

Pedagogía universitaria y anverso genealógico. Michel Foucault *

Sergio Witto Mättig**

"Las doctrinas de Nietzsche tienen ésto de raro: que no se las puede seguir. Sitúan ante nosotros luminosidades imprecisas, a menudo deslumbradoras: ningún camino lleva en la dirección indicada".

George Bataille
Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte

Este texto le imprime un estilo itinerante a la idea de pedagogía universitaria. Y ésto a partir de una bifurcación discursiva nada evidente y problemática, la de genealogía y la de lugar. De aquí arranca modernamente el concepto de pedagogía en general. Ésta es nuestra hipótesis. Nada evidente, porque no parece tan clara la existencia de un vínculo entre genealogía y sitio pedagógico. Pudiera resultar aporético, irrelevante incluso, insistir en dicha sutura. Y problemática, ya que como estrategia de lectura del lugar, o bien la genealogía parece estar obligada a claudicar en favor de la emergencia inusitada del acontecimiento, o bien dicho lugar pudiera estar precedido por su propia desaparición. Todo ello, sin embargo, querría ser aquí la condición de posibilidad para seguir pensando la normalización, el poder del saber en la sociedad moderna.

Tratándose del lugar no sabremos nunca demasiado bien qué hacer *con* la pedagogía a no ser transitar por la impertinencia de una pregunta, la vocación constante de problematizarlo todo. A condición de encontrar el lugar propicio para ejercer dicha vocación, querríamos también la placidez de un refugio donde los saberes cooperasen con el establecimiento de una arquitectura monumental hecha a base de sabiduría. Pero de tal aquietamiento no ha podido nacer nada demasiado interesante. Preguntarse por la pedagogía equivale a interrogar el lugar de la pregunta y ello significa interrogar el lugar del poder. Esta ha sido en buena medida la manera cómo la propia pedagogía universitaria ha podido lidiar con una suerte que le ha sido en ocasiones francamente adversa. Y si se ha podido verificar alguna originalidad en su producción interna ello equivale a la desaparición de lo que acontece en el

** * Este texto corresponde a una investigación sobre el apoderamiento de un lugar propiamente pedagógico y universitario a la vez. Expongo aquí sólo aquello que vendrá a inspirar en su punto de partida, la estrategia genealógica Nietzsche-Foucault.

**Investigador y docente de la Universidad Bolivariana.

afuera. La autonomía como garante de la enseñanza universitaria ha provenido de una inteligencia como esa. Pero ella no ha sido más que la adherencia a un ideal de soberanía todavía muy militante. Una conceptualidad que estando referida incluso al conflicto ha querido sustraerse al magnetismo del afuera, puede a lo sumo significar que la voz de alerta ha sabido callar a tiempo. Para que la protección sustitutiva de aquéllo a lo cual se teme empiece por operar en los niveles más microscópicos del trabajo pedagógico, han tenido que sucederse una serie de espasmos colectivos, y en ello, tras lo caótica que puede parecer nuestra actualidad habría que saber presentir la vigilancia; allí donde todo parece indicar que los desplazamientos de la subjetividad constituyen su libre plática. Pero las relaciones de poder, en este sentido, no se ejercen nunca con la premeditación del estratega, aluden sólo indirectamente al encadenamiento, a la sujeción, e incluso a instancias de políticas en donde todavía prevalece casi intacta la regulación moral, el espectáculo de la arbitrariedad, los 'modos de clasificación, control y contención vinculados -a menudo de forma paradójica- a la retórica humanitaria de la reforma y el progreso: clasificación, clases de recuperación, unidades y santuarios extraescolares, pedagogías informales o invisibles' (Ball 1993: 8).

Tras una muerte demasiado prematura, Michel Foucault constituye un signo de nuestra época. Aunque conspira la dificultad de entender lo que habrá sido no tanto el Foucault teórico de las ciencias sociales o el historiador acucioso y alerta, como la exuberancia misma de sus cuestionamientos (Dreyfus y Rabinow 1983: 383-384). En Foucault comparece junto a una voluntad resueltamente nietzscheana susceptible de evocar tras las fuerzas enfrentadas, tras el surgimiento brusco de potencialidades históricas imprevistas, una suerte de experiencia que hace de la filosofía y de su rol político la relación no instrumental entre movimientos, técnicas y estrategias productivas. De la dicotomía kantiana entre razón instrumental y razón práctica; del paso de un sujeto puramente comunicacional a uno producido a partir de unas **tecnologías** específicas del yo, gran parte de la formulación de Foucault está ligada a su interpretación de Mayo del 68, momento en que, de manera abrupta, las nuevas preguntas irán dirigidas a problematizar el mundo de las mujeres, las relaciones entre los sexos, la medicina, la enfermedad mental, las minorías, la delincuencia, la institución, etc. (Rajchman 1994), todo lo cual pareciera llevarnos a un factor paradigmático, esto es, al talante fundamental de las prácticas educacionales en la construcción de la modernidad.

