior al 78% todos los años). Solo alrededor de un 20% aprueba el curso pero no logra ingresar. A partir de estos datos es posible sostener que el Curso de Ingreso es un instrumento adecuado para proveer los recursos requeridos para el desarrollo del aprendizaje universitario en las carreras de grado, siendo efectivo en un índice superior al 78%. Con ello se evidencia también el resultado positivo que tiene la política de inclusión implementada por la universidad.

En cuanto a la asignatura Filosofía, en particular, se observa un incremento año tras año de los porcentajes de los alumnos que la aprobaron (con 4 puntos), de los que obtuvieron la calificación requerida para ingresar a la universidad (7 puntos o más) y de los que efectivamente ingresaron. Los tres porcentajes se han incrementado entre 2012 y 2014, aun cuando el número de alumnos que rindió el examen de la asignatura tuvo una disminución en el año 2014. Este progreso en los porcentajes indica que las mejoras implementadas en el dictado de la asignatura (como la corrección y el perfeccionamiento de los materiales, la implementación de las guías de trabajos prácticos, el programa de radio o la homogenización de los procedimientos de evaluación) han sido eficaces para generar un incremento de los índices relativos de aprobación e ingreso.

Una conclusión interesante de la comparación de los porcentajes de aprobación de la asignatura Filosofía en los distingos departamentos de la universidad es que no existen diferencias significativas entre ellos. De aquí se infiere que los distintos perfiles profesionales de los aspirantes no son ni habilitantes ni inhabilitantes. Es decir, la

asignatura Filosofía no representa un escollo significativo para los ingresantes a los departamentos de Salud o Derecho, donde no es una materia troncal o específica de esa área de saber. Generalizando este resultado se podría afirmar que tampoco lo fue en los departamentos de Ingeniería o de Ciencias Económicas, que la incluyeron en el Curso de Ingreso en años anteriores a los que se consideran en esta investigación.

En el año 2014 el porcentaje de los alumnos, que habiendo aprobado Filosofía ingresaron a la universidad, parece estabilizarse entre el 28% y el 31% en los distintos departamentos. Este porcentaje es superior al porcentaje general de los ingresantes a la universidad en el mismo año (27%, según el cuadro de la página 98). Esta relación refuerza el argumento sostenido en el párrafo anterior, descartando que la asignatura Filosofía sea un obstáculo mayor que el que ofrecen las otras asignaturas del Curso de Ingreso.

La comparación entre los índices de ingreso a la universidad de los que aprobaron el curso de ingreso y los índices de ingreso de los que aprobaron la asignatura Filosofía son semejantes. De ello hay que inferir que la eficacia de la asignatura es semejante a la eficacia del curso en general.

De los datos cuantitativos reunidos no se obtiene ninguna información significativa que permita falsar las hipótesis de esta investigación.

De los datos cualitativos es posible extraer varias conjeturas que orienten las investigaciones futuras.

Aunque hay un alto porcentaje de aspirantes que tuvo alguna experiencia filosófica en su formación previa (el 75% en el ámbito secundario, 6% en la universidad y 3% en escuelas terciarias), los porcentajes en relación con los hábitos de lectura parecen ser inversamente proporcionales, ya que un 60% manifiesta que no leía con frecuencia o no leía. Siendo la lecto-escritura una herramienta básica para el desempeño en los aprendizajes en las carreras de grado como en la vida profesional, estos indicadores estarían señalando una falencia importante en la formación previa que podría ser una causante de los altos porcentajes de inscriptos en el curso que no logran aprobarlo.

Se ha señalado anteriormente que es muy llamativo que el 60% de los encuestados diga que, luego de la lectura de los textos, “podía explicarlo, dando razones y argumentos”. De aquí se desprende que en muchos de los encuestados no hay conciencia de esta falencia en sus aprendizajes anteriores. Se podría conjeturar que no ha habido instancias en la escuela en las que esta conciencia pudiera hacerse manifiesta y, por lo tanto, no se han buscado recursos para superarlas. Sería interesante indagar si estos porcentajes se han incrementado en las últimas décadas y también lo sería preguntar por las causas y por su relación con el crecimiento de los medios audiovisuales.

