

**El poder y los *límites* de la razón en las instituciones
educativas: un diálogo posible entre Michel Foucault y
Jacques Derrida**

Andrés Mauricio Martínez

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

**El poder y los *límites* de la razón en las instituciones
educativas: un diálogo posible entre Michel Foucault y
Jacques Derrida**

Trabajo de Grado presentado por

Andrés Mauricio Martínez

Director:

Juan Fernando Mejía Mosquera

**Presentado como requisito parcial
para optar por el título de Filósofo**

Bogotá, febrero de 2015

*El agradecimiento que sólo consiste en el deseo es cosa muerta, como es muerta la fe sin obras.
Miguel de Cervantes Saavedra*

Por tantas cosas y personas hay que agradecer y dar gracias a ellas mismas. Gracias a mi mamá Amparo quien en su nombre recoge su relación maternal conmigo, a mi papá Germán por su compañía y enseñanza, a Giova por ser hermano en sentido completo, a Pao por su fuerza, a Juanis por su ternura.

Agradecimientos

Agradezco al profesor Juan Fernando por permitirme y permitirse él a su vez, tomar la filosofía en su aspecto creador. Doy gracias a mi mamá Amparo Silva por haberme enseñado a perseverar, haberme animado y por haberme sabido llevar con paciencia. Doy gracias a mi papá Germán Martínez por sus modos de enseñanza y por su enseñanza misma. A mis hermanos por las aventuras de infancia y por enseñarme sobre sus modos de concebir la existencia. Agradezco a cada persona, que en momentos determinados me apoyó y alentó, aún sin palabra alguna. Sobre todo agradezco desde lo hondo del corazón a Dios por enderezar mi vida.

Contenido

El poder y los <i>límites</i> de la razón en las instituciones educativas: un diálogo posible entre Michel Foucault y Jacques Derrida	3
Carta del director.....	4
Agradecimientos.....	6
Contenido	7
Introducción: la <i>razón</i> y el poder en el problema de las instituciones educativas	10
Abreviaturas	19
1 Sujeto, institución y poder	20
1.1 El poder productor	24
1.1.1 La mirada desde las instituciones de disciplinamiento.....	29
1.1.2 El asunto con la verdad	36
1.2 La situación de la educación	38
1.3 La preponderancia de la razón en el sujeto moderno	42
2 Sobre la posibilidad del “momento cartesiano” como separación razón-sinrazón	54
2.1 El seguimiento derrideano de la razón cartesiana.....	55
2.2 La búsqueda del punto originario de ruptura.....	58
2.3 Ser justos con Foucault.....	63
3 La diferencia, el sujeto y el nombre.....	74
3.1 El nombre.....	81
3.2 La educación por-venir: hacia una educación del <i>quizá</i>	86
3.2.1 Lo incondicional	87
3.2.2 La fuerza del acontecimiento, la fuerza del <i>quizá</i>	92
Bibliografía principal.....	97

Bibliografía secundaria.....	98
Artículos.....	101

«No se puede hacer una tesis, como toda construcción ésta está condenada al fracaso, a la falta de fin, a la incompletitud, a la inconclusión. *No se puede terminar nada*¹. Esta es nuestra maldición y nuestra bendición, a la vez.»

Jacques Derrida, *El tiempo de una tesis*

«Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice *no*, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir»

Michel Foucault, *Un Diálogo Sobre el Poder*

¹ El énfasis es mío

Introducción: la *razón* y el poder en el problema de las instituciones educativas

Cuando se quiere hacer referencia a los giros relevantes dentro de la filosofía contemporánea resulta poco plausible no citar a Michel Foucault y a Jacques Derrida. Frecuentemente se ha hecho noticia de sus filosofías como postestructuralista o posmoderna. Fieles al espíritu de su tiempo e impregnados con el legado nietzscheano y heideggeriano, ambos se han enfrentado al problema de la irreductible *historicidad del pensamiento* y de la irreductible *temporalidad de la experiencia*². Con estas perspectivas se han visto abocados a cuestionar los presupuestos desde los que se han desarrollado las dos vertientes de la cultura moderna: el positivismo de la tradición angloamericana y el idealismo de la tradición francogermana³.

Bajo estas perspectivas filosóficas encontramos fácilmente la convergencia de pensamiento que hay en torno a la consideración fundamental de los límites del lenguaje. Es decir, ambos autores concuerdan en que ninguna objetividad empírica ni ninguna subjetividad trascendental pueden ser postuladas más allá o más acá del lenguaje, puesto que el lenguaje es límite y horizonte de toda experiencia posible. Con esto, ya no se debe hacer referencia al lenguaje como un universal trascendental sino a los *lenguajes* los cuales son alimentados de un código ideal y general de la lengua, y por el suceso empírico y singular de la palabra. Encontramos así una diversificación constante de los idiomas, series de sucesos de habla, y cambiantes entretejidos de modos de vida y lenguaje, para hacer referencia a la idea de Wittgenstein. Esto significa que el sentido de estos fenómenos lingüísticos está forzado a una

² Campillo Meseguer, Antonio. *La Invención del Sujeto*. Biblioteca nueva, Madrid. 2001. (Pág., 109). En esta sección del libro, titulada "Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia" está recogido gran parte del debate entre los dos pensadores incluyendo las convergencias y las divergencias en las dos corrientes de pensamiento.

³ *Ibíd.*

interminable “diseminación”, a una constante *différence*⁴ de cada concepto, a una infinita cadena de “interpretaciones”. Así la inteligibilidad de un discurso, de un texto, de una marca, no se puede fundamentar ni en un mundo objetivamente dado, ni en una conciencia trascendentalmente presupuesta, ni en un origen primero, ni en un fin último. Esta es la irreductible historicidad o temporalidad a la que todo lenguaje, pensamiento y experiencia se encuentran remitidos.

Con estos puntos en común entre los dos autores en mención, pareciese que las líneas de su pensamiento, a lo largo de sus trayectorias filosóficas, fuesen complementarias y siguiesen un mismo sentido, o por lo menos en la mayoría de sus propuestas. Sin embargo, al hacer referencia a la historia o, mejor, a la “Historia de un Debate Sobre la Historia”⁵, nombre que puede recoger en gran parte el extenso diálogo que Michel de Foucault y Jacques Derrida han llevado a cabo en virtud de sus coyunturas conceptuales, observamos que sus decisiones y sus *escisiones* de pensamiento se vieron bifurcadas radicalmente cuando trataron de determinar la manera en que dicha historicidad afecta a los textos de autor. Esto se da en particular con los textos filosóficos, puesto que la necesidad de ambos autores era saber si era necesario

⁴ El neografismo *différence* opera como un concepto clave en el pensamiento derrideano. Propiamente no es un concepto, antes bien es aquello que imposibilita una definición metafísica del concepto, es decir, “la definición logocéntrica que entiende el concepto como un significante que expresa un significante pleno, cerrado sobre sí mismo, el querer-decir (a través de la voz de la conciencia) que remite al referente de forma absoluta y plena igualándose a él y componiéndose, así, de su misma identidad o materialidad del significante” (Rocha, 2011, Pág., 74). Ante la pretensión metafísica, Derrida señala una serie de inabordables e indecibles. Son 52 inscripciones en blanco que apelan al infinito de lo indecible, esto es, aquello que el *logos* no es capaz de atrapar en concepto. Así, “la *différance* es uno de estos indecibles que se encadena con la ruina, el resto, la ceniza, el espectro, y un largo etcétera” (Ibídem). Utilizar la *différance* como escritura, único lugar donde se aprecia como marca inaudible implica: 1. La desigualdad o la disimilitud, el ser otro, es decir un disentimiento en la vía del *pólemos* griego. Una especie de “desemejanza” o de “diferencia respecto a”, pero aún más, es decir más allá del concepto metafísico que trata de racionalizar la distinción y cerrar la diferencia, “la *différance* designa más bien el proceso de un diferenciarse que resulta inatrapable bajo unidad atómica de sentido, pues es precisamente de ella de la que se diferencia, de la que se desplaza hacia lo otro” (Ibíd.) 2. Es un intervalo o desplazamiento, esto es, una distancia como espaciamento: no coincidencia, no identidad. “Una reserva, un retraso, un cálculo, un resto o restancia, un sobrante o residuo que se entiende como temporización” (Ibíd.). 3. Es la indecibilidad entre pasividad y actividad enmarcada en su terminación “ance”.

⁵ Este es el título del capítulo de Campillo que uso como referencia en la primera parte de esta introducción, citado más arriba.

atender al carácter de perdurabilidad, de universalidad y de perpetuidad histórica (Campillo, 2001, Pág., 110). Abiertamente Foucault manifiesta que propone como solución la apropiación violenta de los textos y, por su parte, Derrida se definirá por la apropiación responsable y justa de ellos. Esta diferencia se radicaliza al determinar la respuesta, la responsabilidad con que el lector se posiciona, con su propia escritura, con su propio *nombre* de autor, a la escritura y al *nombre* de otros autores. Problema que deriva en un ámbito moral. Con esto, las grandes diferencias entre arqueología y deconstrucción⁶ son articuladas desde una decisión moral que posiciona al autor delante de.

Concretamente la diferencia de pensamiento empezó con radicalidad a partir de la primera gran obra de Foucault escrita en 1961: *Historia de la Locura en la Época Clásica*⁷, obra que recibió su contestación por parte de Derrida en la conferencia de 1963 “Cogito e historia de la locura” en la que es puesta en cuestión la posibilidad de la obra misma. Este hecho derivó en una larga y rica disputa filosófica entre ambos autores. Disputa que ha sido catalogada como un debate tan dramático como extraño, interrumpida por varios silencios. Dicha disputa se mantuvo con vigencia durante más de treinta años y su última manifestación se dio posterior a la muerte de Foucault

⁶ Nos referimos a este concepto derrideano en el sentido que recoge Caputo, John en su libro *La Deconstrucción en una Cáscara de Nuez*. (Ed., Prometeo, Buenos Aires. 2009). Aquí deconstrucción hace tanto de concepto como de portador de una misión: “El significado y la misión misma de la deconstrucción es mostrar que las cosas (los textos, las instituciones, las tradiciones, las sociedades, las creencias, las prácticas de cualquier tipo y tamaño) no tienen significados definibles y misiones determinables, que siempre son más de lo que cualquier misión impondría, que exceden las fronteras que ocupan en la actualidad” (Ibíd., Pág., 44). “Un significado o una misión es una forma de contener y compactar las cosas, una forma de confinarlas, una forma de reunir las en una unidad, mientras que la deconstrucción invierte todos sus esfuerzos en estirarse más allá de estas fronteras, en trasgredir estos confines, en interrumpir y desunir todo ese tipo de uniones” (Ibídem). Cuando la deconstrucción encuentra un límite ella ejerce presión sobre él, cuando encuentra un confinamiento, un axioma, una máxima la rompe, como ella cáscara de nuez. Puesto que al perturbar esta tranquilidad hay una apertura casi infinita, hay una explosión y expansión hacia la posibilidad y el advenimiento del *acontecimiento*.

⁷ *Folie et Dérison: Histoire de la Folie a l'âge Classique*, Plon, París, 1961 (2a ed., París, Gallimard, 1972). Trad. Española de Juan José Utrilla, *Historia de la Locura en la Época Clásica*, México, FCE, 1967 (2da ed., 1976). Para nuestra investigación usaremos la edición de 1990 del Fondo de Cultura Económica. De aquí en adelante citaremos este texto con las siglas del autor y el año de la primera publicación en francés: (MF, HL 1961).

donde Derrida, con motivo de conmemoración del inicio de dicho debate y como homenaje de Derrida a Foucault, da lectura a su texto “Ser justo con Freud”, en donde concilia muchos de los puntos que, considera, están a favor de la dicha tesis inicial, y que se manifiestan en una lectura, ahora desde la perspectiva del psicoanálisis, de las intenciones iniciales de Foucault. Este debate nos deja ver la permanente reflexión de la filosofía sobre sí misma desde el Renacimiento, la época clásica y la modernidad (en Foucault), hasta la época contemporánea, en el “hoy”, “la edad descriptora” (en Derrida)⁸.

Este mirar inicial de Foucault, que es el mirar para señalar una *escisión* y una decisión enmarcados en el problema de la locura trazan para Foucault un rumbo específico. Es decir, el problema que Foucault trata en 1961 sobre las meditaciones cartesianas, donde plantea la hipótesis de la separación de locura y razón, marcará para todo el conjunto de su pensamiento posterior un matiz muy específico. Este es el problema que aparecerá años más tarde como la separación que se da al interior de las instituciones: razón y sinrazón. Si hablamos en términos generales, esta división es consecuencia de una problemática trabajada con suficiencia y durante varios años por Foucault, el problema del poder. El estudio que él hace se centra en el funcionamiento del poder, no desde perspectivas económicas o jurídicas sino en el desvelamiento de microfísicas del poder, es decir, se enfoca en los mecanismos internos, en las tácticas y las estrategias institucionales propias del ejercicio del poder (Quevedo, 2001, 83).

En su clase inaugural en el Colegio de Francia, publicada posteriormente como “El orden del Discurso”⁹, en 1970, Foucault se pregunta sobre las condiciones de posibilidad del discurso en su materialidad de acontecimiento enunciativo (Díaz,

⁸ Muriel Restrepo, Numar Alberto. Tesis doctoral titulada: *Freud y la Filosofía en el Debate Foucault-Derrida*. Pontificia Universidad Javeriana. 2013. Pág., 12.