La genealogía foucaultiana llegará a ser el compromiso con una operación que quiere interrogar la alquimia de pequeños mecanismos que ha podido, paso a paso, ceder a ese destino universal al que toda institución finalmente tributa (Nietzsche 1866). Pero, en la genealogía debía operarse, tarde o temprano, un giro tras el cual ya no fuese posible obviar el registro de su propia desaparición. La escritura genealógica, como emplazamiento discursivo del poder, debió remitirse a la pregunta de cómo hacer de dicho registro un **continuum** divergente si su proveniencia se sella en torno al recuento sistemático de lo permanente, porque aunque se escriba a tientas hay

siempre allí la operación estratégica, una zona eventual, escribir como si algo pudiera sustraerse al lugar de la ruina, a su vieja costumbre de ir por delante. Y está también la resistencia, escribir para no confesar la fe en aquella geometría pública que aborda lo cotidiano en su versión más quieta.

Pero, en cierto sentido la escritura puede ser a veces un don inconfesable: cuando la genealogía se encarna, es decir, allí donde el texto determina su instalación e interrumpe la experiencia de origen para hacer de su trayectoria la combinatoria incesante, la hibridez absoluta de una relación de fuerzas. Será la imagen calidoscópica que fragmenta indefinidamente la analítica del poder. Habrá que hacer, a partir de este momento, una tarea genealógica de esa inagotable variedad de lo concreto. Aquí caben dos posibilidades, o transformarlo todo en un registro grandioso de la diversidad contemporánea, o señalar primeramente, acaso con cierto aplomo, el recorrido de su singularidad. Lo concreto siempre se despliega desagregándose, esto es, imposibilitando su identificación con aquella pluralidad que lo soporta. De no existir el espacio de **ese diferencial**, una interrupción, se podría establecer sin más la hegemonía de lo abstracto. Pero, dicha interrupción exige situarse allí donde el pensamiento ya comenzó, lo más cerca de un caso singular y de su trayectoria: en la disciplina y fuera de ella, en el umbral de una obra y más allá. Se trata no tanto de una exigencia invocada como fragmento cuanto de la errancia incontenible que ahí se desplaza y se fuga.

Pero la cuestión verdaderamente relevante consistiría en “destrabajar el artificio que se invisibiliza como Mundo concreto” (Thayer 1999: 5). Thayer va a citar a Marx en su análisis económico- político de la población. La población sería el **supuesto efectivo**, esto es, lo real y lo concreto de un país, de una ciudad. La población constituiría la base y el sujeto de la actuación social vista en su conjunto, “la base y el sujeto de la producción y la reproducción material de la vida, o de la producción y la reproducción de la interrupción de la muerte” (Ibid: 6). Lo más concreto pareciera acontecer en la población como soporte desde el cual todo se inicia y al que todo regresa, origen y fin del círculo vital de la metrópoli. Sin embargo, la población no deja de estar destinada en Marx a lo abstracto de no mediar en ella una analítica de clase. Asimismo, toda la operatoria de clase se desplegaría en el vacío si se desconociera el trabajo asalariado y el capital. Trabajo asalariado y capital, ambos constituyen a su vez una mera abstracción si no se tiene en cuenta la división social del trabajo y la división técnica del saber, el modo del intercambio interno y externo. Y por último, todo esto es abstracto “si se desconocen las relaciones de producción o relaciones de propiedad, de apropiación y expropiación material de la vida, relaciones de producción que son la forma, el significante en que todo el dolor, los sueños y los pensamientos encuentran su piedra de toque, así como la chispa encuentra el hierro” (Ibid 1999: 7).

Según Thayer para la economía política de Marx es bien conocido que lo concreto no radicaría en la población entendida ingenuamente bajo la rúbrica de la **inmediatez sensible**, sino en la población en tanto producto analítico que ha conjugado las impresiones abstractas gracias a una taxonomía

de segmentos estructurales: clases sociales, división del trabajo, relaciones de producción, etc. Con todo, la población emergerá tras la operación analítica, concreta y abstracta a la vez. Se podría afirmar, en esta dirección, que la efectiva relación con el Mundo requiere de un tercer momento, el momento de la síntesis, en virtud del cual, luego de haberse sustraído de la relación ingenua, abstracta, caótica a través de los segmentos estructurales más concretos de la indagación analítica, es posible recomponer en el concepto, la unidad viviente como totalidad pródiga de determinaciones. Lo concreto del concepto es el punto final de un proceso largo de producción analítica y sintética. Finalmente, lo concreto del concepto es evanescente ya que su largo proceso de producción supone un tiempo vertical que se ha sustraído del devenir horizontal de la historia. De esta manera, cuando el concepto irrumpe para garantizar una relación concreta con el Mundo, llega siempre tarde, **post festum** "cuando el mundo ya se ha ido y hay que volver a empezar, como Aquiles con la tortuga o Sísifo con la roca" (Ibid: 8).

La escritura de Foucault siempre vuelve sobre cierta conceptualidad que no deja de concentrarse en virtud de unas percepciones y de unos afectos muchas veces deslumbrantes. La trayectoria del poder como concepto, sobre todo cuando éste deviene restauración de la trascendencia, se ve interrumpida en el intento de ponerlo en funcionamiento en la lógica de lo concreto. Pero la suya no es obra de una sola hechura, como queriendo facturar en un movimiento inusual la consistencia casi orgánica de unas relaciones conceptuales, no menos que su crítica, Foucault compromete en sus escritos posteriores aquello que veía ya germinar en su *Historia de la locura* (Foucault 1963). La singularidad concreta, el espacio de la vida, se anuncia, espejeante, ahí donde todo hacía presagiar la victoria absoluta del cerco global.