El 96% de los encuestados afirma que la cursada de la asignatura le brindó nuevas herramientas para pensar, para argumentar, ampliando el vocabulario o adquiriendo conceptos, haciendo posible ver la vida desde otras perspectivas. Algunos, además, mencionan la posibilidad de articular con otras asignaturas y con la vida cotidiana. Estos resultados confirman la hipótesis principal de esta investigación.

Del seguimiento de los alumnos encuestados se pueden extraer algunos datos de interés: El 48% de los que cursaron Filosofía en el Departamento de Derecho ingresó a la universidad. El 44% de los que cursaron Filosofía en el Departamento de Ciencias de la Salud ingresó a la universidad. El 53% de los que cursaron Filosofía en el Departamento de Humanidades ingresó a la universidad. Estos datos coinciden con los obtenidos por las estadísticas del Departamento de cómputos (49%, 47% y 53%, respectivamente). Lo cuantitativo y lo cualitativo se refuerzan mutuamente.

En todos los casos se observa un alto índice de aprobación/promoción de materias cursadas durante el primer año posterior al ingreso. En el Departamento de Derecho se registra un promedio de 5,44 materias cursadas y 5,11 materias promocionadas por alumno durante el primer año. En el Departamento de Ciencias de la Salud se registra un promedio de 4,57 materias cursadas y 4,28 materias promocionadas por alumno durante el primer año. En el Departamento de Humanidades se registra un promedio de 7,62 materias cursadas y 6,06 materias promocionadas por alumno durante el primer año. En este último departamento se registra la mayor proporción de materias cursadas y también de aplazadas. Estos resultados indican que el Curso de Ingreso ha brindado herramientas adecuadas para el desarrollo del aprendizaje universitario. Si se tiene en cuenta que los rendimientos en la asignatura Filosofía y en el Curso de Ingreso en general son semejantes, de lo anterior se infiere que las herramientas brindadas por la asignatura son adecuadas para el desarrollo del aprendizaje universitario.

BIBLIOGRAFÍA

Astolfi, J. P., El aprendizaje de los conceptos científicos: aspectos epistemológicos, cognitivos y científicos, Conferencia invitada en el 11 Congreso Internacional sobre Investigación en la Didáctica de las Ciencias y las Matemáticas. Valencia 23-25 de septiembre de 1987.

Astolfi, J. P., Enseñanza de las ciencias, Conferencia invitada en el 11 Congreso Internacional sobre Investigación en la Didáctica de las Ciencias y las Matemáticas. Valencia 23-25 de septiembre de 1987, accesible en http://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:iqv5fz1O6HYJ:scholar.google.com/+aprendizaje+de+conceptos&hl=es&as_sdt=0

Autores Varios, *Manual para el Curso de ingreso 2015*, San Justo, Editorial UNLaM, 2014.

Badiou, A., *Deleuze. El clamor del ser*. Buenos Aires: Manantial, 1997.

Ball, S. (comp.), *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, Madrid, Ediciones Morata, 1993.

Balzer, W., *Empirische theorien: Modelle, Strukturen, Beispiele*, 1982 (Versión castellana de A. Ruiz: *Teorías empíricas. Modelos, estructuras y ejemplos*, Madrid: Alianza, 1997).

Barraza Macías, A., “Saber y poder: el papel de las universidades”, *Odiseo. Revista electrónica de pedagogía*, México, Año 3, Número 5, Julio-Diciembre de 2005.

Bidiña, A., Zerillo, A. (coord.), *La lectura y la escritura en el ingreso a la universidad. Experiencias con alumnos y docentes de la UNLaM*, Buenos Aires, UNLAM, 2013.