⁹ Título original “L’ordre du discours” publicada en 1970. Traducción al español de Alberto González. *El Orden del Discurso*. Troyano Tusquets Editores, Buenos Aires, 1992. Abreviatura usada de aquí en adelante: MF, OD, 1970.

1995, Pág., 77). Sin embargo, aquí su perspectiva responderá a la pregunta por el poder. Foucault pretende demostrar que el discurso es un conjunto de reglas adecuadas a una práctica y que esas reglas definen el régimen de los objetos, más no la existencia de una realidad por sí misma. Aunque en su libro anterior *La Arqueología del Saber*¹⁰ el problema de las formaciones discursivas y las modalidades enunciativas ya había sido abordado, la perspectiva de Foucault se enmarcó radicalmente en la relación del discurso con sus actuales preocupaciones sobre el poder. Aparece entonces, por defecto, el análisis de las exclusiones presentes en el discurso. El discurso se perfila según un juego contrastador de permisiones y restricciones. “La secuencia de enunciados se configura según mecanismos propios del flujo mismo de la expresión, del lugar en el que se manifiesta y del sujeto portador del discurso” (Díaz, 1995, Pág. 78). El sujeto es un conjunto de variables de la enunciación o una variable del enunciado, puesto que la condición más general de las formaciones discursivas es que excluyen a un sujeto previo de la enunciación.

En la institución una de las manifestaciones claras del poder es que ella misma, la institución en sus caracterizaciones, tiene tácitamente inscrito lo que se puede y lo que no se puede decir de ella, lo que se puede y lo que no se puede hacer. En toda sociedad, la producción de la palabra está regulada, seleccionada y distribuida por los procedimientos propios de cada institución. “La función de esos procedimientos es evitar peligros, conjurar poderes, manejar lo *azaroso*, y esquivar la materialidad del discurso” (Díaz, 1995, Pág., 79). Todos estos procedimientos, que operan tanto para la censura como para el apaciguamiento de sus *sujetos*, son procedimientos que Foucault denomina “de exclusión”. Los llama de esta manera debido a que son los encargados de desechar aquellas palabras que pueden volver peligroso el poder del discurso, o podrían volcarse como nuevos poderes fuera del que se ejerce. Dichos procedimientos se disponen de forma que se anule toda posibilidad de la *irrupción del azar* en el

¹⁰ Texto publicado en su primera edición en francés en 1969.

discurrir; a la vez que el discurso excluye, “amortiza la materialidad de cada palabra en el sentido de calibrar sus efectos” (Ibídem).

Cuando nos referimos a estos procedimientos de exclusión, es plausible señalar que ellos son clasificados por Foucault como internos o externos al discurso. Los internos son el autor, el comentario y las disciplinas. Los externos, por su parte, son lo prohibido, la separación razón-locura, y la voluntad de verdad. Como podemos darnos cuenta, el asunto que Foucault ha venido desarrollando desde 1961 acerca de la separación razón-locura, toma forma dentro del cuerpo social en el discurso para la institución. Referente a esto podemos apreciar rápidamente que Foucault considera que “el discurso que circula, el que se acepta, el que se acredita, es el discurso de la *razón*. Nada descalifica más un discurso que expulsarlo de los límites de lo *racional*” (Ibídem). La palabra del loco no es escuchada, no se considera, es palabra sin sentido, excluida inmediatamente. Aún más, cuando se decide escuchar al loco se hace desde los límites mismos de dicha *razón*, desde la racionalidad propia del sujeto, se interpreta y se trae hacia sí su palabra.

En este mismo texto (MF, OD, 1970) muchos sistemas de exclusión son puestos sobre la mesa: las disciplinas, las sociedades de discurso, los grupos doctrinales y la educación. Este último sistema es considerado por Foucault como el más abarcador. El sistema de educación de una sociedad es una forma políciaca de adecuación social de los discursos y de modificaciones posibles de los mismos. Es allí y justo allí, en la educación donde se permite, se distribuye y se prohíbe el discurso. La huella que la educación va fijando en los discursos surge directamente de la confusa pugna entre las fuerzas del poder y los intereses del saber. Aunque indudablemente haya una interacción y un dinamismo entre ambas para Foucault es indudable que el poder siempre termina imponiéndose.

En *Vigilar y Castigar*¹¹ sacado a la luz por Foucault en 1975, este recogimiento conceptual de la problemática del poder en las instituciones educativas es tratado desde una nueva perspectiva. Aquí se observa cómo los mecanismos de disciplinamiento se abren paso más allá de la prisión y permean completamente el entramaje social. Sin embargo, si se observa detenidamente, la pretensión disciplinaria no tiene una finalidad meramente punitiva, es decir, no se realiza una apuesta de corrección por la corrección. Su propósito va más allá, es un poder pero sobre todo poder de producción. Su manifestación, aunque es coercitiva, es sobre todo productiva (MF, VC, 1975, Págs., 31, 32, 36, 60, 81).

Todo mecanismo de dominación, entonces, es el constructo discursivo necesario para que el disciplinamiento opere con toda su fuerza en *razón* de la producción. El poder, manifestado en este texto con mayor fuerza como poder jurídico, y que se presenta en la tecnología del castigo, no opera, entonces, en sentido netamente negativo o de prohibición, puesto que así no habría un seguimiento de la norma correctiva (Quevedo, 2001, 83). Así es posible que en la exclusión tan fuerte que hay en la educación dicho poder sea ejercido con mayor asentimiento.

Manifiesto en este punto un interrogante que nos direccionará a la hipótesis de esta investigación: ¿cómo podría conciliarse, si ha de ser posible, el saber universal y libre de toda educación, con los mecanismos de poder que dentro de sus exclusiones condicionan a los saberes como saberes productivos?, ¿qué elementos conceptuales se habría que considerar para una posible emancipación de la educación de todo el dominio del poder distribuido en cada institución? Oriento, entonces, mi investigación a observar detenidamente el problema del poder dentro de la institución educativa, reconstruyendo los principales puntos ofrecidos por Foucault en esta dirección, en

¹¹ Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI editores. Madrid, 2008. Primera publicación en francés de 1975. Título original: *Surveiller et Punir*. Ed. Gállimard, París. Para el uso de esta referencia utilizo la abreviatura (MF, VC, 1975).

búsqueda de los elementos conceptuales que han llevado a que este fenómeno de poder sea ejercido con tanta fuerza en la institución educativa. Institución que por defecto debería ser la mayormente eximida de toda *condición*, por su pretensión de conocimiento y por su misma identidad. De primera mano es de notar que la exclusión ofrecida por Foucault como la dualidad razón-locura, presente en los procedimientos de cada institución, incluyendo la institución educativa, hace de gran cómplice al gran entramaje de poder-producción, y quizás sea desde esta perspectiva, es decir, desde la consideración de este momento filosófico en Descartes, señalado por Foucault y reevaluado fuertemente por Derrida, es desde donde podemos abordar la coyuntura del problema.

Jacques Derrida, en un periodo muy posterior al inicio del nombrado debate, nos posiciona frente a la misma problemática del condicionamiento productivo en la educación¹² cuando se refiere a la universidad. Aunque su operar filosófico no se caracteriza como una investigación y reinterpretación conceptual de la historia, diferente a como lo ha hecho quien fuera en un momento su mentor, sino que revive un problema de su época y busca una solución abocándose a la imaginación, la problemática es la misma. Guardadas las diferencias entre ambos autores, considero que existe una especie de péndulo al inicio y al final del nombrado debate Foucault-Derrida. En estos puntos en los que se tocan ambas reflexiones, deseo observar cómo la problemática del poder productivo de la institución educativa declarado por Foucault, puede tener una vía de solución con la propuesta que Derrida presenta en sus reflexiones sobre la universidad.

Para esto veo prudente llevar el siguiente orden metodológico. Tendremos dos puntos de partida que nos lanzarán a un punto de llegada o, mejor, a un punto de mirada.

¹² Esto lo evidenciamos en el discurso de Jacques Derrida publicado con el nombre de *La Universidad Sin Condición*. Ed. Trotta. Madrid, 2010.

Partimos entonces dibujando el panorama que nos permite conocer el problema de la educación abordado por Foucault en *El Orden del Discurso* de 1970 y que se desplegaron también en *Vigilar y Castigar* de 1975. Para esclarecer este problema es necesario reconstruir las conexiones que hay entre sujeto-poder-institución, a saber: la intrínseca relación que hay entre razón y sujeto instaurándose así, bajo el marco de lo racional y en la institución educativa (aunque no con exclusividad), un poder productivo, el cual atraviesa completamente al sujeto. Esto sucede puesto que sujeto y verdad (la cual es hecha sólo para un sujeto de razón) son productos de dicho poder, y son ejercidos, a nuestro interés, en la institución educativa. Visto de este modo, el auténtico condicionante de la educación sería el poder como ejercicio de producción.

Así, con este marco de discusión establecido, tendremos otro punto de partida. Valiéndonos del debate Foucault-Derrida, fijaremos una amplia visión respecto al planteamiento y contenido del problema del “momento cartesiano” presentado por Foucault y puesto en revisión por Derrida. Observando la posibilidad o la imposibilidad de la separación locura-razón, de la que, según Foucault, se vale el poder para ser ejercido como poder de producción, podremos avanzar en dirección de una nueva perspectiva del planteamiento del problema. Este avance se da en dirección de dicha imposibilidad de separación, puesto que ahora, desde una mirada deconstructiva, la sin-razón está presente en las manifestaciones de la razón, la acecha incesantemente y desde su límite le permite definirse como lo que es. Sin la posibilidad de dicha división, las condiciones en las que se encuentra la educación estallan abriéndose un sin número de posibilidades, puesto que la mirada se revela aquí en favor de una educación sin condición: la esperanza del *acontecimiento* y de toda posibilidad del *quizás*.

Abreviaturas

Para facilitar la lectura, de acuerdo a la variedad de los momentos filosóficos de ambos autores, que son citados en sus textos, se recogen las abreviaturas de la siguiente manera. El año que se utiliza es o bien el año en que se realizó la primera publicación del texto en su idioma original o bien el año de pronunciación de la conferencia o el discurso, según sea el caso:

Foucault, Michel. *El Sujeto y el Poder*. (MF, SP, 1982)

Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar*. (MF, VC, 1975)

Foucault, Michel. *Historia de la Locura en la Época Clásica*. (MF, HL, 1961)

Foucault, Michel. *Hermenéutica del Sujeto*. (MF, HS, 1982)

Foucault, Michel. *El orden del discurso*. (MF, OD, 1970)

Foucault, Michel. *La Arqueología del Saber*. (MF, AS, 1969)

Derrida, Jacques. “Cogito e historia de la locura”. (JD, CH, 1963)

Derrida, Jacques. *Políticas de la Amistad*. (JD, PA, 1994)

(2005) Derrida, Jacques. “El futuro de la profesión o la universidad sin condición gracias a las humanidades aquello que podría tener lugar mañana”. (JD, USC, 1998)

(2004) Derrida, Jacques. “Ser justo con Freud: la historia de la locura en la edad del psicoanálisis”. (JD, SJ, 1991)

1 Sujeto, institución y poder

El nombre y el concepto “sujeto” pasan a convertirse ahora, en su nuevo significado, en el nombre propio y la palabra esencial para el hombre. Esto quiere decir: todo ente no humano se convierte en objeto para este sujeto. A partir de este momento, subiectum no vale ya como nombre y concepto para el animal, el vegetal y el mineral (Heidegger, 2000, Pág., 140).

Quisiera comenzar esta sección planteando el siguiente interrogante que nos traza un mapa de ruta. Es importante reconocer el alto dinamismo y la coyuntura que tiene el concepto de sujeto dentro de la mirada que Foucault hace sobre el poder. Esto ya que sólo con el reconocimiento social de un sujeto se hace posible un ejercicio de poder con todas sus vicisitudes: ¿por qué en el ejercicio del poder es necesario que haya sujeto? Para reconocer rápidamente el panorama que estamos abriendo con esta pregunta, es preciso reconocer, de forma resumida, cómo es posible que el sujeto llegue a ser sujeto. Para esto quiero citar la reconstrucción conceptual que Foucault menciona tras haber hecho veinte años de investigación filosófica, es decir, que recurrimos en este punto a su filosofía madura. Esto lo presenta de modo ordenado en el artículo “El Sujeto y el Poder”¹³. Aquí Foucault nos habla de las formas de objetivación por las cuales el sujeto es configurado como sujeto. Foucault sostiene que los modos de investigar o “escudriñar” que pretenden las ciencias constituyen una primera forma de objetivación del sujeto. Aquí tomamos como ejemplo la objetivación del sujeto hablante en la gramática en general, en la filología y en la lingüística, o también, en este primer modo la objetivación del sujeto productivo, el sujeto que

¹³ Este texto fue publicado por primera vez en inglés en 1982 en el epílogo del libro de Hubert L. Dreyfus y Paul Rainbow. *Michel Foucault: Más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Universidad de Chicago. Chicago, 1982. Para la citación del texto se usará la abreviatura (MF,SP, 1982).

trabaja, en el análisis de la riqueza y de lo económico, y como tercer ejemplo tenemos la objetivación de la realidad absoluta del ser viviente en la historia natural o en la biología etc., (Foucault, 1991, págs., 51-52). Es decir, la ciencia en su proceder investigativo, así como necesita de objetos de investigación, necesita de sujetos los cuales ocupan un lugar específico, objetivo, definido y delimitado. El sujeto se objetiva en razón de las necesidades científicas.