Si las prácticas institucionales han podido modular el poder trazando nuevas ordenaciones, produciendo nuevos saberes en apariencia disímiles, fracturados, ello no significa trasladar el conflicto a una caligrafía espectral, ni entender el poder productivo como saturación de unas prácticas discursivas reguladas a partir de ellas mismas con autonomía (Dreyfus y Rabinow 1983). La psicoterapia institucional, por situarse en un caso concreto, ha emergido tras verificar el movimiento ondulatorio que sufre allí el objeto teórico proveniente de una psicopatología centrada en el sujeto. El hospital psiquiátrico, como adscripción a un campo específico de intervención, modificará más o menos sustancialmente las prácticas legadas por el canon psicoanalítico. Pero, mientras la preocupación por antonomasia que atraviesa la psicoterapia institucional, siga siendo, la de determinar las condiciones de posibilidad que facultan a una institución para ejercer el saber analítico bajo la rúbrica freudiana, entonces, ya no estaremos bajo el dominio de un lugar preciso, el recinto manicomial, sino enfrentados a la decisión que se adhiere a una práctica disciplinaria. No es otra que la orientación psicoanalítica la que se empeña en recuperar su propio saber para derivarlo al colectivo terapéutico. ¿Puede allí un grupo tomar la palabra y hacer de ese gesto algo plausible, esto es, el de sustraerse al emplazamiento espectral en que se halla? ¿De qué ha dependido la subordinación a ese lugar inhallable sino de un poder encarnado

como saber? Situar al sujeto en la escena institucional en donde se encontraría finalmente liberado de la dominación específica, sea el monólogo interior, sea la triangulación familiar o las prótesis interpretativas de la experiencia ¿no produciría la ceguera de aquéllo que finalmente constituye el simulacro?

La institución, llevada ahora a su máxima expresión como entidad subjetiva, introducirá un nuevo **ordenamiento** del (sin)sentido desbordando la sintomatología individual. En virtud de esto, la institución terapéutica deberá, por un lado, plegarse sobre sí para intentar recuperar colectivamente el sentido verdadero de la asistencia, y por el otro, agilizar la crítica a una sociedad que ha hecho del espacio reservado a la locura un reducto miserable. Una vez extrañado el sujeto constituyente viene ahora a ocupar su sitio la subjetividad de grupo como prolongación de la teoría freudiana, cuya tarea, si cabe, consistirá en la elaboración de una doctrina del significante social. En la constitución de dicha doctrina deberá comparecer un elenco indeterminado de saberes, el propio psicoanálisis, la psiquiatría, el derecho, las ciencias sociales, la etnología, la lingüística, etc. Algo hace presagiar allí que el inconciente estaría comunicado directamente con un campo social y no con la mítica familiar exacerbada con frecuencia. Pero, todos aquellos saberes parecen estar investidos **sobre** el lugar vacío de su establecimiento (Guattari 1972).

¿Bajo qué condiciones se podría pensar, entonces, hoy, el poder disciplinario? ¿no estaría ese pensamiento, como saber circunscrito a sus propios límites de producción, instalado al interior de un espacio de resonancia y retención, de la circularidad, de la deuda? (Deleuze y Guattari 1980), entonces, ¿qué hacer? (Derrida 1994). Quizá sea ésta la cuestión de la comunidad (Derrida 1998), el pulso de una llamada finalmente enigmática, sólo audible como lo haría Blanchot, en la relación con el afuera, en lo que todavía no entra en el lenguaje, y que no obstante, a pesar de todo ese deshacimiento evidente, de esa radical extrañeza, va a constituir uno de los rasgos más acusados de la responsabilidad común (Foucault 1970, y Blanchot 1971 y 1990).

¿Qué hacer? un imperativo cuya fuerza sigue intacta, sobre todo allí donde ha querido dislocar cierto espíritu moderno la política de la ética, el rango que posibilita un paso inesperado, eje cuya inclinación permite un movimiento danzante, un horizonte intervenido. Como si tras esta pregunta simple se alojase aquella vocación destinada a obturar la fisonomía de una nueva alianza, una práctica que amplifique la fórmula del mandato pero de cuya entonación, de cuya alzada, puedan aflorar formas recíprocas, aunque asimétricas de lo político. Toma de postura justo allí donde comparece el atrevimiento. Si la tentativa se refiere al diagnóstico de la actualidad, Derrida va a apelar a un cierto **aplomo**, a una adscripción espacial, y en definitiva, a un posicionamiento del cuerpo. Se está tentado aquí a evocar la bondad de esa fijeza, a reforzar sus límites tratándose, en todo caso, de una empresa mediada por la calma; el aplomo se dice de la verticalidad, del equilibrio arquitectural, pero también de aquella serenidad con que alguien obra. Pero este efecto de dominio se dispersa pronto en favor de la **juvenilidad**, de la **inocente**

frescura, de la **descortesía intempestiva**, del origen inhallable de la risa, del llanto, del titubeo en el vacío.