Blengino, L. y Baccarelli, D., Reflexiones en torno a la nueva cuestión social en las sociedades de seguridad: los supernumerarios o la utilidad de los inútiles. En *Anuario de investigación 2010 del Departamento de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Nacional de La Matanza*. La Matanza: UNLaM, 2010.

Burbules, N., *El diálogo en la enseñanza*, Buenos Aires, Amorrortu, 1999.

Copi, Irving, *Introducción a la lógica*, Buenos Aires, Eudeba, 1980.

De Felippis, Irma, *La exclusión en la inclusión. Ensayos*, San Justo, UNLaM, 2011.

Deaño, Alfredo, *Introducción a la lógica formal*, Madrid, Alianza, 1999.

Deleuze, G. -Guattari, F., *Qué es la filosofía*. Anagrama, Barcelona, 1994.

Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, Pre-Textos, Valencia, segunda edición, 1996.

Deleuze, G., *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989.

Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1971.

Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1994.

Diez, J. y Moulines, C. U., *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*, Barcelona: Editorial Ariel, 1997.

Dreyfus, H., Rabinow, P., *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983 (2da. Ed.).

Dussel, I., “Inclusión y exclusión en la escuela moderna argentina: una perspectiva postestructuralista”. *Cadernos de Pesquisa*, Ago 2004, vol.34, no.122, p.305-335. También publicado como: “La producción de la exclusión en el aula: una revisión de la escuela moderna en América Latina”, *Papeles. Grupo de Investigación “Políticas y reformas Educativas”*, Granada, España, Vol. 1, N°1, 2003. pp. 75-96. Disponible en <http://www.die.cinvestav.mx/Personalacad%C3%A9mico/DraIn%C3%A9sDussel/Art%C3%ADculosdeinvestigaci%C3%B3n.aspx>

- Echeita Sarrionandia, G., “Inclusión y exclusión educativa. ‘Voz y quebranto’”, *REICE, Revista electrónica Iberoamericana sobre calidad, eficacia y cambio en educación*, volumen 6, número 2, 2008.
- Eggen, P. y Kauchak, D., *Estrategias docentes*, México, FCE, 1999.
- Etchegaray, R. y Santorsola, M.V. (coord.) (2010): *Manual para el curso de ingreso 2010*, San Justo, UNLaM.
- Etchegaray, Ricardo-Esperón, Juan Pablo, “La exclusión en la inclusión. Una perspectiva filosófica sobre la inclusión”, en De Felippis, Irma, *La exclusión en la inclusión. Ensayos*, San Justo, UNLaM, 201, pp. 117-137.
- Fernández, S, Montenegro, X. Villegas, S y Di Leo Razuk, A. (2009). Guía de actividades de Filosofía. [en línea] en UNLAM. edu.ar. Curso de Ingreso. Ingresantes. Acceso y disponibilidad en: <<http://www.unlam.edu.ar>>
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, Tomo 1, pp. 320-322.
- Feyerabend, P., *Contra el método*. traducción de Francisco Hernán. Barcelona: Editorial Planeta-Agostini, 1994.
- Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996.
- Foucault, M., De los suplicios a las celdas. En *Saber y Verdad*. Madrid: La piqueta, 1991.
- Foucault, M.: *Un Diálogo sobre el Poder y otras conversaciones*, introducción y traducción de M. Morey, Buenos Aires-Madrid, Alianza Editorial, 2da. edición, 1992.
- Foucault, Michel, *Defender la Sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Traducción al castellano de Horacio Pons, 2000.
- Foucault, Michel, *El Poder Psiquiátrico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Traducción al castellano de Horacio Pons, 2005.
- Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad I: la voluntad de saber*, México, Siglo Veintiuno editores. Traducción al castellano de Ulises Guñazú, 2000.
- Foucault, Michel, *Los Anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Traducción al castellano de Horacio Pons, 2000.
- Foucault, Michel, *Nacimiento de la Biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Traducción al castellano de Horacio Pons, 2007.
- Foucault, Michel, *Seguridad, Territorio, Población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Traducción al castellano de Horacio Pons, 2006.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, México, Siglo Veintiuno editores. Traducción al castellano de Aurelio Garzón del Camino, 1999.
- Frassinetti de Gallo, M. Y Couló, A., “Psicología cognitiva y enseñanza de la filosofía” (ficha de Cátedra), 2004.
- García-Baró, M., “Libertad, humanidades y filosofía. Ante los nuevos atentados contra ellas que se nos pueden venir encima”, *Revista Razón y Fe*, tomo 267, Números 1375-1376, pp. 429-437.
- Gaviria L., M. B., “¿Es la institución educativa productora y reproductora de exclusión social?”, *Revista Infancia Imágenes*, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Volumen 8, Número 1, 2009.
- Girtari, Eli de, *Introducción a la lógica dialéctica*, México, Grijalbo, 2012.
- Heidegger, M., *¿Qué es Metafísica?*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Alianza Editorial, 2000.
- Heidegger, M., *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.
- Joyce, B. -Weil, M., *Modelos de enseñanza*, Buenos Aires, Gedisa, 2000.
- Kohan, W., *Infancia. Entre educación y filosofía*, Barcelona, Laertes, 2004.