Otro modo de objetivación propuesto por Foucault se da en las *prácticas de escisión*. Esto indica que, a través de la ejecución de respectivas actividades, el sujeto se separa del resto. Esto es un proceso que lo objetiviza bajo un título específico: el loco, el cuerdo, el enfermo, el sano, el prisionero, el carcelero, el muchacho bueno (MF, 1982, Pág., 52). Un tercer modo por el cual el ser humano se vuelve sujeto, es el reconocimiento de sí mismo como sujeto en función de un algo que ya tiene en sí. El ejemplo que nos propone Foucault en este caso son los hombres que han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de “sexualidad”¹⁴ (Foucault, 1982, Pág., 52).

En este resumen del pensamiento maduro de Foucault reconocemos que sujeto no es substancia, ni cosa del mundo. Antes bien, es una constante dinámica de objetivación según una necesidad social de identidad, o una necesidad científica de proceder. El sujeto se reconoce siempre ya situado en un dinamismo de relaciones: relaciones de significación y de producción. Estas categorías de significación y de producción en las que se encuentra inscrito el sujeto son categorías que operan debido a que hay un poder en ejercicio (Ibídem). Con esto claro, es posible empezar a reconocer que la objetivación del sujeto está atada a mecanismos de poder que traspasan al sujeto. En otras palabras podemos afirmar que el poder produce sujetos y los sujetos operan en

¹⁴ Es de notar que Foucault, como genealogista, postula la cuestión de la sexualidad en estrictos términos históricos. Es decir, la sexualidad es un constructo histórico más no un referente que se reconozca biológicamente. Ver Hubert L. Dreyfus y Paul Rainbow. *Michel Foucault: Más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Universidad de Chicago. Chicago, 1982. Pág., 168.

favor del mantenimiento de dicho poder a través de las diversas objetivaciones en que está inscrito (Dreyfus y Rainbow, 1982, Pág., 182).

Esta característica radical del sujeto es manifiesta en la metodología que ha seguido Foucault para sus diversas investigaciones sobre el sujeto, a lo largo de varios años. Sostiene él que al hacer su examen sobre el sujeto no se dirigió al sujeto mismo, antes bien, su investigación sobre el sujeto constantemente se integra con una investigación sobre el poder. Esto lo ha abocado constantemente a valerse del recurso a la historia y a la teoría económica como instrumento para descifrar las relaciones de producción en las que está situado el sujeto. Aún más, se ha visto lanzado a estudiar la lingüística y la semiótica para acercarse a las relaciones de significación del sujeto (MF, 1982, Pág., 53-54). Cabe anotar que, para estudiar las relaciones de poder, Foucault debió recurrir a las formas basadas en modelos legales respondiendo a la pregunta: ¿qué legitima el poder? El panorama que se nos abre en nuestra investigación tiene entonces este matiz: para que haya un ejercicio de poder se necesita que haya una objetivación de sujetos.

Para reforzar un poco más este punto, en este mismo texto (MF, SP, 1982, Pág., 60) Foucault nos otorga dos significados de sujeto. Esto se muestra cuando él se refiere a las luchas que el ejercicio del poder despliega. La forma de poder que es aplicada a la vida cotidiana, lugar donde se categoriza el individuo, es decir, espacio donde el individuo adquiere su propia individualidad, aquí éste es atado a su propia identidad y se le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él. Esta es una forma de poder que hace individuos sujetos.

Ahora bien, esta objetivación que vive el sujeto dentro de diversos espacios del campo social o, a la vez, en muchos, es catalogada por Foucault como un sujetamiento y una subyugación. Esto se da puesto que el sujeto al ser objetivado, es objetivado en razón

de una especie de objetivo mayor. Su definición como sujeto lo obligará a estar *sujetado* a, o *sujetado* para. Respecto a esto nos dice Foucault que existen dos significados de la palabra sujeto: “por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta (MF, SP 1982, pág. 245).” Este sujetamiento, entonces, obedece innegablemente a un ejercicio de poder que, como veremos con mayor precisión, es un poder que busca producir.

Foucault ha concluido, en este momento de su filosofía, que el sujeto se encuentra entonces sujetado estratégicamente en una díada poder-objetivación. Y, como hemos visto, dicha objetivación obedece a ciertas leyes funcionales. Es decir, dicha objetivación o sujetamiento no se realiza con una finalidad en sí misma, sino que está condicionada a los objetivos que dicho poder pretende ya sea en las ciencias o en muchas manifestaciones en lo extenso del campo social. Hablar de sujeto es hablar ya de relaciones de identidad y dependencia dentro de un ejercicio de poder. Foucault nos lo dirá de un modo inverso sin que se altere nuestra conclusión: el poder es la fuerza bajo la cual un ser humano se constituye como sujeto.

Hemos iniciado con la pregunta sobre el sujeto y contestamos rápidamente para observar de primera mano el complejo entramado en que el sujeto se encuentra inmerso en un dinamismo continuo. Así nos dibujamos el panorama que debemos escudriñar en torno a los conceptos centrales que han tomado forma en el problema del poder, que a su vez es el problema en que sujeto e institución se encuentran inscritos. Teniendo como referente este planteamiento del problema de Foucault sobre el sujeto y las implicaciones directas que tiene con el poder, nos acercaremos a la reconstrucción de las conexiones del problema, elaboradas años antes en *El Orden del Discurso* (1970) y en *Vigilar y Castigar* (1975), para enmarcar el asunto que nos

atañe en esta primera parte que es la manifestación del poder en la institución para la educación.

1.1 El poder productor

Como hemos observado en este primero esbozo, Foucault nos permite comprender el sujeto como un elemento necesario dentro de las diferentes dinámicas del poder. Cuando en 1970 Foucault publica “El Orden del Discurso”, su preocupación es por la política y el acto del discurso (Morey, Miguel. “Introducción, en *Michel Foucault, Un Diálogo Sobre el Poder*, 1994) En esta época Foucault reconoce que la cuestión del poder, aunque se encontraba tácitamente en su obra, no había emergido con la fuerza que debió haber aparecido de forma temprana. Desde 1966 afirma él que su preocupación se mostró en la dirección de estudiar la aparición de los discursos a finales del siglo XVIII. Discursos que, en la medicina, por ejemplo, “rompieron no solamente con las proposiciones verdaderas que podían formularse hasta entonces, sino más profundamente con los modos de hablar, con los modos de ver, con todo el conjunto de prácticas que servían a la medicina (Foucault, “Verdad y poder” en *Un Diálogo Sobre el Poder*, 1994, Pág., 131)”, Foucault halla aquí un nuevo régimen en el discurso y en el saber. Delimita su preocupación, entonces, situándola sobre la pregunta por dicho régimen discursivo y, tenuemente, se refiere de manera indirecta a los efectos de poder que hay en los enunciados científicos.

Antes de abordar de lleno el problema del poder, situado fuertemente en una época secundaria (genealógica) del autor¹⁵, reconstruyamos brevemente el análisis en torno al problema del discurso teniendo una mirada que va en consonancia con nuestra

¹⁵ Esta época, en que Foucault posiciona como central el tema del poder, se enmarca desde 1971, con el artículo “Nietzsche, la genealogía, la historia”, pasando por *Vigilar y Castigar* (1975) y finalizando con *La Voluntad de Saber* (1976). Clasificación recogida por Miguel Morey, en el texto citado *Michel Foucault, Un Diálogo Sobre el Poder*.

preocupación sobre la educación. Así tendremos un más amplio marco de discusión cuando retomemos el problema del poder y la educación en *Vigilar y Castigar*, ya que en este texto la noción de discurso ya se encuentra articulada y conceptualizada como un elemento del poder que se ha desplegado por todo el cuerpo social.

En su discurso titulado “El orden del discurso” (MF, OD, 1970) Foucault manifiesta su interés por la suposición de que, en toda sociedad, la producción de discurso está controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tiene por función evitar a toda costa la peligrosa manifestación del *acontecimiento*¹⁶ (MF, OD, 1970, Pág., 11). El orden del discurso teme a una proliferación descontrolable. El orden del discurso, entonces, especifica un orden, el cual el intérprete restaura, una y otra vez, el establecimiento de dicho orden vinculante (Britos, 2003, Pág., 67)¹⁷. Estos órdenes se distribuyen en espacios cerrados y por medio de reglas estrictas. Así, el problema central del discurso no son los enunciados, sino el orden de los enunciados, la forma como se relacionan entre sí.

Ahora bien, el discurso es el lugar donde se ejercen los poderes, pues allí están en evidencia las relaciones de poder. Por ende, el discurso no es un elemento neutro, antes bien, es una configuración-acción en consonancia y en favor de las prácticas de donde se configura y por las que se rodea (Britos, 2003, Pág., 71). Aún más, en el discurso y a través de él se evidencia la pugna entre el deseo de quienes reciben dicho discurso (que se manifiesta en una escucha con censura) y entre el poder que lo permea. No se evidencia entonces una ideología en el discurso, sino relaciones de poder.

¹⁶ Este concepto es tratado tanto por Foucault como por Derrida en un sentido muy similar. El acontecimiento es toda apertura a lo desconocido, a lo incierto, a lo que no se puede anticipar, precisamente porque acontece. En Derrida el acontecimiento se mostrará de lado de la propuesta del *quizás*.

¹⁷ Britos, María del Pilar. “Michel Foucault, del orden del discurso a una pragmática de lo múltiple”, *Tópicos* No 11., Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe. Santa fe, Argentina. 2003.

Nos muestra Foucault que en esta conferencia ya él va configurando una mirada precisa en cuanto al papel clave que tienen las instituciones en el ejercicio del poder, pues afirma, refiriéndose al discurso, el cual está permeado por el poder, que éste es arbitrario, contingente, modificable y se encuentra en perpetuo desplazamiento sostenido por las instituciones, incluyendo la institución educativa¹⁸ (MF, OD, 1970, Pág., 14).

Todo discurso, al ser sostenido por las instituciones es valorizado allí, distribuido y repartido allí. Ejerce presión sobre otros discursos a la vez que excluye sus leyes. Esto se evidencia en que el discurso no es algo de lo que se habla, no se discute, es impuesto. Aunque pareciese que la imposición mostrara al discurso como infalible, los discursos no son estables, constantes ni absolutos. Continuamente se ponen en juego. Son reconsiderados, reanudados y comentados: permiten la construcción de nuevos discursos.

Para que un discurso sea verdadero debe obedecer a las reglas de la disciplina. Éstos son sistemas de reglas anónimas, que sacan a la luz fórmulas en función de producir objetos a la vez que producen verdad. Es decir, el cumplimiento de las exigencias de las fórmulas hacen que el discurso pertenezca a 'la verdad' (Britos, 2003, Pág., 69). La disciplina entonces es un principio de control de la producción discursiva. Sin duda, en nuestra investigación en torno a la educación, el hablar de la verdad como un producto o de la 'producción de verdad', según cierto disciplinamiento formulado, perturba la noción de verdad que la filosofía ha intentado preservar durante más de dos milenios y que la educación, en un ejercicio auténtico de sí misma ha debido

¹⁸ Recordemos que esta conferencia la pronuncia en el Colegio de Francia como lección inaugural el 2 de diciembre de 1970, por tanto es evidente que tiene muy en mente como eje de la problemática el condicionamiento discursivo en el que están sometidas las instituciones educativas.

asumir. Las relaciones de verdad que configuran las estrategias discursivas no son relaciones de adecuación o de correspondencia entre órdenes que se trascienden recíprocamente, “sino relaciones de fuerza inmanentes a las prácticas que se leen y codifican en los efectos de su propio movimiento” (Britos, 2003, Pág., 74). Sin embargo, “el discurso verdadero, al que la necesidad de su forma exime del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que le atraviesa” (MF, OD, 1970, Pág., 20). La verdad entonces, no es un elemento externo al cual hay que llegar por una cierta vía de iluminación o de estudio. En otras palabras es un producto de discurso que tiene su validez en la normatividad que llega a cumplir según las prácticas en que ha surgido y hacia las que se dirige. Es decir, es válido según la *racionalidad* interna que contiene, y según la *racionalidad* con la que es recibido (Britos, 2003, Pág., 69 y 71).

El condicionamiento de los discursos y, por tanto, de la verdad se debe a los nombrados procedimientos de control. Estos dominan las apariciones de los discursos y selecciona sus sujetos hablantes, a la vez que restringen su distribución. Todo discurso tiene un contexto de producción. Ese contexto es la formación discursiva. Foucault la concibe como un acumulado de relaciones que articulan un discurso, cuya finalidad es “la de actuar como regulaciones del orden del discurso mediante la organización de estrategias, facultando para la puesta en circulación de determinados enunciados en detrimento de otros, para definir o caracterizar un determinado objeto” (Iñiguez, 2003, Pág., 76). En cuanto a los sujetos, estos aprehenden el discurso por el reconocimiento de las verdades y las reglas contenidas en él. Esto es, la atención a una cierta lógica al interior del discurso: la validez del discurso.