En el cúlmen de una época donde emerge el estado y la instalación urbana del poder, nace la educación moderna. El Estado llega a ser, en cuanto objeto institucional, mecanismo significativo que reifica sistemáticamente los procesos pedagógicos. La institución universitaria se construirá teniendo como fundamento las nuevas prácticas estatales, derivadas, a su vez, de los antiguos modelos religiosos y militares. Los mecanismos verticales de decisión terminarán por obturar la trama de esa herencia. Los saberes emergentes ya no responderán a formas auto-referidas que puedan regir su base institucional; las prácticas discursivas ya no se conectarán a sus propias condiciones de posibilidad, técnicas y políticas, como lo querrá, **après coup**, el postulado estructuralista, ni serán el residuo de una **episteme** contextualizada pedagógicamente.

Los paradigmas científicos, el saber en general, van a devenir, en virtud del trabajo genealógico, segmentos específicos en una arquitectura laberíntica, corpúsculos de una micropolítica de alcance cotidiano, un poder que se repliega maquinalmente como producción de saberes diseminados. Tras la acción allanadora del poder, siempre emergerán al descampado nuevos objetos de conocimiento. La práctica institucional estará llamada a neutralizar lo fragmentario a través de una **episteme** que conjugue a posteriori las más variadas fórmulas integradoras. La institución será un **dispositivo** que fije energías sociales a estilos locales de uniformidad a partir de una matriz tecnológica multiplicadora. En cuanto dispositivo la institución deja de constituirse como **lugar** del saber transdisciplinario, como epicentro de una verdad móvil, para devenir conjunto multilineal. Dicho conjunto sólo puede ser descrito mediante la imagen gráfica de una serie de líneas desiguales y en continuo movimiento. No se las podría adscribir a ningún sistema regulador de las semejanzas, llámese referente objetal, paradigma de la subjetividad u operación lingüística, tales líneas transitan por sobre los equilibrios, atrayéndose al tiempo que alejándose unas de otras. Cada línea a su vez se bifurca y deriva, no habría, en consecuencia, un límite preciso para el poder, una línea divisoria que lo aisle del saber o del itinerario de la subjetivación, sino el encadenamiento de relaciones recíprocas que demandaría un instalarse en las líneas mismas, un trabajo en el **terreno** que será siempre levantar una nueva cartografía, producir una nueva curvatura, y no tanto obedecer a un diseño original.

En todo dispositivo se reunirían, primeramente, dos tipos de curvas superpuestas: **a)** de **visibilidad**, referida a un régimen de luz conformado por líneas disimiles cuyo efecto es mostrar la variancia, incluso histórica, del propio dispositivo, esto es, su modo de distribuir lo visible y lo invisible a través de un trazo arquitectural preciso: ciudad, cárcel, manicomio, aula, etc.; **b)** de **enunciación**, en donde se resitúan las posibilidades del decir de una ciencia, de un género literario, de un movimiento de masas, etc. La combinatoria resultante de ambas curvas estará determinada, sin embargo: **c)** por **líneas de**

fuerza que operan en el dispositivo mismo, tales líneas intervienen el movimiento hasta ahora uniforme de las curvas respectivas, transformando los trayectos del **ver** y del **decir** en una relación puntual pero que recorre decididamente todo el espectro del dispositivo, se trata de su tercer espacio, de la 'dimensión del poder' (Deleuze 1989: 156) por antonomasia. Las relaciones de fuerza, serán en este sentido, distribución de singularidades al interior de un campo social dado; **d)** por **líneas de subjetivación** que acontecen cuando una fuerza específica ya no se enfrenta a otra igualmente singular, sino que cada una se repliega sobre sí misma; el proceso de subjetivación no es, en definitiva, un poder o un saber, más bien alude a un proceso que discurre a través de la individuación de una persona o de un grupo, sustrayéndose a las relaciones de fuerza configuradas como saberes hegemónicos.

La incorporación del dispositivo hará de la genealogía el rechazo de los universales ahí donde el dictamen simplificador querría remitir el poder a un concepto 'trascendental-historicista' (Habermas 1989: 322). Aunque la genealogía quiera seguir pensando la fuerza expansiva de lo abstracto, lo que en buena medida parece interesarle es la puesta en marcha de la singularidad que acontece en lo concreto. Se trata de una singularidad que actualiza la infinitud de lo concreto, se trata de un ejercicio crítico que no deja de otorgarle sentido a esa ingenuidad graciosa tan próxima a Nietzsche; ahí ya no es posible vincular al canon filosófico la obra monumental del espíritu sin experimentar, incluso en sus segmentos más **saludables**, la trayectoria lineal de la palabra.

La genealogía se constituye en una **deriva**, ella invita a evaluar de otro modo nuestra relación con lo abstracto, todavía más, puede de suyo bosquejar un nuevo protocolo intelectual en la declinación de lo consciente. La conciencia nos remite a la automaticidad de una vigilancia que no es otra que el efecto **arborizador** del poder. En la lengua de la institución pervive siempre intacta la factura de la conciencia con la fuerza más abstracta que es posible imaginar. Pero lo propio de la conciencia es ser falsa conciencia, ya lo decía Marx. La deriva contiene de una manera tangencial la experiencia del naufragio, esa turbulenta sacudida que nos remite siempre a una bitácora confusa, pero de igual manera, a un lastre salvífico que nos permite el siguiente movimiento, lo que viene. Y sin embargo, una metalurgia devenida imperial nos devuelve a ese fondo homogéneo del que se querría escapar. Las prácticas de poder ensayan en su transformismo metafísico una **caotización** ramplona en nombre del fragmento. Habría que elegir la deriva si ello resulta de un cierto sustramiento de lo que se piensa y se hace. No se elige sino la elección y más allá de sus componentes ella es siempre el asierto del afuera. La elección se autonomiza del cerco individual para disponerse a ejercer una fuerza impensable.