Lorenzano, C., *La estructura del conocimiento científico*, Buenos Aires, Zavalia Editor, 1996.

Moreira, Marco Antonio, “¿Por qué conceptos? ¿Por qué aprendizaje significativo? ¿Por qué actividades colaborativas? ¿Por qué mapas conceptuales?”, *Curriculum: Revista de teoría, investigación y práctica educativa*, ISSN 1130-5371, N° 23, 2010, pp. 9-23

Moulines, C. U., *Pluralidad y recursión*, Madrid: Alianza, 1991.

Moulines, C. U., *Exploraciones metacientíficas*, Madrid: Alianza, 1982.

Obiols, G. -Frassinetti de Gallo, M., “Un modelo didáctico para la enseñanza filosófica” en *La enseñanza filosófica en la escuela secundaria*, Buenos Aires, A-Z, 1991.

Ossandón, J., “‘Objeto pedagógico perdido’. Exclusión en la inclusión educativa”, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, accesible en: http://www2.facso.uchile.cl/postgrado/mad/docs/Ossandon_Educacion_Chile.pdf

Puiggrós, A., *Qué pasó en la educación argentina: desde la conquista hasta el menemismo*, Buenos Aires, Kapelusz, 1998.

Rabossi, E., “Enseñar filosofía y aprender a filosofar: nuevas reflexiones” en Obiols, G. y Rabossi E. (comps.), *La filosofía y el filosofar. Problemas en su enseñanza*, Buenos Aires., CEAL, 1992.

Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996.

Rancière, J., *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial, 2010.

Sacristán, Manuel, *Introducción a la lógica y al análisis formal*, Madrid, Círculo de lectores, 1990.

Socolovsky, Y., “La concepción de la filosofía como práctica teórica y sus consecuencias pedagógicas: el enfoque crítico”, *Documento de apoyo curricular número 1*, 2001.

Taylor, Ch., “Foucault, la verdad y la libertad”, en Couzens Hoy (compilador), *Foucault*, traducción de Antonio Bonano, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

Torp, L. -Sage, S., *El aprendizaje basado en problemas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

Bibliografía secundaria:

Agamben, G. (2002a) *Homo Sacer I. El poder soberano y la nudavida*, Madrid, Editora Nacional.

--- (2002b) *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz*, Madrid, Editora Nacional.

--- (2002c) *Medios sin Fin*, Madrid, Editora Nacional.

--- (2004) *Estado de Excepción. Homo Sacer II, 1*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

--- (2008) *El Reino y La Gloria. Homo Sacer II, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

Anderson, P., *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1986.

Balibar et. al. (1999) *Michel Foucault filósofo*, Barcelona, Gedisa.