Con este panorama, entonces, la educación, por más que sea el instrumento por el cual cualquier individuo puede acceder a cualquier tipo de discurso, en la dinámica de su distribución, en lo que permite y en lo que impide, se ven las enmarcada claramente en líneas de oposiciones luchas sociales (MF, OD, 1970, Pág., 37) y no en vía libre para

el conocimiento. En resumidas cuentas esto significa que “todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican” (Ibídem).

La pugna, que se evidencia en la educación, claramente se da entre saber y poder:

¿Qué es, después de todo, un sistema de enseñanza, sino una ritualización del habla; sino una cualificación y una fijación de las funciones para los sujetos que hablan; sino la constitución de un grupo doctrinal cuando menos difuso; sino una distribución y una adecuación del discurso con sus poderes y saberes? ¿Qué es la «escritura» (la de los «escritores») sino un sistema similar de sumisión, que toma quizás formas un poco diferentes, pero cuyas grandes escansiones son análogas? ¿Acaso el sistema judicial y el sistema institucional de la medicina no constituyen también, al menos en algunos de sus aspectos, similares sistemas de sumisión del discurso? (MF, OD, 1970, Pág., 38).

En esta lección inaugural Foucault nos ha acercado, a través del condicionamiento en que se encuentra inscrito el discurso, a las dinámicas de poder que se caracterizan en las prácticas, que dan un surgimiento ordenado al discurso. Nos muestra también el condicionamiento que tiene la educación frente al posicionamiento del discurso dentro de constantes pugnas sociales, frente a las prácticas y las funciones que deben seguir en la adecuación constante de los discurso frente a un poder que va produciendo sus verdades en el discurso. Estos son los grandes procedimientos de sumisión del discurso: la vinculación de los rituales de habla, las sociedades de discurso, los grupos doctrinales y las adecuaciones sociales, que logran el gran proyecto de distribución de los sujetos que hablan en los diferentes tipos de discurso y la adecuación de los discursos a ciertas categorías de sujetos (MF, OD, 1970. Pág., 39).

Ahora bien, el concepto del poder disciplinario compete a los individuos, como Foucault nota en referencia a lo que considera como un ejercicio ideal de este poder.

En oposición a las teorías políticas, que otorgan al individuo un propósito de construir soberanía, como es notable en la versión del contrato social en Hobbes, Foucault se ubica fuertemente en mostrar como principal la construcción de un poder disciplinario que torna al individuo en sujeto. El sujeto es un efecto de las formas de poder en vez de ser una materia prima que incide primariamente sobre sus prácticas (Hoffman, 2011, Pág., 28)¹⁹.

1.1.1 La mirada desde las instituciones de disciplinamiento

Con las consideraciones tratadas anteriormente, nos acercamos ahora a observar la problemática de la educación desde la mirada enseñada en *Vigilar y Castigar*. Aquí el autor afirma que el objetivo central de la obra fue elaborar:

una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad (MF,VC, 1975, Pág., 29).

Quiero dar dos claves de lectura, que son las mismas claves que Foucault hace al momento de abordar la cuestión del poder. En este trato del poder, que no propiamente es una conceptualización de lo que el poder es, sino antes bien se muestra como una analítica de los modos y de los ejercicios en que el poder opera (Lynch, 2011, Pág., 15)²⁰. Su investigación nos arroja hacia el análisis de un *ejercicio*, puesto que en el ejercicio es donde se evidencia la existencia de poder y no en un

¹⁹ Hoffman, Marcelo. "Poder disciplinario" traducción propia del título original del capítulo "Disciplinary power" en Taylor, Dianna. *Michel Foucault, Key Concepts*. Durham. 2011.

²⁰ Lynch, Richard. "La teoría del poder de Foucault" traducción propia del título original del capítulo "Foucault's theory of power" en Taylor, Dianna. *Michel Foucault, Key Concepts*. Durham. 2011.

referente estático. Si no es con un ejercicio el poder no podría mantenerse como posesión en las manos de alguien, o de algunos:

Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el "privilegio" adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados (MF, VC, 1975, Pág., 18).

Lo segundo es que, en esta misma línea de no-posesión del poder podemos observar que éste tampoco puede tratarse como un elemento ajeno o exterior al sujeto. Una mirada así nos llevaría a pensar que existe la posibilidad de objetivación del poder evaluando así la posibilidad o no de su acatamiento. El poder no es una obligación o una prohibición externa hecha para quienes no "tienen" dicho poder. Antes, bien el poder se hace efectivo porque es un ejercicio constante que traspasa e invade a los sujetos a través de diversos mecanismos y modos. Siendo así que, si queremos dar un lugar al poder, sería en su esparcimiento a través de mecanismos específicos y en diversos modos de ejecución:

Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes "no lo tienen"; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos. Lo cual quiere decir que estas relaciones descienden hondamente en el espesor de la sociedad, que no se localizan en las relaciones del Estado con los ciudadanos o en la frontera de las clases y que no se limitan a reproducir al nivel de los individuos, de los cuerpos, unos gestos y unos comportamientos, la forma general de la ley o del gobierno; que si bien existe continuidad (dichas relaciones se articulan en efecto sobre esta forma de acuerdo con toda una serie de engranajes complejos), no existe analogía ni homología, sino especificidad de mecanismo y de modalidad (MF, VC, 1975, Pág., 18-19).

En (MF, VC, 1979) el conocimiento, el manejo y control del cuerpo es la primera manifestación de poder en y a través de nosotros mismos. Es decir, nuestro primer ejercicio del poder es desde la construcción del sujeto-sujetado en razón de su cuerpo

(Escobar, 2001, Pág., 132). Nos dice Foucault 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” (MF, VC, 1975, Pág., 33). Hablamos, entonces, en primera instancia de un poder que se enfoca en el cuerpo a través de un saber-dominación: “el poder se ha introducido al cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo” (Ibídem).

A cada individuo le queda la obligación de ejecutar dicho poder que lo ha atravesado. Sin embargo, dicho poder se muestra en muchos casos en tipos específicos de dominación. Esto se ve cuando apreciamos que el poder no tiene un modo único de manifestación, sino que se ha expandido por todo el campo social valiéndose de las instituciones (Escobar, 2001, Pág., 133). El poder “aplicado sobre los cuerpos busca un doble resultado: el sometimiento político y la utilidad económica y social de aquellos sobre quienes se ejerce” (López, 1979, Pág., 1422)²¹.

Los tipos de instrumentos y las técnicas usadas por las operaciones del poder pueden ser sostenidas y ejercidas por cualquier institución, tanto penitenciarías como escuelas, hospitales, centros militares, instituciones psiquiátricas, aparatos administrativos, agencias burocráticas, fuerzas policivas (McHoul y Grace, 2002, Pág., 66). Estos son los pequeños dispositivos de poder, “microfísicas del poder”. Esta dominación cae directamente sobre los sujetos de modo que son integrados en los intereses de cada institución social valiéndose para ello, del control de los cuerpos. Sin embargo, esta dominación no es estática en cuanto a su utilización, es decir, su propósito no es solamente el de la dominación por la dominación, antes bien hay una utilización económica del cuerpo: el cuerpo sometido es una fuerza de producción.

²¹ López, Ernesto. “El poder disciplinario en Foucault”. *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 41. No. 4 (Octubre-diciembre de 1979) Universidad Nacional Autónoma de México. Págs., 1421-1432.

Esta producción difiere de la idea de fuerza laboral, puesto que aunque ésta sería una sujeción bajo el instrumento político de la necesidad:

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 sólo 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 sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido (MF, VC, 1975, Pág., 18).

No obstante, este sometimiento no se obtiene por la violencia física o ideológica. Aunque puede ser un fuerte sometimiento físico, puede 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” (MF, VC, Pág., 18). Puede existir entonces un saber del cuerpo, que no es propiamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es mayor que la capacidad de vencerlas, este saber y este dominio son denominados por Foucault como “política del cuerpo”. Aunque este tipo de tecnología jamás se exponga claramente de forma discursiva, y aparezca de forma inconexa, se muestra en ejercicio multiforme en las diferentes instituciones. En ellas el dominio de los cuerpos en su materialidad y en su fuerza tiene completa validez:

Indudablemente, esta tecnología es difusa, rara vez formulada en discursos continuos y sistemáticos; se compone a menudo de elementos y de fragmentos, y utiliza unas herramientas o unos procedimientos inconexos. A pesar de la coherencia de sus resultados, no suele ser sino una instrumentación multiforme. Además, no es posible localizarla ni en un tipo definido de institución, ni en un aparato estatal. Estos recurren a ella; utilizan, valorizan e imponen algunos de sus procedimientos. Pero ella misma en sus mecanismos y sus efectos se sitúa a un nivel muy distinto. 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 (MF, VC, 1975, Pág., 18).

Para Foucault, llevar a cabo esta lectura del ejercicio del poder, implica la consideración del poder como productivo (Taylor, 2011, Pág., 30). La dominación ejercida por el poder sobre todo produce sujetos, produce saberes, produce verdad, produce discurso: “Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil)” (Ibíd., Pág., 19). Para Foucault poder y saber se implican directamente el uno al otro: “no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder” (Ibídem).

Ahora bien, estas relaciones de "poder-saber" no pueden ser analizadas partiendo de un sujeto de conocimiento libre o sujeto sin ninguna relación con el sistema del poder; sino que hay que considerar, por lo contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conoce y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos producto de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas (Taylor, 2011, Pág., 30). “En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reactivo al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento” (MF, VC, 1975, Pág., 19). Al observar esta caracterización del poder como poder que produce saberes condicionados a las relaciones de poder mismas de las que el poder surge, es imposible no observar con sorpresa que el modelo educativo no es ajeno a dicha manifestación. Aún más, no existe un sujeto libre e incondicionado de dicho sistema de poder productivo, sino que obedece a las dinámicas de la interrelación poder-saber.

Este control del cuerpo que lleva a cabo el poder, aunque se encuentra dispersado en las instituciones, tiene en común que se realiza por medio del disciplinamiento. El cuerpo es moldeado, educado, direccionado por medio de un disciplinamiento

ortopédico y una docilidad en los cuerpos sometidos (Oksala, 2011, Pág., 87)²². Es fundamental notar en este texto, que esta característica es tomada del modelo penitenciario, el cual ha sufrido una gran transformación en la sociedad de finales del S. XVIII y principios del S.XIX, ya que ha traspasado el muro del sistema carcelario y ha impregnado las instituciones a lo largo del campo social:

La disciplina se convierte en un medio de dominación o una especie de “esclavitud moderna” desde los gestos corporales hasta las posturas físicas deseadas, un medio para lograr la sumisión al poder y se vanagloria como el ‘arte del cuerpo’ el dominio sin mostrar lo maquiavélico de ese ‘arte’ (MF, VC, 1975, Pág., 141).

La disciplina, que es un modo de poder, tiene como características esenciales 1) el no mostrarse como absolutamente negativa, puesto que así no sería obedecida y 2) el ser un poder productivo: “a estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar ‘disciplina’” (Ibídem). “La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo” (Ibíd, Pág., 142).

La ‘Disciplina’ no puede identificarse ni como una institución ni como 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 (Ibíd., Pág., 143).

Aquí, la cuestión del poder como productor de verdad, es otra característica crucial que se enmarca en ésta época que surge, como vimos, de la necesidad de sujeción del

²² Oksala, Johanna. “La libertad y los cuerpos” traducción propia del título original del capítulo “Freedom and bodies” en Taylor, Dianna. *Michel Foucault, Key Concepts*. Durham. 2011.

cuerpo. Así se da una configuración de instituciones específicas que cumplen dicho objetivo de disciplina y producción. Con esto, entonces, el poder-productor, bien sea manifestado en la producción de saber o en la producción de discurso, o en la producción de verdad o en la producción material, se valdrá siempre de los parámetros de producir sujetos-sujetados a estas dinámicas institucionales. En otras palabras, el poder que produce al sujeto mantendrá su ejercicio en función del mantenimiento del poder en sus diversas instituciones. Esto se logra a través de un sin número de tecnologías de castigo y disciplinamiento de los cuerpos. Así, todo lo producido no se saldrá fácilmente de los mecanismos y de las tecnologías que se han configurado para tales fines, antes bien operarán para el mantenimiento de la misma acción de poder. Las instituciones, entonces, son el lugar propio para que el poder, que está de alguna manera distribuido irregularmente en todo el cuerpo social, cumpla su función de dominación.

El sujeto, entonces, no es un agente independiente o separado de todas estas dinámicas. Antes bien, él mismo es producto de la relación inseparable poder-producción, siendo que el sujeto no puede ser definido como tal sino dentro de dicho movimiento, está traspasado por la fuerza de poder.

Ahora bien, como lo hemos venido mencionando, para que las prácticas ejercidas en las instituciones sigan un lineamiento específico del saber que se produce, es necesario que también haya una producción de verdad que encamine dicho disciplinamiento. La cuestión de la institucionalización del poder, poder para castigar y disciplinar en este caso, nos sirve como reflejo para observar la manera en que opera contundentemente según una verdad que se adecúa según los diferentes procedimientos de castigo y disciplinamiento. El poder se esparce por todas las instituciones, produce verdad y es capaz de mantenerla así como de modificarla según el ordenamiento de los discursos, como ya observamos. Cada institución atraviesa al sujeto en función de cada verdad y, por ende, la tecnología de cada institución se

direcciona y se redirecciona bajo el avalado poder de castigar y de corregir mediante la disciplina. El poder punitivo opera, entonces, como una constante presente en el campo social y está en necesidad constante de recodificación. Aún con todo, la importancia de dicho poder de punición se da en los mecanismos ortopédicos que re direccionan bajo el abanderamiento de un poder legítimo de castigo, un poder justificado de corrección (MF, VC, 1975, Pág., 80). Esta es una verdad para el encausamiento.