Donde una pretensión sistematizadora siempre echará en falta el rigor de la transparencia (Janicaud 1989), y el registro histórico de la dominación estará abocado a ser mero ejercicio de contraste (Rorty 1991), a indagar sólo en los límites establecidos por la memoria, ahí, la genealogía va a aventurarse azarosamente en el olvido (Bertrand 1970). Al igual que el **dasein** heideggeriano, el origen permanece ausente de una manera singular, parece

retraerse, velarse a sí mismo, su olvido está referido a ese velamiento, a “una retirada protectora que salvaguarda lo todavía Incólume” (Derrida 1978: 97). En este sentido, el olvido se sustrae a su evocación comúnmente negativa del lapsus de la falta, de la omisión, para recurrir a un movimiento que acontece en el desborde de toda referencia antropológica. Deleuze reconoce en la trama nietzscheana dos tipos de memoria (Deleuze 1967), están la memoria de las huellas y la memoria de las palabras. La primera corresponde a las huellas mnémicas, la segunda, a las huellas verbales tratadas por Freud. Pero la operación de ésta y aquélla, tras la aparente concordancia, son completamente diferentes: a una memoria de las huellas le corresponde el pasado, a una memoria de las palabras la propicia su encarnación futura. Y si el acontecimiento, si la **gracia** del instante, operan sólo muy débilmente al interior de la subjetividad moderna, se debe a que el lugar del futuro ha venido a desplazarse hacia un aprendizaje, arduo, difícil. Estar dotado de esa clase de memoria que anuncia el porvenir sólo es posible en virtud de una marca precedida por la crueldad de una relación especial, la del acreedor-prestamista. Todo dolor no ha sido sino el correlato de una promesa rota, pero el recuerdo de esta promesa dejada en prenda no consistirá, para Nietzsche, en tener memoria del hecho pasado, de lo que una vez ocurrió, sino en la voluntad de cumplirla en un futuro determinado.

Habría por tanto, una memoria del futuro en oposición a una del pasado, discontinuidad de la primera con respecto a la segunda porque para que una memoria tenga el poder de relacionarse con el futuro, esto es, para inscribir en ese futuro algo distinto a la simple repetición de un modelo pasado, debe poseer la cualidad de subordinarse al olvido. No existiendo olvido, la promesa cumplida estará encadenada a la promesa que una vez se hizo, a una responsabilidad mantenida para siempre. Dicha forma de la promesa producirá cierto futuro, pero su producción estará normalizada por un pasado devenido eterno. Nietzsche concebirá el verdadero futuro como la afirmación de un acierto irresponsable, irresponsabilidad que acontece en el extremo de una subordinación, de la memoria al olvido, cuando el olvido se convierta en voluntad. La mnemotecnia será el auxilio que posea el hombre para construir el futuro, ella comparecerá no como mera suplencia de una memoria omnipotente. Prescindir de una mnemotecnia puede significar dos cosas: **a)** o la memoria ha llegado a transmutarse en ideología revitalizada por un impulso siempre desconocido, donde el futuro descansaría plácidamente en el pasado; **b)** o el futuro es pronunciado como diferencia radical habiéndose perdido la memoria a sí misma, pasando al estado de irresponsabilidad, o lo que vendría a ser lo mismo, al hallar su culminación en el punto en que se subordina al olvido.

La capacidad de olvido que posee la memoria no le viene de su propia factura, en rigor, proviene del doble movimiento que desencadena la mnemotecnia, como debilidad **de** la memoria y como ímpetu del olvido **en** la memoria. Toda mnemotecnia llegará a justificarse, en este sentido, en un poder olvidar. El olvido, así, pasa a diferenciarse como una fuerza tal que nunca será flaqueza de la memoria, no se debe al debilitamiento de la memoria

que el olvido se hace fuerte, muy por el contrario, es en razón del olvido que la memoria se hace débil. Cuando el olvido se rige por una memoria débil o ausente, se trata de un olvido negativo que encubre una memoria imperial que manipula el sentido histórico tras la apariencia de su contrario. No sólo para la configuración de una memoria de las palabras una mnemotecnia es infaltable, su frecuencia produce el olvido **en** la memoria, **contra** la memoria. Sin la potencia del olvido la memoria posibilita una identificación plena del futuro con el pasado. Hay, pues, dos clases de olvido: **a)** uno en donde el pasado eternizado funda un olvido negativo o subordinado a la memoria; **b)** otro en donde el olvido contra el pasado eternizado funda un olvido positivo ante el cual se subordina la memoria.