Barry, A., Osborne, Th. & Rose, N. (Eds.) (1996) *Foucault and Political Reason*, Chicago, The University of Chicago Press.

Bazzicalupo, L. (2006) *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Roma-Bari, Laterza.

Bazzicalupo, L. y Esposito, R. (2003) *Politica Della vita*, Roma-Bari, Laterza.

Bentham, J., *Panóptico*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2011.

- Berger, P.-Luckmann, Th., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1968, undécima reimpresión, 1993.
- Bonnafous-Boucher (2004) *Le libéralisme de la pensée de Michel Foucault: Un libéralisme sans liberté*, L'Harmattan, París.
- Butler, J. et alia: *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, F. C. E., 2000.
- Carrette, J. (2000) *Foucault and Religion. Spiritual Corporality and Political Spirituality*, London, Routledge.
- Castro, E., *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI, 2012.
- Castro E. (2004) *El Vocabulario de Michel Foucault*, Buenos Aires, UNQUI-Prometeo.
- Cutro, A. (2004) *Michel Foucault, Técnica e vita. Biopolítica e filosofía del 'bios'*, Napoli, Bibliopolis
- Dean, M. (2006b) *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*, London, Sage.
- Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, 1999.
- Deleuze, G. (1996) *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, G., (2003) *Foucault*, Paidós, Barcelona.
- Descartes, R., *Discurso del Método*, Traducción de R. Frondizi, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Dillon, M. (Ed.) (2009) *Foucault on politics, security and war*, Palgrave MacMillan.
- Dillon, M. and Reed J. (2009) *The liberal way of war: Killing to make life live*, London, Routledge.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (2001) *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires,
- Eribon, D. (1999) *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama.
- Espósito, R., *Confines de lo Político*, traducción de P. L. Ladrón de Guevara Meilado, Madrid, Editorial Trotta, 1996.
- Esposito, R. (2005) *Immunitas: Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2006) *Bíos: Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Etchegaray, R.-García, P., *Introducción a la filosofía a través de su historia*, Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 2001.
- Fimiani, M. (2008) *Erótica y Retórica. Foucault y la lucha por el reconocimiento*, Buenos Aires, Herramienta Ediciones.
- García Canclini, N., *Ideología, Cultura y Poder*, Oficina de Publicaciones del Ciclo Básico Común de la Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires, 1995.
- Gros, F. (2007) *Michel Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Hardt, M. y Negri, A. (2003) *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
- Hoy, D. (2005) "Foucault: 'Essays in Refusal'", en: *Critical Resistance. From Poststructuralism to Post-Critique*, Cambridge, MIT Press, pp. 57-100.
- Laclau, E., *Emancipación y diferencia*, Editorial Ariel, Buenos Aires, 1996.
- Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- Le Blanc, G. (2008) *El pensamiento Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1985.
- Memmi, D. (2003), *Faire vivre et laisser mourir : le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*, Paris, La Découverte.
- Meyet, S., Naves, M.-C. et Ribemont, T. (2005) *Travailler avec Foucault, Retours sur le politique*, Paris, L'Harmattan.