En esta distribución del poder es característico el modelo del panóptico. Éste pasa de ser una aplicación particular a ser un panoptismo extendido al cuerpo social entero. Opera en micro niveles en función de un incesante disciplinamiento. A su vez, esta figura testimonia el entramaje en el que el sujeto se encuentra atravesado radicalmente. En función del disciplinamiento, hospitales, academias militares, cárceles, y por supuesto escuelas, se disponen para tal ejecución, desde sus cimientos físicos hasta su mentalidad correctiva. Con esto, dichas relaciones envuelven para el sujeto una situación radical. Estas relaciones no pueden analizarse desde un sujeto de conocimiento situado en un punto neutro, con la libertad y el discernimiento propios. El sujeto que conoce, los objetos de su conocer y las modalidades de su conocimiento, no son más que efectos de las implicaciones fundamentales del poder-saber junto con sus vicisitudes históricas (MF, VC, 1975, Pág., 76).

1.1.2 El asunto con la verdad

Se puede entender por «juegos de verdad» en la educación social, el estudio de aquellas reglas del juego que hoy y aquí nos permiten decir la verdad aceptada, a partir de la cual se elabora el saber y se ponen en funcionamiento las relaciones de poder (Vargas, 2013, Barcelona).

En este punto podemos observar los puntos de conexión entre sujeto e institución mediante el poder de castigo y poder de disciplinamiento. No es posible pensar como elementos separados al sujeto y a la institución, pues ambos son instrumentos producidos de manera inter-relacional. La institución ejerce sobre el sujeto sus diversos mecanismos de poder y de producción: producción de saber o producción de verdad. Foucault nos muestra cómo la verdad es condicionada por el ejercicio del poder y por el tipo de poder que se ejerce. La verdad entonces es un móvil que se adecúa, se perfecciona y se refina para que se asiente y sea asentida por los sujetos:

Bajo la benignidad cada vez mayor de los castigos, se puede descubrir, por lo tanto, un desplazamiento de su punto de aplicación, y a través de este desplazamiento, todo un campo de objetos recientes, todo un nuevo régimen de la verdad y una multitud de papeles hasta ahora inéditos en el ejercicio de la justicia criminal. Un saber, unas técnicas, unos discursos "científicos" se forman y se entrelazan con la práctica del poder de castigar (MF, VC 1975, Pág., 16)

Este desplazamiento de la verdad deja ver la posibilidad de una verdad constantemente creada en función del mantenimiento del poder. Esto es, un modelo institucional que opera discursivamente y se tecnifica con perseverancia en función del cumplimiento de dicha verdad.

La verdad es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones. Y detenta en él efectos regulados del poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su 'política general' de la verdad: es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, el modo como se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que están valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero (MF, VC, 1975, Pág., 11).

Aunque el énfasis de *Vigilar y Castigar* se sitúa en los diferentes modos de castigo y disciplinamiento, que son legitimados por los ilegalismos de turno, evidenciamos de nuevo, ahora por esta vía, cómo el sujeto es arrastrado de un lado a otro de la circunscripción de los ilegalismos y de los castigos en razón de la verdad.

Podemos entender que en el discurso de la educación social también hay una verdad organizada y construida. Que a su vez, dicha verdad, pone en juego unos determinados mecanismos y procedimientos que la encubren y que le permiten seguir mostrándose como apacible, segura, tranquila, beneficiosa (Vargas, Barcelona, 2013).

En otras palabras la institucionalidad ha atravesado completamente al sujeto y ahora no se piensa la institución sin un sujeto que trabaje para ella, ni un sujeto sin que pertenezca a un tipo de institución que se esfuerza en disciplinar para producir.

1.2 La situación de la educación

Ahora bien, con este panorama relacional y condicional presente podemos aterrizar nuestras conclusiones en el plano que Foucault nos dibuja en concreto en la institución educativa. En primer lugar es de notar que para Foucault no existe un lugar más auténtico en donde el dominio de los cuerpos sea tan evidente como en la manifestación de las escuelas cristianas, la pedagogía escolar del siglo XVII.

En términos históricos, Foucault esboza el cambio de una sociedad (antes del siglo XVI) en la que el poder disciplinario desempeñó un papel marginal pero crítico e innovador dentro de los confines de las comunidades religiosas de una sociedad (que comienza en el siglo XVIII) en la que las instituciones han desempeñado un papel preponderante (Hoffman, 2011, Pág., 33). En este esquema, la propagación poder disciplinario se da a través de varios "puntos de apoyo". Con fundamentos religiosos, como la educación de la juventud inspirada en el ideal ascético abrazado por los Hermanos de la Vida Común, con su enfoque en etapas progresivas de la educación, la normativa de la reclusión, la sumisión a un guía y a una organización militar; colonización practicada por los jesuitas en la Guaraní república de Paraguay con su énfasis en el pleno empleo de tiempo, la supervisión permanente y la constitución

celular de las familias; y, por último, el confinamiento de elementos marginales de la población bajo la gestión de las órdenes religiosas (Ibídem). A partir de estas posiciones periféricas, el poder disciplinario comenzó a cubrir a más esferas de la sociedad, sin incluir el soporte religioso, que aparece en el ejército a finales del siglo XVII y la clase obrera en el siglo XVIII.

En este modelo educativo, el dominio del cuerpo pasa a ser también un dominio minucioso del tiempo y de las prácticas (MF, VC, 1975, Pág., 143) reconocido como la anatomía política del detalle (Sheridan, 1986, Pág., 858)²³. El objetivo claro de dicha educación es el de la correcta administración del tiempo a través de la disciplina en la más minuciosa práctica: la disciplina de lo minúsculo. Aunque la teoría política de Hobbes también considera aspectos corporales de la vida, tales como vivienda (morada), deseos (lo que queremos comprar y consumir), el cuidado del cuerpo (dieta), y cuidado de los niños y la educación para estar fuera de los intereses del soberano y por lo tanto libre (Taylor, 2011, Pág., 43)²⁴, muy por el contrario Foucault denuncia el sujetamiento a racionalidades económicas o técnicas:

La minucia de los reglamentos, la mirada puntillosa de las inspecciones, la sujeción a control de las menores partículas de la vida y del cuerpo darán pronto, dentro del marco de la escuela, del cuartel, del hospital o del taller, un contenido laicizado, una racionalidad económica o técnica a este cálculo místico de lo ínfimo y del infinito (Ibídem).

El aprendizaje loable en esta manifestación de la educación, es el más estricto seguimiento de normas y de correcto empleo del tiempo que tiene como consecuencia

²³ “Foucault's "Discipline and Punish": An Exposition and Critique Discipline and Punish: The Birth of the Prison by Michel Foucault, "Vigilar y castigar". Una Exposición Y Crítica De La Disciplina Y El Castigo: El Nacimiento De La Prisión Por Michel Foucault. Traducción personal. Garland American Bar Foundation, Revista de reserva, Vol. 11, No. 4 (otoño, 1986), Págs., 847-880.

²⁴ Taylor, Cloe. "Biopoder" traducción propia del título original del capítulo "Biopower" en Taylor, Dianna. *Michel Foucault, Key Concepts*. Durham. 2011.

un tipo normalizado de comportamiento. La libre investigación o la posibilidad de un espacio para el *acontecimiento* son por defecto inconcebibles y contrarias a un correcto sometimiento a las normas. Entre el maestro que impone la disciplina y aquel que le está sometido la relación es de señalización: "se trata no de comprender la orden sino de percibir la señal, de reaccionar al punto, de acuerdo con un código más o menos artificial establecido de antemano" (MF, VC, 1975, Pág., 170). Situar los cuerpos en un pequeño mundo de señales a cada una de las cuales está adscrita una respuesta obligada, y una sola: técnica de la educación que "excluye despóticamente en todo la menor observación y el más leve murmullo" (Ibídem).

La verdad que se abandera como producto de las prácticas del poder en este tipo de educación se encamina a la producción de individuos útiles. Esta idea se desarrolla a partir del modelo penitenciario que tiene como meta un proceso de normalización de los internos. Esta normalización es una inscripción en las diferentes prácticas institucionales, que se logra por las tecnologías de disciplina que inscriben las normas de la sociedad en el cuerpo de los criminales. A través de un corregimiento del cuerpo se llega a un dominio del alma (Oksala, 2011, Pág., 89). Por tanto, el perfecto modelo educativo de la época, es la disciplina que exige también clausura, puesto que así se da cabida a la regulación completa de todo elemento minucioso presente en la vida cotidiana de un estudiante (MF, VC, 1975, Pág., 145). La educación se establece como otro modo muy específico de dominio a través del poder que se ejerce sobre cada individuo. Todo este modelo es semejante al de la fábrica, al de la milicia, al de la prisión.

La educación de los escolares se mantiene en un ejercicio de obediencia más que de conocimiento, seguimiento de normas como elemento que lleva el control de la educación (Vargas, 2013, Pág., 338). Se recurre a pocas palabras, ninguna explicación, un silencio total que no será interrumpido más que por señales: campanas, palmadas, gestos, simple mirada del maestro o también, el pequeño utensilio de madera que

utilizaban los hermanos de las Escuelas Cristianas; lo llamaban la "Señal" y debía unir en su brevedad maquinal la técnica de la orden a la moral de la obediencia. El buen alumno es el que reconoce y obedece al menor sonido la indicación de la Señal (Ibíd., 171).

Nos dice Foucault que dicha disciplina fabrica, a partir de los cuerpos que controla, cuatro tipos de individualidad: individualidad celular (que se adecúa en la distribución espacial), individualidad orgánica (por el cifrado de las actividades), individualidad genética (por la acumulación del tiempo), individualidad combinatoria (por la composición de fuerzas). Para esto el disciplinamiento se vale de cuatro grandes técnicas: construye cuadros, prescribe maniobras, impone ejercicios y sobre todo *dispone tácticas*. La táctica es el arte de construir, con los cuerpos localizados, con las actividades codificadas y las aptitudes formadas “unos aparatos donde el producto de las fuerzas diversas se encuentra aumentado por su combinación calculada, es sin duda la forma más elevada de la práctica disciplinaria” (Ibíd., Págs., 171-172).” La táctica entonces ha de valerse tanto de los cuerpos, como de las actividades, como de las *aptitudes formadas*. Esta última característica del disciplinamiento, es la mayormente manifiesta en la escuela. Pues la más relevante característica de un individuo útil es el haber logrado formarse, a pesar o por medio de un ejercicio continuo de disciplinamiento, una aptitud productiva y útil.

En una palabra, las disciplinas son el conjunto de las minúsculas invenciones técnicas que han permitido hacer que crezca la magnitud útil de las multiplicidades haciendo decrecer los inconvenientes del poder que, para hacerlos justamente útiles, debe regirlas. Una multiplicidad, ya sea un taller o una nación, un ejército o una escuela, alcanza el umbral de la disciplina cuando la relación de una a otra llega a ser favorable (Ibíd., Pág., 172).

Hasta aquí he mostrado, desde la perspectiva foucaultiana, la intrínseca relación que mantiene el sujeto y la institución a través de multitud de mecanismos creados por las

diferentes manifestaciones de un legítimo poder punitivo y correctivo. El sistema educativo no logra marcar, ni en su constitución, ni en sus fines, una diferencia radical respecto a las otras instituciones del campo social. Es, como conjunto de corpus teórico-práctico de discursos y prácticas, es un elemento más de control social (Vargas, 2013, Pág., 336). Contemplamos que el complejo entretejido social en que la institucionalidad moderna, incluyendo la institución educativa, se erigió usando para esto la objetivación de los individuos como sujetos. Individuos sujetos a verdades productivas, a dinámicas de poder institucionalizado y a principios determinados de producción saberes y de prácticas. La institución de educación no es más que otro espacio de poder lícito, regulado, consolidado, normalizador: el auténtico lugar de sumisión del sujeto (Sheridan, 1981, Pág., 744)²⁵.

Aún con todo, una cuestión fuerte es inevitable de abordar a la hora de describir y reconstruir la dinámica del sujeto y de las instituciones que nos presenta Michel Foucault, cuestión clave de la formación como sujeto y de su funcionalidad en cuanto sujetado, concepto central a la hora de la eficacia del poder en el discurso, esto es, la importancia y el lugar de la *razón* (Popkewitz, 1998, Pág., 9).

1.3 La preponderancia de la razón en el sujeto moderno

Deseo dirigir ahora este análisis en torno a la razón, puesto que la hipótesis, desde la cual se hace necesario el análisis en el siguiente capítulo sobre “el momento cartesiano”, es que solamente a través del establecimiento del sujeto moderno como sujeto racional es posible que todo el entramaje y manifestación del poder sea exitoso en cada una de sus instituciones. Esto es logrado por el poder que produce discursos

²⁵ Sheridan, Alan. “Disciplina y castigo: el nacimiento de la prisión en Michel Foucault” título original “Discipline and punish: the birth of the prison by Michel Foucault”; Alan Sheridan Revisado por: James Farganis *Theory and Society* (Teoría y Sociedad) Traducción personal, Vol. 10, No. 5 (Sep., 1981), pp. 741-745

los cuales también poseen un ordenamiento racional y una lógica interna. Discursos que son dirigidos a sujetos de razón y a prácticas avaladas por dicha racionalidad presente en los mismos discursos. Con estas caracterizaciones observamos que la razón ha logrado un aval muy fuerte en virtud del poder que la legitima. Observemos, entonces, según los textos tratados, los referentes de la mencionada hipótesis.