Derrida concibe la escritura como mnemotecnia y poder de olvido en oposición a la **memoria interiorizante** (Derrida 1967: 33). Aquí el olvido pasa a ser parte de la capacidad de la memoria de las palabras en un gesto de desprendimiento con respecto al pasado, en tensión hacia el porvenir. Para Derrida la memoria no puede ejercerse nunca sin una mnemotecnia o ayuda-memoria aún de manera tan desprevenida como el reloj o el calendario. La necesidad de una mnemotecnia constituye el presagio de un poder de olvido al interior de la memoria misma, es un signo hueco, es decir, no basta que el olvido esté en el centro de la memoria, existe un destino para ese olvido: la afirmación del futuro.

En lo que aquí nos convoca, ¿habría en Foucault una topología del poder? El poder es la relación que arranca de un lugar inhallable, ni único, ni soberano, procede de fuerzas locales, móviles y transitorias, a veces minúsculas, hasta organizarse en potentes homogeneidades que se convierten en hegemónicas de resultar su convergencia. Hay sin duda la espacialidad: **territorio, campo, desplazamiento, suelo, región, horizonte, capas, sedimentos, superficies, etc** No obstante el uso de lo que muy cuidadosamente podrían llamarse metáforas espaciales no estamos obligados a designar con ellas el lugar exacto del poder. Foucault halla en dichas metáforas sólo el pretexto para abrirse **paso** a través de una serie de prácticas más o menos evidentes, más o menos encubiertas, instaladas sin mediación alguna, allí dónde sólo tardíamente acontecerá su visibilidad. Un buen número de esas metáforas habrán nacido de una estrategia bélica; la región geográfica proviene de la región militar (de **regere**, dirigir), y el perímetro de la provincia nace de un territorio vencido (de **vincere**).

Foucault se reconoce afecto a obsesiones espaciales (1976), pero sólo en la medida que pasando a través de ellas cree encontrarse frente a relaciones de poder. Si en rigor, el saber puede ser analizado en términos de región, de dominio, de implantación, de desplazamiento, de transferencia, etc. es debido a que sólo allí éste se muestra efectivamente como poder, "cuando tanto se habla del poder es que ya no existe en ningún sitio" (Baudrillard 1990: 88).

En 197, Foucault publica *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Se trata de un texto breve, un homenaje, veintisiete páginas en total inscritas en una

obra mayor, autoría múltiple que se congrega en torno a la obra de Jean Hyppolite. Posteriormente, éste mismo texto va a aparecer encabezando una serie de conferencias y entrevistas, conocidas a partir de ese momento, como *Microfísica del poder*. En siete párrafos Foucault va a exponer el proyecto genealógico nietzscheano, de cómo éste se explica el origen, la procedencia y la emergencia de la historia. Origen, procedencia y emergencia no vienen a decir lo mismo, esta distinción va aparejada a la escritura del propio Nietzsche, a su estrategia tal y como Foucault la entiende. Se trata, en primera instancia, de sustraerse a aquella noción de sujeto constituyente tan cara a la metafísica (abstracta), para dar cuenta de un **paso** gracias al cual el sujeto ha podido asentarse históricamente. La metafísica de la subjetividad ha venido precedida por la sistematización del antropocentrismo como sello característico de la época moderna. En esta época la objetividad es el producto de la operación constituyente del sujeto. Los objetos serán lo que el sujeto represente. Dicha representación va a ser recusada por Nietzsche en favor de la voluntad de poder (Lefebvre 1970). Si el núcleo de sentido sigue siendo el hombre como sujeto, éste no puede ser entendido como sujeto constituyente.

El sujeto ha llegado a ser una especie **paradigmática** mediante la cual se puede ver algo, algo se muestra a la vista. Ello da pie a una segunda exigencia concomitante, concebir un estilo de hacer historia que transcurra por la constitución de unos saberes, de unos discursos, de unos dominios, en definitiva, un estilo atravesado, consecuentemente, por una pluralidad de fuerzas encadenadas. Ésta sería la noción de poder que Foucault hereda de Nietzsche, variables que expresan una relación de fuerzas: incitar, inducir, desviar, facilitar o dificultar, ampliar o limitar, hacer más o menos probable, etc... el poder no es esencialmente represivo puesto que incita, suscita, produce; nunca se posee, se ejerce; pasa a través de los dominados, pero también, por los dominadores. El concepto de **represión** ha devenido, por tanto, problemático e insuficiente en virtud de su ensentamiento en la vieja doctrina de la soberanía. Si la cuestión del presente pasa por la polémica en favor de un poder no disciplinario, la represión como concepto, presentaría un doble inconveniente: **a)** Viabiliza una cierta idea de soberanía al interior de unos derechos forjados en la individualidad; **b)** Despliega un paradigma psicológico tributario de las ciencias humanas, todas ellas pertenecientes al mismo campo disciplinario que se quiere superar. El concepto de represión, en definitiva, estaría adherido a un discurso jurídico-disciplinar más allá de cualquier préstamo crítico de última hora.