- Mill, J. S., *Sobre la libertad*, traducción de Josefa Sainz Pulido, Madrid, Hyspamérica, 1980.
- Poster, M., *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus modo de información*, traducción del Ramón Alcalde, Buenos Aires-Barcelona-México, Editorial Paidós, 1987.
- Potte-Bonneville, M. (2007) *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial.
- Prozorov, S. (2007) *Foucault, Freedom and Sovereignty*, Burlington, Ashgate Publishing Company.
- Rancière, J. (1996) *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Revel, J. (2008) *Dictionnaire Foucault*, París, Ellipses.
- Rosanvallon, P. (2006) *El Capitalismo Utópico*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rose N. (1993) "Government, authority and expertise in advanced liberalism", en: *Economy and Society*, 22, 3, 283-299.
- (1994) "Expertise and the government of conduct", en: *Studies in Law, Politics and Society*, 14, 359-367;
- (1996) "The death of the social? Re-figuring the territory of government", en : *Economy and society*, 25, 3, 327-356;
- (2006) *Powers of Freedom. Reframing political thought*.
- Rusche, G.-Kirchheimer, O., *Pena y estructura social*, traducido por Emilio García Méndez, Bogotá, Temis, 1984.
- Schérer, R., *Miradas sobre Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2012.
- Senellart, M. (1995) *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Le Seuil.
- Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx and Politics*, London-New York, Routledge, 2003.
- Virno, P. (2003) *Gramática de la Multitud: para un análisis de las formas de vida contemporánea*, Buenos Aires, Colihue.
- (2006) *Ambivalencia de la Multitud: entre la innovación y la negatividad*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones.
- Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2001.
- Žižek, S., "La verdadera izquierda de Hollywood", en:
http://www.perfil.com/contenidos/2007/05/16/noticia_0003.html;
<http://www.lacan.com/zizhollywood.htm>
- Zourabichvili, F., *El vocabulario de Deleuze*, Buenos Aires, Atuel, 2007.

ANEXO:

ENCUESTA ADMINISTRADA A LOS GRUPOS TESTIGOS

Presentación

La presente encuesta es parte de una investigación que llevamos adelante algunos profesores de filosofía junto a la Secretaría Académica de la Universidad, y tiene como objetivo conocer –a nivel educativo y pedagógico– cuál es el papel que la asignatura Filosofía tiene en el desempeño de los estudiantes; es decir, si las herramientas de conceptualización, problematización y crítica que la asignatura pretende brindar a los estudiantes durante el curso pudieron ser real y concretamente utilizadas (apropiadas). Garantizamos la confidencialidad de los datos aquí expresados.

Marque una opción o desarrolle/explicite, según se solicite.

Apellido y Nombres

DNI N°

Ponga solamente los números, sin puntos. Ej. 77123789.

Departamento

Unidad académica correspondiente a la carrera en la cual se inscribió

Carrera

Género

- Masculino
- Femenino

Edad

Expresa su edad en años y colocando solamente el número. Ej. 23

Lugar de Residencia

Indique la localidad en la que vive

Egreso del Secundario

Indique el año en el que terminó la escuela secundaria. Ej. 2010

Situación Laboral

- No trabaja
 - Trabaja menos de 8 hs.
 - Trabaja 8 hs. o más.
-

Hábitos y habilidades previas de lecto-escritura y comprensión

Responda teniendo en cuenta su experiencia previa al Curso de Ingreso

En general, con respecto a la Lectura:

- Leías con frecuencia.
- Leías esporádicamente.
- Leías solo lo obligatorio para la institución educativa a la que concurrías.
- No leías.

Después de leer un texto:

- Podías explicarlo dando razones y argumentos.
- Podías explicarlo con dificultad.
- Podías repetirlo pero no explicarlo.
- Solo podías recordar algunos contenidos.

Con respecto a la Escritura:

- Escribías con asiduidad.
 - No escribías nunca.
 - A veces escribías.
 - Solo cuando era necesario.
-

Acerca de la asignatura Filosofía y el Curso de Ingreso

¿Cursaste alguna asignatura filosófica anteriormente?

- Si
- No

En caso afirmativo ¿en qué nivel educativo fue (secundario, terciario, universitario, otro)?

An empty rectangular text input field with a light gray background and a thin border. It features standard scrollbars on the right and bottom edges.

En caso afirmativo ¿Cuál fue tu experiencia con filosofía en el aula?

An empty rectangular text input field with a light gray background and a thin border. It features standard scrollbars on the right and bottom edges.

¿Crees que la asignatura «Filosofía» puede aportar herramientas o desarrollar las que ya tenés?

Desarrolle.

An empty rectangular text input field with a light gray background and a thin border. It features standard scrollbars on the right and bottom edges.