La importancia de la relación sujeto-razón es una constante que se manifiesta en diferentes momentos del pensamiento foucaultiano. Como lo hemos observado, para Foucault el sujeto no es una sustancia, como lo hubiera concebido Descartes. Su conceptualización se acerca más hacia el sujeto como una forma, alejándose con esto del estructuralismo y de la hermenéutica de la década de los 60, cuyos principales partidarios eran Sartre (Howells, 1992, Pág., 294)²⁶ y Merleau-Ponty (Busch y Gallagher, 1992, Pags., 3-5)²⁷. Con esta indicación, la investigación de Foucault ha de tener el talante capaz de rescatar de la historia la forma respectiva del sujeto en cada una de sus manifestaciones. Así, en una filosofía que intenta pensar la modernidad, se hace necesario el paso del uso del concepto de hombre al de sujeto, y del de sujeto universal al de sujeto en cada momento de la historia:

El hombre –cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda de Sócrates- es indudable sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una ‘antropología’ entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple

²⁶ Howells, Christina. Editora. *The Cambridge Companion to Sartre*. Universidad de Cambridge Press. 1992.

²⁷ Busch, Thomas y Gallagher, Shaun. Editores. *Merleau Ponty. Hermeneutics and Postmodernism (Hermenéutica y Posmodernismo)* Traducción personal. Estado Universidad de Nueva York, Nueva York. 1992. El capítulo 1 de este libro se dedica a reconstruir la hermenéutica presente en la filosofía de Merleau Ponty.

pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una nueva forma (Foucault, 1966, Págs., 8-9)²⁸.

Para el comentarista Héctor Chávez, las posibilidades de pensar filosóficamente al hombre fuera del lugar antropológico tan marcado por el siglo XX, sólo pueden surgir con el anuncio de la desaparición del hombre. Los humanismos han cerrado el paso al tipo de 'individuo' que se ha manifestado. Sólo la aparición de una historia de los saberes, en la que ya no tiene cabida el principio del progreso continuo de *una verdad fundamentada en la razón*, da lugar a una nueva concepción del hombre (Chávez, 2012, Pág., 90). En Foucault, el estudio del sujeto, en cuanto objeto de estudio para sí mismo, es una de sus primeras preocupaciones filosóficas, como sucede en *Historia de la Locura, El Nacimiento de la Clínica* o en *Las Palabras y las Cosas*. Aquí, el sujeto es analizado en virtud de la pregunta por el surgimiento de las ciencias del hombre. Así, por ejemplo, en *Historia de la Locura* (1961), en donde Foucault desarrolla una historia de la experiencia de la locura, son enseñadas las condiciones discursivas en las que, posterior a su aislamiento, aislamiento de su excluyente que es la razón, finalmente el loco se vuelve objeto de estudio y objeto de conocimiento por parte de su otro, que es la razón. Esto es, la doble objetivación de su condición. Señala Foucault, que desde el momento en que hace su aparición la separación razón-locura, la locura ha sido tratada con encerramiento S.XVII y SXVIII donde es clasificada como enfermedad mental. La relación sujeto y razón en el orden de las ciencias comienza a manifestarse como una preocupación temprana de Foucault.

En un desarrollo posterior de su pensamiento, en *La Arqueología del Saber* (1969) y *El Orden del Discurso* (1970), se suma la necesidad de indagar sobre el desarrollo de los saberes, que lejos de posicionarse en el lado de un progresismo histórico, se pregunta acerca de aquello por lo cual conocimientos y teorías han sido posibles. Trata de hacer

²⁸ Foucault, Michel. *Las Palabras y las Cosas. Una Arqueología de las Ciencias Humanas*. Ed., Siglo XXI. Buenos Aires. 2007. Título original *Les Mots et les Choses*. Gallimard, París. 1966.

visibles las condiciones históricas de un saber, sus condiciones empíricas de existencia: sobre el fondo de qué positividades se forjaron *racionalidades* y se constituyeron, por ende, determinadas ciencias: las regularidades que la arqueología trata de encontrar (Deleuze, 1986, Pag., 32). También, su objetivo aquí es el de circunscribir las rupturas en los discursos, señalar sus especificidades, mostrar en qué aspectos las reglas que se ponen en juego son irreductibles unas a otras. Esta arqueología pretende despegarse de las tradicionales categorías de análisis, a través de las cuales el discurso genera la idea de, efectivamente, existe una continuidad entre distintos dominios de hechos y procesos que tienen y han tenido lugar en la historia. Estas son las categorías de influencia, desarrollo y evolución. De todas ellas el arqueólogo debe poner en evidencia que, a través de estas reglas, se teje la madeja final de la cual se surge la noción de sujeto. La arqueología es un estudio de las condiciones históricas de posibilidad del surgimiento de los saberes y las diferentes racionalidades en las prácticas discursivas (Deleuze, 1986, Pág., 41-43).

Aquí (MF, AS, 1969) ²⁹ y (MF, OD, 1970) se empieza a dibujar el papel de la racionalidad en el discurso. Para Foucault los discursos son algo más que el habla, algo más que un conjunto de enunciados. Son una práctica, y así, como práctica social tiene unas condiciones de producción definibles (Íñiguez, 2003, Pág., 75). Una de ellas es el contexto en que el discurso es gestado. Foucault lo concibe como un conjunto de relaciones que articulan el discurso, “cuya propiedad definitoria es la de actuar como regulaciones del orden del discurso mediante la organización de estrategias, facultando para la puesta en circulación de determinados enunciados en detrimento de otros, para definir o caracterizar un determinado objeto” (Ibídem). En palabras de Foucault la formación discursiva es un:

²⁹ M. Foucault (1969). *La arqueología del saber*. Ed., Siglo XXI, Madrid, 1978.

[...] *haz complejo de relaciones que funcionan como reglas: prescribe lo que ha debido ponerse en relación, en una práctica discursiva, para que ésta se refiera a tal o cual objeto, para que ponga en juego tal o cual enunciado, para que utilice tal o cual conjunto, para que organice tal o cual estrategia. Definir en su individualidad singular un sistema de formación es, pues, caracterizar un discurso o un grupo de enunciados por la regularidad de una práctica (MF, AS, 1969, Pág.,122-123).*

Así, pues, el discurso es concebido como *práctica discursiva* en el que se juega el ordenamiento interno de estrategias en función de un ordenamiento de enunciados y producción de sus objetos. Foucault entiende como prácticas discursivas a reglas anónimas, constituidas en el proceso histórico. Esto es, “determinadas en el tiempo y delimitadas en el espacio, que van definiendo en una época concreta y en grupos o comunidades específicos y concretos (Íñiguez, 2003, Pág., 77)”, estas son las condiciones que hacen posible cualquier enunciación.

El discurso, valiéndose de signos, desarrolla su quehacer. Dicho quehacer simultáneamente constituye el problema que tiene que resolver y la estrategia que ha de adoptar. Esto es el formar *sistemáticamente* objetos para abandonar la consideración de los discursos como meros conjuntos de signos o elementos significantes como representación de una realidad (Ibídem). Así, el discurso también es una práctica articulada con otras prácticas también enmarcadas en el orden de la discursividad.

Los discursos se relacionan entonces con otros discursos: se retroalimentan, se interpelan, se interrogan; discursos que sorprenden a otros, los descubren y los saquean; discursos productores y socavadores de otros discursos; discursos que se transforman, y que también se dejan transformar (Ibíd., Pág., 78). Sin embargo, es de notar que la transformación del discurso es una transformación en el *orden del discurso*. Entonces, no debe interpretarse “con la novedad o la creatividad mediante nuevas aportaciones o revisión de lo existente, sino como las transformaciones que se

producen en la práctica discursiva” (Ibídem). Entendido de esta manera, corroboramos la ya mencionada imposibilidad de apertura al *acontecimiento* dentro de la práctica discursiva. Toda transformación, todo cambio en el discurso, son entendidos como cambios y transformaciones en las prácticas, nunca como la transformación hecha por un sujeto neutral o externo que decide, prescribe, ejecuta y orienta el orden del discurso. Los discursos no emanan del interior de los sujetos,

*ni tampoco son una inoculación ideológica que determine el pensamiento de los sujetos. Los discursos articulan el conjunto de condiciones que permiten las prácticas: constituyen escenarios que se erigen en facilitadores o dificultadores de posibilidades, hacen emerger **reglas** y sostienen **relaciones**³⁰ (Íñiguez, 2003, Pág., 78).*

Este modo de producción sostenido por conjuntos de normas, reglamentos, prescripciones y ordenamientos que surgen de las prácticas contextuales en las que se produce el discurso, son propias de la *racionalidad* del discurso. Esta característica interna de cada discurso nos deja ver dos características: 1) la racionalidad del discurso surge de las prácticas en que está envuelto y toma de ellas, a través de procesos históricos, reglas que se han ido configurando sin un agente específico. Estas reglas operan en el contexto de las diversas prácticas sociales como modos regulares de prácticas. Esto nos indica una *racionalidad* propia del contexto de cada discurso. El discurso, entonces, toma para sí dicha racionalidad y la reordena en función de la producción de un tipo específico de “nueva práctica” la cual no se aparta radicalmente del contexto de las prácticas de donde surge, antes bien 2) produce una nueva racionalidad dentro de los límites de un conjunto de prácticas en ejecución, un tipo específico de acción (Britos, 2003, Pág., 63) que a la vez es una nueva verdad.

Los ordenamientos de los discursos serios acontecen como efectos que penetran en las prácticas de la cultura, se materializan en formatos institucionales, se dispersan, se

³⁰ El énfasis es mío.

reproducen y se articulan en dispositivos que naturalizan la lógica de sus problematizaciones. Hay entonces una "acción del discurso" y ésta es, específicamente, la producción de verdad (Ibíd, Pág., 64).

Volviendo a los momentos del pensamiento de Foucault, observamos que con el giro lingüístico, el paradigma de la filosofía del sujeto es considerado como obsoleto (Chávez, 2012, Pág., 90). Ante esto, Foucault hace un retorno al sujeto abordándolo como un sujeto causado a partir de relaciones de poder y sometido a diversas prácticas como es manifiesto en *Vigilar y Castigar*. Aquí hay un paso del hombre al sujeto por vía del poder (Ibíd., Pág., 92). Sujeto se convierte así en categoría central de la modernidad.

Aquí (MF, VC, 1975) el problema de la relación entre sujeto y razón se nota en la dirección del sometimiento de los sujetos por vía del poder. La racionalidad que se evidencia en las instituciones es manifiesta como regla, método, lineamiento, conducta; es decir, la racionalidad presente en la normalización de los cuerpos.

En la escuela, productora de un tipo de sujetos, los procesos de racionalización se abanderan bajo el título de ser formativos y constantemente correctivos. Este modelo es una afirmación discursiva que no escapa al triple fenómeno, ya descrito, de lo racional (Britos, 2003, Pág. 63): la racionalidad propia del contexto, la racionalidad presente en el ordenamiento del discurso formativo-correctivo, y la racionalidad de la acción en el sometimiento de sujetos (que son definidos como racionales).

Este es todo un entramaje que, en la ejecución del poder, éste se vale del recurso de la categoría de lo racional. Foucault la llamará la racionalización utilitaria del detalle en que se inscriben todas las meticulosidades de la educación cristiana, de la pedagogía

escolar o militar, de todas las formas finalmente de encarnamiento de la conducta en el sujeto (MF, VC, 1975, Pág., 143):

La minucia de los reglamentos, la mirada puntillosa de las inspecciones, la sujeción a control de las menores partículas de la vida y del cuerpo darán pronto, dentro del marco de la escuela, del cuartel, del hospital o del taller, un contenido laicizado, una racionalidad económica o técnica a este cálculo místico de lo ínfimo y del infinito (MF, VC, 1975, Pág., 144).

Nos encontramos, entonces, en un entramaje que se puede definir como la continua relación entre poder, sujeto y razón en la manifestación institucional educativa. El poder tiene como recurso la razón y las limitaciones que su uso *razonalizante* o racionalizador generan y así su lógica opera en todo ámbito del campo social racional.

Muy posteriormente, en *El Sujeto y El Poder* (MF, SP, 1982, Pág., 55) Foucault nos resumió que la relación entre racionalización y los excesos de poder político es evidente. Se refiere con esto al momento de reconocer el desarrollo del Estado moderno y al manejo político que esto conlleva. Cuando Foucault se propuso efectuar esta investigación, decidió no llevar a cabo un análisis general de un proceso que se rastrea desde la Ilustración, sino prefirió situar la mirada en racionalidades específicas de acuerdo a cada campo en la sociedad. La institucionalidad, con esto, no sólo sería el lugar auténtico del sujeto, con mayor énfasis, sería el lugar a donde la razón pertenece. El lugar que el poder creó para la razón como si fuese por ella misma. El lugar y el papel que ocupa la razón dentro de la discursividad institucional resulta coyuntural a la hora del ejercicio de un poder institucionalizado.