Si para Foucault **el poder tiene que ser analizado como algo que circula** (1976: 144), de ello debe concluirse que no existiría, en rigor, una forma del poder, esto es, un punto de referencia único, ni un lugar a partir del cual pueda adscribirse satisfactoriamente (Ewald 1975). La actividad genealógica trataría, sin embargo, de hacer entrar en juego los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, **“contra** la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre del conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que está detentada por unos pocos” (Foucault 1976: 130). Sería demasiado fácil ver en este

enfrentamiento una pura contestación reactiva, la sola resistencia que aseguraría en la lucha sus condiciones de posibilidad. Ya no sería el de Foucault, en tal caso, un proyecto nietzscheano. Para Nietzsche los valores establecidos sólo pueden atribuirse al final de un combate. El trayecto recorrido desde Hobbes hasta Hegel, ha venido precedido por una voluntad de poder bajo el imperativo de la lucha, ya que es precisamente esta lucha la que asigna los valores en curso. Es característica de los valores establecidos ponerse en juego en un conflicto, pero es condición de dicho conflicto, a su vez, estar siempre referido a valores establecidos. Esta escena responde a una presencia permanente: lucha por el poder, lucha por el reconocimiento o lucha por la vida. Pero, al respecto nunca se insistirá lo suficiente: "las nociones de lucha, guerra, rivalidad, o incluso de comparación, son extrañas a Nietzsche y a su concepción de la voluntad de poder" (Deleuze 1969: 117).

Una de las características más sobresalientes en la obra de Nietzsche es la acogida exultante de los valores dionisiacos: embriaguez y entusiasmo infinitos. No es nada casual que Rosenberg, en sus estudios sobre la mitología del siglo XX, haya denunciado el culto de Dionisos como enemigo del ideal ario: "A despecho de tendencias prontamente reprimidas, el racismo no admite más que los valores soldadescos. **La juventud necesita estadios y no bosques sagrados**, afirma Hitler" (Bataille 1960: 207). Y si Nietzsche ratifica la pertinencia de la lucha es para sustraerle toda posibilidad en la creación de valores. En rigor, los únicos valores que crea son los del esclavo que triunfa. La lucha será siempre expresión reactiva de las fuerzas, nunca expresión de una voluntad de poder afirmativa (Jara 1998: 210). Pero si dicho **contra** podría inscribir todo el poder en un movimiento **relacional** (Deleuze 1986: 99), la genealogía de Foucault habrá sido, como en Nietzsche, hipótesis operativa: la base de las relaciones de poder sería el enfrentamiento belicoso de la fuerza. Tal enfrentamiento no puede entenderse como violencia, ésta tiene por destino cuerpos o cosas a destruir o a transformar. El único objetivo de la fuerza sería la de relacionarse con otras fuerzas. La **anátomopolítica** resultante del panóptico ideado por Bentham en el siglo XVIII (Foucault 1975), o el control de la vida en una multiplicidad indeterminada, que propenderá a una **biopolítica** (Foucault 1976), responderán, ambas, sólo diferenciadas por el número, al establecimiento de una serialidad tanto de **formas** (educar, cuidar, castigar, producir), como de **sustancias** (presos, enfermos, escolares, locos, obreros, soldados, etc.).

Atravesando todas esas formas, aplicándose a todas esas sustancias, el panóptico (Witto 1999: 111) las **pierde de vista**, el control las disemina en la población, para constituirse en funcionalidad disciplinaria pura, es decir, **diagrama**. Para Foucault el poder es diagramático: pone en movimiento materias y funciones no estratificadas, flexibiliza la segmentaridad; pasa por **puntos singulares** que evidencian la aplicación de una fuerza específica, la que a su vez, produce un afecto como estado de poder siempre local e inestable; emite o distribuye un sinnúmero de singularidades. El poder nos remite a una doble afección: **a)** estando dicho poder poblado por un sinnúmero de fuerzas, cada fuerza está llamada a afectar a las otras en un movimiento

irrevocable. Se trata de una pura función no formalizada, por tanto, inhallable, un accionar autónomo de las fuerzas con respecto a las formas concretas en las que se sustenta; **b)** pero también, cada fuerza no queda indemne, es afectada en su propia constitución. Se trata de un movimiento que tiene como objeto la pura materia, no formada, la materia primera.

Las relaciones de poder ya no dependen de una operación nuclear, de una soberanía específica como la facturada en los siglos XVIII y XIX. Durante todo ese tiempo el debate había sido un debate jurídico que proyectaba sobre la soberanía -aunque con distintos matices- el modelo monárquico. Si ésto ha podido verificarse históricamente, Foucault va a promover una serie de análisis exigidos por una plausibilidad distinta de la que emana del poder del soberano. Si las relaciones de poder se instalan modernamente en los cuerpos, si la vida cotidiana ha entrado, en la actualidad, en el ciclo productivo del poder, habría que ser capaz de unos campos analíticos nuevos por muy empíricos o secundarios que puedan parecer.

Referencias bibliográficas.

Ball, Simón (1993), *Foucault y la educación*, Ed., Morata, Madrid.

Bataille, George (1960), *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Ed., Paidós, Buenos Aires, 1979.

Bertrand, Paul (1970.), *El olvido: revolución o muerte de la historia*, Ed., Siglo XXI, México, 1970.

Blanchot, Maurice (1971), *L'Amitié*, Ed., Gallimard, París.

Idem (1990), *La escritura del desastre*, Ed. Monte Ávila, Caracas.