Dejando de lado los contenidos que hayas visto (autores, conceptos, problemas, etc.) —y entendiendo a la filosofía siempre como una forma de hacer un uso crítico del pensamiento—, ¿crees que realmente puede aportar una diferente forma de apropiarte y de utilizar tus propias capacidades reflexivas? ¿Cómo? ¿En qué sentido?

Desarrolle.

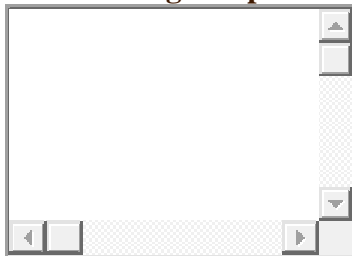
An empty rectangular text input field with a light gray background and a thin border. It features standard scrollbars on the right and bottom edges.

¿Encontrás alguna relación entre la filosofía y la carrera que elegiste?

Desarrolle.



Si pensamos que el objetivo de la asignatura «Filosofía» es no solo brindar nuevos conocimientos y saberes (contenidos), sino ante todo nuevas herramientas y estrategias para pensar, reflexionar, criticar (en cualquier nivel y ámbito de la realidad), ¿consideras necesaria «Filosofía» en el Curso de Ingreso para tu carrera?



Contenidos y Desarrollo de la Asignatura “Filosofía”

¿Creés que los contenidos y problemas que plantea la asignatura «Filosofía» en el Curso de Ingreso son útiles para la carrera que elegiste? ¿Por qué?

Desarrolle.



¿Qué nivel de dificultad encontraste en los contenidos de la asignatura «Filosofía»?

- Muy alto.
- Alto.
- Regular.
- Fácil.
- Muy fácil.

El material que se utiliza en el Curso de Ingreso.

- Es útil para relacionar los contenidos nuevos con los conocimientos previos.
- Es útil para transmitir información nueva.
- Es útil para explicar la realidad que vivimos.
- Sirve para definir y aclarar lo que ya sabíamos.
- Es material para seguir pensando.

Para responder las preguntas de las guías en cada capítulo.

- Realiza el ejercicio de pensarlas y redactarlas.
- Simplemente las marca en el Libro.
- Las transcribe tal cual aparecen en el texto.
- No las responde.

Considera que las guías de preguntas.

- Permiten repensar los contenidos vistos.
- Solo sirven para repetir información.
- Estimulan a los estudiantes a aplicar conocimientos.
- No estimulan a aplicar conocimientos.

Considera que el Cuadernillo de Actividades.

- Estimula a los estudiantes a aplicar conocimientos.
- No estimula a aplicar conocimientos.
- Se relaciona con los contenidos vistos.
- No se relaciona con los contenidos vistos.
- Permite pensar los contenidos desde otra perspectiva.

Considera que es parte del trabajo en el aula.

- Exponer diferentes puntos de vista por parte de los alumnos.
- No exponer puntos de vista.
- Relacionar los temas vistos con cuestiones actuales.
- Confrontar el pensamiento del alumno con el del filósofo.
- Desarrollar la capacidad de argumentar, para defender posturas filosóficas.

Brevemente redacta un texto en el que expresas las mejoras que notás en cuanto a la comprensión y argumentación desde que cursaste la materia Filosofía en el Ingreso.



Encuesta - Curso Ingreso 2014

MUHCAS GRACIAS POR TU PARTICIPACION - Hemos registrado tu respuesta.

[Submit another response](#)

This form was created using Google Forms.

[Create your own](#)

Link desde el que se puede acceder a la Encuesta:

<https://docs.google.com/forms/d/13xGiRqfiNyBg4CUa7BDJ-rmiUrIFvM0GyEdH6lwcaE/viewform>

encuestafilosofia.blogspot.com.ar

ANEXO 2

HISTORIAS ACADÉMICAS DE LOS INTEGRANTES DE LOS GRUPOS ENCUESTADOS