Aquí (MF, SP, 1982, Pág., 1982) el análisis del sujeto es tomado en cuanto a inmerso en prácticas no discursivas poniéndose de relieve las condiciones y los límites de las formaciones discursivas institucionalizadas. El sujeto como “sujetado” al control y a la

dependencia del otro se nos muestra aquí. No se habla aquí de un sujeto que es objeto de conocimiento de un discurso objetivante o de una perspectiva discursiva que atraviesa todo el campo de lo social, sino del sujeto que emerge de un entramado de prácticas discursivas y no discursivas.

Como vemos, esta preocupación por la relación sujeto, razón y poder ha sido una constante y ha recorrido su obra manifestándose de diversas maneras. En 1982, en sus clases en el Collège de France sobre “La Hermenéutica del Sujeto”, Foucault, reconociendo un gran recorrido filosófico de varios años, sostiene que el periodo moderno comienza “el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento, y sólo el conocimiento” (Foucault, 1982, Pág., 36). Éste es el punto de lo que él reconoce como el “momento cartesiano”, investigación que inició en los principios de su pensamiento en *Historia de la Locura* y que reconstruiremos en el segundo capítulo de esta investigación a propósito de abordar con detalle el problema de la escisión razón-locura.

Respecto a la referencia al momento cartesiano este Foucault maduro afirma:

Vale decir, (que el periodo moderno inicia)³¹ a partir del momento en que, sin que se le pida ninguna otra cosa, sin que por eso su ser de sujeto se haya modificado o alterado, el filósofo (o el sabio, o simplemente quien busca la verdad) es capaz de reconocer, en sí mismo y por sus meros actos de conocimiento, la verdad, y puede tener acceso a ella. Lo cual no quiere decir que la verdad se obtenga sin condiciones (Foucault, 1982, Pág., 37).

Son estas condiciones las cuales dan cabida a que haya conocimiento. La razón, en el momento cartesiano, actúa con una normatividad propia, su método, un sentido lógico

³¹ El paréntesis es mío

que opera al interior del sujeto. A la verdad se llega metódico-lógicamente. Es decir, la racionalidad no se sitúa del lado de la verdad, sino del lado de las condiciones que hacen posible que haya conocimiento. La razón, pasa por decirlo así, a un plano secundario bajo la racionalidad, es decir de la normatividad y el ordenamiento propios de un uso adecuado de la razón. Con esto, el sujeto, como hemos apreciado, se mueve en prácticas bajo los rubros de su propia racionalidad y de la racionalidad desplegada en los diferentes órdenes del poder en las instituciones.

Pese a todo, para que la razón haya tomado tanta relevancia en el marco de los sujetos y las instituciones, la razón ha debido tomarse como objeto de sí en función de su delimitación, sostiene Foucault en 1982. Esto, a su vez, logra objetivar en sentido negativo aquello otro diferente a sí, como la locura y la sinrazón (momento cartesiano). Esta doble objetivación resulta en una racionalidad que resulta en prácticas institucionales y educativas específicas: una educación que produce sujetos útiles. Este atravesamiento del sujeto, en la sujeción irrevocable en la que el poder institucional lo somete, es soportado en toda su dimensión por la producción de discurso. Este modelo de sujeto-razón moderno, se da a partir del “momento cartesiano” señalado por Foucault, pues marca un momento coyuntural dentro de las concepciones que históricamente ha sufrido el sujeto.³².

Siguiendo al Foucault de 1982, pongamos sobre la mesa lo que él identificó que sucedió en este momento:

³² La relevancia del “momento cartesiano” es la prioridad que se le ha dado a la razón dentro de las prácticas sociales en la modernidad. Dicha relevancia se ha mantenido en las manifestaciones institucionales por un ejercicio de poder que se ha esparcido por todo el campo social en la modernidad. Para esto, dicho poder se vale de una disposición específica y ordenamiento en los discursos, en las prácticas, en la enseñanza y toda esta manifestación recae en un sujeto que también se ha objetivado como racional, es decir con una lógica interna en el proceso de conocer. (Foucault, 1982, Pág., 37-38).

A partir de este momento (es decir, a partir del momento en que puede decirse: “tal como es, el sujeto es, de todas maneras, capaz de verdad”, con dos reservas, la de las condiciones de las condiciones intrínsecas al conocimiento y la de las condiciones intrínsecas al individuo), desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que entramos en otra era de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad. Y la consecuencia de ello, o el otro aspecto, si lo prefieren, es que el acceso a la verdad, que en lo sucesivo tiene como única condición el conocimiento, no encontrará en éste, como recompensa y como cumplimiento, otra cosa que el camino indefinido al conocimiento (Foucault, 1982, Pág., 37)

Aunque el sujeto no es constituido por la verdad, y ya no es posible el aspecto de iluminación, de cumplimiento, el momento de transfiguración del sujeto por el efecto del contragolpe de la verdad que él conoce sobre sí mismo, y que estremece y atraviesa. Sin embargo, lo que se alza con fuerza y se solidifica entonces, cada vez con mayor rigor, es la fuerza con que se alza dicha racionalidad que opera normativamente al interior del sujeto. Se podría decir que las condiciones de conocimiento se han alzado con más vehemencia y solidez que el mismo afán de verdad iluminatoria. Ya no puede pensarse que el acceso a la verdad se va a consumir en el sujeto, pues éste ya se ha hecho con unas condiciones. El conocimiento se abrirá simplemente a la dimensión indefinida de un *progreso*, cuyo final no se conoce y cuyo beneficio nunca se acuñará en el curso de la historia como no sea por un cúmulo instituido de los conocimientos o los beneficios psicológicos o sociales que se deducen de haber encontrado la verdad (Foucault, 1982, págs. 37-38).

A nuestro interés nos hemos enfocado en resaltar cómo la racionalidad se levanta en el complejo normativo que hace al sujeto capaz de conocimiento. El sujeto es capaz de conocer por su racionalidad y aún más, y en sentido kantiano, es capaz de conocer hasta donde su estructura racional le permita. Quiero llamar intra-muros a la manifestación conceptual del sujeto en sus condiciones y reglamentos de conocimiento. Es decir, el intra-muros que la razón se ha forjado al interior del sujeto. Como he venido señalando, este “momento” coyuntural ha sido resaltado por Foucault en las meditaciones cartesianas. Es preciso no pasar por alto esta mención sin

detallarla, pues el derrotero discursivo-racional de la modernidad se enmarca como un momento clave desde aquí, “sin querer decir en absoluto que se trata de Descartes, que él fue precisamente su inventor y el primero en hacer esto” (Foucault, 1982, Pág., 36). Me permito, entonces, una última aproximación detallada al pensamiento de Foucault en este punto, y así tener las bases necesarias para poder presentar, en el último capítulo de este texto, una alternativa de la problemática que se ha evidenciado en la educación: problemática que como hemos observado abarca su operar institucional, su operar discursivo, su operar disciplinario en una economía de la producción y de la utilidad, siendo estas características disciplinarias las que ha heredado nuestra humanidad en la manifestación de las ciencias del hombre:

Estas ciencias con las que nuestra "humanidad" se encanta desde hace más de un siglo tienen su matriz técnica en la minucia reparona y aviesa de las disciplinas y de sus investigaciones. Éstas son quizá a la psicología, a la psiquiatría, a la pedagogía, a la criminología, y a tantos otros extraños conocimientos, lo que el terrible poder de investigación fue al saber tranquilo de los animales, de las plantas o de la tierra. Otro poder, otro saber. En el umbral de la época clásica, Bacon, el hombre de la ley y del Estado, intentó hacer la metodología de la investigación en lo referente a las ciencias empíricas (MF, VC, 1975, Págs., 228-229).

Como hemos observado, dicha manifestación de poder institucional, a nuestro interés manifestado en la educación, se realiza, en un fuerte sentido, gracias a la categoría que la razón ha adquirido. Sin embargo, la clave de lectura que Derrida nos aportará al inicio del debate con Foucault, pone entre paréntesis la justificada preponderancia de la razón, y del conocimiento inmaculadamente racional, por medio del cuestionamiento de una posible emancipación de la razón. Retomemos, entonces, la importante discusión en torno a la racionalidad del sujeto en el marco de una institucionalidad radical, como la que describe Foucault en más de un texto, en una mirada crítica frente a la posibilidad de separación razón-sinrazón.

2 Sobre la posibilidad del “momento cartesiano” como separación razón-sinrazón

Una de las cuestiones más llamativas en el texto de Foucault es que este advenimiento de una *ratio* no compete solamente a la historia de la filosofía o del surgimiento de las ideas en general, sino que dibuja la historia de toda una sociedad institucional. Antes bien, es la historia de toda una época político-científica, en la que este pensador establece una correlación entre la exclusión de la locura ejecutada en el texto de Descartes y el terrible encierro que se ejecutó sobre los locos en las sociedades europeas a lo largo del siglo XVII. Es decir, en el “momento” con Descartes ve una causa directa de gran parte de las configuraciones institucionales modernas: de un tipo particular de encerramiento, de un trabajo con tendencia de castigo y diversas prácticas de exclusión, planteamientos que años después lo llevarán a escribir dichas manifestaciones, bajo una mirada de dominación y producción por medio de la disciplina en *Vigilar y Castigar* (Díaz, 1995, Pág., 44-45) y (Gutting, 1994, 51-53).

Con lo anterior, Foucault reconoce que en “la época clásica” la locura se muestra como un desorden moral, una sinrazón y así se da el periodo de encerramiento y castigo en hospitales generales de los desviados morales: locos y asociales (mendigos, perversos, blasfemos, libertinos); y la “época moderna”, finales del siglo XVIII y principios del XIX, época en que se les concede a los locos el título de enfermos mentales y con esto los locos son separados en asilos psiquiátricos, son sometidos a observación y a terapia, por tanto, la figura de médico-psiquiatra se hace necesaria. Para este filósofo este proceso no es un progreso sino un ocultamiento y un proceso de castigo enmascarados bajo la ciencia médica.

La *mirada* derrideana nos dirige al *mirar* con detenimiento, es decir, sobre los pliegues de conceptos que forjan un modo de vida actual, sobre la nombrada institucionalidad, sobre la reglamentación indicada en el modo de operar de la razón. En los establecimientos discursivos que se alzaron como ‘con fuerza mística’, para ver el modo en que dichos parámetros son y fueron ejercidos, ejecutados, establecidos. Esta es la razón por la cual nos ubicamos sobre el texto foucaultiano cuyo principal tema de trato es la exclusión de la locura por la razón, que separa y objetiva. Sin dar tantos giros, pero sin obviarlos, puesto que el lenguaje así nos lo ha obligado siempre, nos adentraremos en este llamado a la razón. Llamado que desde una mirada foucaultiana sobre el método de Descartes, es un llamado a ser sujeto por ejercicio de la razón.

2.1 El seguimiento derrideano de la razón cartesiana

Jacques Derrida en 1963, con la conferencia que pronuncia en el Colegio filosófico, más tarde recogida en la publicación *La Escritura y la Diferencia*³³, manifiesta una intuición que hace algún tiempo iba gestando en lo referente al trato que Foucault da a la razón en *Historia de la Locura*. Incluso esto se lo manifiesta a Foucault, quien fuera su amigo, a través de una carta en la que le indica que tras releer su tesis tiene unas propuestas de lectura de Descartes, muy distantes a las presentadas en su publicación de 1961 (Benoit, 2013, Pág., 163). Derrida se encuentra, dice él mismo, en la delicada posición del discípulo admirativo y agradecido en el momento en que se pone, si no a discutir, al menos dialogar con el maestro (Benoit., 2013., 164) De un modo metódico y organizado, siguiendo la reflexión del pensador de Poitiers, sobre la aparición de la nombrada segmentación y por ende de la aparición radical del racionalismo, con las meditaciones de Descartes respecto a los pasajes de la locura en *Historia de la*

³³ La citación respecto al artículo de Derrida “Cogito e historia de la locura” presente en este libro corresponderá a (JD, CH, 1963) fecha correspondiente a la de pronunciación de dicha conferencia.

*Locura*³⁴, podemos afirmar en primera instancia y siguiendo a Derrida, que para Foucault el desarrollo de la idea de locura sólo puede darse en el marco de un enfrentamiento con lo-otro de la locura, lo que hace que dicha locura sea manifiestamente clara. Este opuesto es la razón.

Derrida nos muestra cómo Foucault ha querido que la locura sea el sujeto de su libro, el autor, es decir, la locura hablando de sí misma (JD, CH, 1963, Pág., 51). No quiere recurrir al lenguaje de la razón. Quiere huir de la trampa racional, de la trampa psiquiátrica que ha aplastado y encerrado a la locura, para hablar de ella. Quiere salirse del sistema de la racionalidad universal, del lenguaje de la razón, del Orden, proponiéndose hacer una arqueología del silencio en que la locura se ha instaurado al margen de un “monólogo de la razón sobre la locura” (JD, CH, 1963, Pág., 53). “Así pues, hacer la historia de la locura misma es hacer la arqueología de un silencio” (Ibídem).