Braudillard, Jean (1990), *Olvidar a Foucault*, Ed. Pre-textos, Valencia, 1994.

Deleuze, Gilles (1967), *Nietzsche y la filosofía*, Ed., Anagrama, Barcelona, 1994.

Deleuze Gilles y Félix Guattari (1980), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Ed., Pre-textos, Valencia, 1994. (Al sistema de la deuda o de la representación territorial se lo puede definir como "voz que salmodia, signo marcado en plena sangre, ojo que goza con el dolor; éstos son los tres lados que forma un territorio de resonancia y de retención, teatro de la crueldad que implica la triple interdependencia de la voz articulada, de la mano gráfica y del ojo apreciador").

Idem (1989), "¿Qué es un dispositivo?", en AA.VV., *Michel Foucault, filósofo*, Ed., Gedisa, Barcelona, 1990.

Idem (1986), *Foucault*, Ed., Paidós, Buenos Aires, 1987. ("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": 99).

Derrida, Jacques (1967), *De la grammatologie*, Ed., Gallimard, París, 1967.

Idem (1978), *Espolones (Los estilos de Nietzsche)*, Ed., Pre-textos, Valencia, 1997.

Idem (1994), "¿Qué hacer de la pregunta '¿Qué hacer?'" en *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*, Ed., Proyecto Ediciones, Barcelona, 1997

Idem (1998), *Políticas de la amistad*, Ed., Trotta, Madrid.

Ewald, François, "Anatomie et corps politiques" en , *Critique N° 343*, Ed., Safoun, París, 1975. (Este autor dice que los corpus lingüísticos foucaultianos son discursos sin referencia).

Foucault, Michel (1970), *El pensamiento del afuera*, Ed., Pre-textos, Valencia, 1990.

Idem (1975), *Vigilar y castigar*, Ed., Siglo XXI, México, 1989.

Idem (1976), *Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía*, en ID., *Microfísica del poder*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1992

Idem (1976),), "Curso del 7 de enero de 1976"y "curso del 14 de enero de 1976", en, *Microfísica del poder*, Ed., La Piqueta, Madrid, 1992.

Idem (1976), *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber, tomo 1* Ed., Siglo XXI, México, 1995.

"Creo que, en realidad, he estado situado en la mayoría de los cuadros del tablero de ajedrez de la política, de manera sucesiva y, a veces, simultánea: como anarquista, izquierdista, marxista manifiesto o disimulado, nihilista, antimarxista explícito o secreto, tecnócrata al servicio del gaullismo, neoliberal, etc. Un profesor norteamericano se quejaba de que un criptomarxista como yo fuese invitado a los Estados Unidos y en la prensa de Europa del Este fui denunciado por cómplice de los disidentes. Ninguna de estas descripciones es importante de por sí; por otra parte, tomadas en conjunto, significan algo. Y debo admitir que me gusta bastante lo que significan" Michel Foucault en *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Entrevista a M.F.) de Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow (1ª ed.), University Press, Chicago, 1983.

Guattari, Félix (1972), *Psicoanálisis y transversalidad*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1976.

Habermas, Jürgen (1985), *El discurso filosófico de la modernidad*, Ed., Taurus, Madrid, 1993.

Janicaud, Dominique (1989), *Racionalidad, fuerza y poder. Foucault y las críticas de Habermas*, en AA.VV., *Michel Foucault, filósofo*, Ed., Gedisa, Barcelona, 1990.

Lefebvre Henri (1965), *Nietzsche*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

Nietzsche, Friedrich (1866), *Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, div. eds.

Nietzsche introduce en *Ecce Homo II, 9* una nota biográfica: "En toda mi vida no se halla ni un solo rasgo de lucha, soy lo opuesto a una naturaleza heroica; querer algo, aspirar a algo, vislumbrar un objetivo, un deseo, nada de esto he llegado a conocerlo por experiencia" cit. por Jara, José (1ª ed.), *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Ed., Anthropos, Barcelona, 1998.

Rajchman, John (1994), "Foucault. Dix ans après" en *Rue Descartes N° 11*, Ed., Gibon, París, 1994.

Rorty, Richard (1991), *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Ed., Paidós, Barcelona, 1993.

Thayer, William (1999), *Lo modular, la encarnación, el emplazamiento: operaciones para destrabajar el espacio concreto*, conferencia leída con motivo de la presentación de la obra *Purgatorio* de Pablo Rivera, y del catálogo correspondiente a cargo de Sergio Rojas.

Witto, Sergio, (1999), "La travesía del ojo", *Revista de la Academia N° 3*, Universidad de la Academia de Humanismo Cristiano. Santiago, 1999.

"Foucault ha sabido hallar el nexo entre el ojo y el poder. Nos ha alertado con respecto al dispositivo panóptico, sobre esa disposición espacial que faculta un ver sin cesar y un reconocimiento inmediato. El ojo emboscado, la visibilidad que engaña. Al contacto con la luz, la sombra se retira, ya no protege del gesto que amenaza vigilante. Bentham había señalado un nuevo derrotero para el poder, lo quería a un tiempo visible e inverificable", Witto, Sergio, "La travesía del ojo", *Revista de la Academia N° 3*, Universidad de la Academia de Humanismo Cristiano. Santiago, 1999.