Tres advertencias son puestas en juego por Derrida, a saber: el problema que acarrea el tratar de hacer una historia del silencio de la locura ¿es esto posible?; de igual manera pregunta: ¿acaso la arqueología no tiene una lógica ya?; así mismo, es mostrada la imposibilidad de llevar a cabo una lógica así, puesto que los estatutos del lenguaje de esta nueva arqueología no son explícitos y se somete a que sólo una lógica clásica comprenda de lo que habla. Afirma Derrida que *nada ni nadie* dentro de esta tradición lingüística “puede escapar a la culpabilidad histórica que Foucault quiere llevar a juicio” (JD, CH, 1963, Pág., 53).

³⁴ Indica Derrida que el trabajo de Foucault en éste libro tiene como punto central y eje de la discusión la interpretación del cogito cartesiano, y muestra que el rumbo del pensamiento de Foucault en este libro se deriva de la conclusión llevada a cabo en estas páginas.

Foucault quiere denunciar un orden desde el orden mismo: y la implicación universal a la que Foucault se encuentra sometido es implacable, es una infinita y estructural complicidad en la que está inscrito. Indica el filósofo argelino que apartarse *totalmente* de la *totalidad* del lenguaje con este propósito sólo puede lograrse de dos maneras: o bien callándose, permaneciendo igualmente en una determinación hecha en el lenguaje, o bien “seguir el camino del loco en su exilio” (Ibídem).

Para reforzar aún más este punto Derrida sostiene más adelante que el elogio de la locura no puede ser dicho, no será dicho nunca en el logos de un libro, quizá podrá aparecer su pathos, pero aún este elogio de la locura, porque el elogio de un silencio se hace siempre en el *logos*, en un lenguaje objetivante (JD, CH, 1963, Pág., 56).

La magnitud insuperable, irremplazable, imperial del orden de la razón, lo que hace que ésta no sea un orden o una estructura *de hecho*, una estructura histórica determinada, una estructura entre otras posibles, es que, contra ella, sólo se puede apelar a ella, que sólo se puede protestar contra ella en ella, que sólo nos deja el recurso de la estratagema y el recurso. Lo cual da lugar a que se haga comparecer una determinación histórica de la razón ante el tribunal de la Razón en general ((JD, CH, 1963, Pág., 56). La racionalidad en la que el sujeto está inscrito, entonces, parece mostrarse con una contundencia mucho más implacable que la que trató de identificar en éste momento Foucault.

La conclusión a que Derrida nos lleva es a ver la sólida unidad que la razón encausó sobre sí misma llevando a que con dificultad pueda pensarse una historia de la razón y por supuesto una historia de la locura desde un lugar neutro, ajeno a la razón misma. En consonancia con Hegel podríamos afirmar que una revolución contra la razón sólo puede ser efectuada desde ella misma, desde su interior.

Se pregunta Derrida respecto a la aparente utilización del no-recurso a la razón de Foucault: “¿Quién enuncia el no-recurso? ¿Quién ha escrito y quién debe comprender, en qué lenguaje y a partir de qué situación histórica del logos, quién ha escrito y quién debe comprender esa historia de la locura? Pues no es un azar el que sea hoy cuando haya podido formarse un proyecto como éste” (JD, CH, 1963, Pág., 56).

Con este cuestionamiento Derrida reclama a Foucault que habiendo reconocido la dificultad, no la trabaja, no la resuelve, no la justifica ni metodológica, ni epistemológicamente (Muriel, 2013, Pág., 158). Para muchos estudiosos esto sugiere que Foucault se limita a enunciar grandes dificultades y problemáticas pero no les da un desarrollo esperado. Restrictivamente las enmarca en perspectivas metodológicas como el estructuralismo y la fenomenología (Ibídem). En adición a esto, Derrida “pregunta por el alguien, el quién, el para quién tiene sentido la confrontación entre locura y razón, ciertamente no para toda locura o para todo logos, ni para toda psiquiatría, quizás para determinada locura o para determinada situación del logos o una época determinada, pero nada de esto define Foucault” (Ibídem).

2.2 La búsqueda del punto originario de ruptura

Parece ser que, paralelo al proyecto de la arqueología, hay un proyecto diferente, con problemas diferentes que Foucault se vio impedido de solucionar adecuadamente. Ante esto Derrida señala que Foucault reconoce que hay un punto en el diálogo interrumpido por la razón. Una especie de espacio neurálgico y decisivo en que se ha tomado una determinación en nombre de la razón (JD, CH, 1963, Pág., 57).

Derrida ve que en Historia de la locura, con el reconocimiento por parte de la dificultad, detrás de él, se esboza un proyecto contrario a la arqueología del silencio. Si el silencio que se pretende arqueologizar no es un mutismo originario, entonces no siempre fue silencio, alguna vez debió tener voz, tuvo un habla que en un momento determinado fue interrumpida, se trata entonces, de encontrar aquello que fue silenciado y el punto en que lo fue, en que se rompió el diálogo con el lenguaje del habla, quedando dos soliloquios, a eso Foucault lo denomina la decisión, y la comprende como aquello que liga y separa locura y logos (Muriel, 2013, Pág., 160).

Foucault se propuso acceder al punto en el que el diálogo se ha roto y se ha partido en dos soliloquios. Es lo que Foucault llamó el punto de decisión. Dicha decisión liga y desliga razón y locura. Señala Derrida que, sin embargo, esta operación funciona como una orden, esto es, “un *fiat*, un decreto, y como una desgarradura, una censura, una separación, una *escisión*. Diría más bien una *disensión* para hacer notar que se trata de una división de sí mismo” (Derrida, 1989, Pág., 57). Es decir, una partición interna que revela la partición llevada en un tormento interior. “El afuera (es) el adentro, se encuentra en él y lo divide según la dehiscencia de la *Entzweiung* hegeliana” (JD, CH, 1963, Pág., 57). Foucault manifiesta que hay que extraer la raíz común en la que razón y locura compartían lugar en la época clásica, pero, señala Derrida, que el problema va mucho más atrás.

A falta de esta inaccesible pureza primitiva, de la locura misma, el estudio estructural debe remontarse hacia la decisión que liga y separa a la vez razón y locura; debe tender a descubrir el intercambio perpetuo, la oscura razón común, la confrontación originaria que da sentido a la unidad tanto como a la oposición del sentido y de lo insensato (Derrida, 1989, Pág., 163).

Ciertamente Foucault no llegó a la dicha raíz del asunto y permaneció en la afirmación de que al logos griego no le correspondía ningún contrario (Muriel, 2013, Pág., 161). Esta hipótesis la sostiene en virtud de que el lugar donde sitúa la decisión de la *escisión* es en el cogito cartesiano, o por lo menos en la forma en que él lo comprendió. Frente a estas teorías Derrida sale al paso resaltando el papel que la dialéctica tranquilizadora de Sócrates (Ibídem) jugó en favor de una cierta emancipación para el

desarrollo de una sabiduría, un sentido común y una prudencia razonable. Respecto a situar el momento de la decisión en el cogito cartesiano, nuestro pensador reacciona fuertemente reprochando el malinterpretado modo en que Foucault ha comprendido el cogito, y la descontextualización que ha sufrido la cita del loco en las meditaciones cartesianas. Para Derrida nada que pueda ser articulado en un discurso puede escapar a la razón, así, es plausible el discurso del loco, como un discurso hijo de la razón. El cogito, para Derrida, no es un medio de protección contra la locura, como lo quiso ver Foucault, sino, por el contrario, es la posibilidad también de ser un loco. Se es loco de un cogito (Derrida, 1989, Pág., 78).

Sabemos que en el discurrir metodológico de Descartes tanto sueño como locura aparecen como errores sensoriales entre los tantos obstáculos que debemos atravesar en el camino de la duda, cuestión mencionada por Foucault en el texto nombrado. Según el autor nacido en Poitiers estos dos obstáculos presentados no son de la misma índole:

Descartes no evita el peligro de la locura como evade la eventualidad del sueño o del error (...) en la economía de la duda, hay un desequilibrio fundamental entre locura, por una parte, sueño y error, por la otra. Su situación es distinta en relación con la verdad y con quien la busca; sueños e ilusiones son superados en la estructura misma de la verdad; pero la locura queda excluida por el sujeto que duda (MF, HL, 1961, Pág., 69).

Dice Foucault que tanto el error sensible como la ilusión contenida en el sueño son superables en la medida en que afectan a aquello de lo que se habla, una especie de objeto del pensamiento; sin embargo, la locura no es susceptible del mismo camino de superación ya que afecta a aquel que habla, esto es, al sujeto pensante. Por consiguiente es excluida mediante un golpe de fuerza, mediante una violenta *decisión*, que por supuesto es una *escisión* entre razón y locura y una exclusión absoluta de dicha locura: “porque yo que pienso no puedo estar loco”. Esta *decisión* tiene un carácter de acontecimiento, y es tratada como una gran novedad histórica siguiendo la

línea de Montaigne en que reconocía que todo el pensamiento era rondado por la sinrazón (a propósito del adentro y del afuera). “Se ha trazado una línea divisoria, que pronto hará imposible la experiencia, tan familiar en el Renacimiento, de una Razón irrazonable, de una razonable Sinrazón. Entre Montaigne y Descartes ha ocurrido un acontecimiento, algo que concierne al advenimiento de una *ratio* (Ibídem)”, esto es, la *ratio* propia del racionalismo moderno.

Sin embargo, los postulados que Derrida sostiene en contra de la posibilidad de esta *descisión* o mejor de esta *escisión*, situada concretamente en el cogito cartesiano, se articulan de la siguiente manera, logrando con esto, reflejar un tipo de racionalismo aún más radical, como ya lo hemos venido mencionando:

Para Derrida, a partir de la libre y deliberada escogencia de la reflexión cartesiana por parte de Foucault, no tan única, ni tan privilegiada respecto a la reflexión sobre la locura en sus contemporáneos, es imposible situar una *escisión* semejante, la cual implicaría la historia del destino racional de Occidente. La lógica oposicional entre razón y locura no puede justificarse tal como se plantea en *Historia de la locura* (Muriel, 2013, Pág., 162). Derrida denuncia en Foucault una desmesurada búsqueda del momento originario, que sería cristalizado en la *decisión cartesiana* (Díaz, 2012, Pag., 42)³⁵. Descartes ha accedido a un ‘punto cero’ del pensamiento en el momento del *cogito*, sostiene Derrida, esto indica un punto situado más allá de toda configuración históricamente determinada de la razón, por tanto, este punto hiperbólico de la duda, no puede ser reducido, no puede ser encerrado en una estructura, no puede ser determinante de ninguna totalidad histórica; esto sería *la violencia misma*, diría Derrida. Todo esto anterior es posible ya que la historicidad

³⁵ Díaz, Mauricio Amar. “cogito y locura. En torno al debate Foucault-Derrida” en *Fragmentos De Filosofía*, nº 10 (2012), pp. 33-52. ISSN 1132-3329. Universidad de Chile, Santiago.

peculiar del *cogito* es una apertura siempre de nuevo renovada, una apertura del logos que sobrepasa toda determinación discursiva.

En el minucioso seguimiento de la lectura de Foucault por parte de Derrida, éste último manifiesta que en el camino de la duda cartesiana el ejemplo del sueño es mucho más decisivo y mucho más radical que el ejemplo de la locura al momento de cuestionar las ideas de origen sensible (JD, CH, 1963, Pág., 67).

Adicional a esto, señala que la cuestión de la locura no es propiamente abordada en este momento de la reflexión de Descartes, puesto que aparece de manera retórica como la posible objeción de parte de un lector al autor. Objeción a la que se contesta con el ejemplo del sueño. Propiamente esta objeción se resuelve en la hipótesis del genio maligno ya que en este caso el *cogito* no se afirma por exclusión o encierro de la locura sino más allá de una supuesta oposición entre razón y locura, esto debido a que el *cogito* puede afirmarse incluso si se está loco, incluso 'si el genio maligno me engaña completamente' (Muriel, 2013, Págs., 174-175).

Foucault no habría podido narrar como un acontecimiento la exclusión de la locura, el encierro y el silencio al que supuestamente ésta se vio sometida por parte de la razón clásica, si no fuera porque su relato histórico se apoya en el mencionado punto cero, es decir, repite la radicalidad del *cogito* cartesiano desde donde se trata de pensar la totalidad escapando a ésta. Es decir, se recae constantemente en el supuesto que, tanto Descartes (en el camino de regreso a la certeza a la que una vez renunció) como Foucault tratan de evitar. En pocas palabras, tal pensamiento no puede decirse sin traicionarse a sí mismo, es decir, sin recaer en una configuración discursiva históricamente determinada (JD, CH, 1963, Pág., 79).

Para Derrida el caso de Descartes no debe tomarse como un determinante histórico de separación entre razón y locura. Las meditaciones no hacen más que ejemplificar el paradójico reglamento del discurso filosófico a la vez y por turno finito e infinito, histórico y transhistórico, razonable y delirante. La *escisión* entre razón y su otro, entre el lenguaje y el silencio, es la condición misma de la historicidad del discurso. No es posible un discurso de esta *escisión* que no tenga el presupuesto de esta ruptura misma. No es posible una historia de la razón, ni una historia de la locura, sino una historia de las diversas formas de relación y distribución de las diversas formas que han tomado razón y locura. Ahora bien, no puede haber una razón que no esté atravesada ya por lo otro de la razón, ni una locura que no esté atravesada ya por una caracterización de la razón. Así una razón pura o una sinrazón pura se hacen imposibles. Con esto es imposible un exterior absoluto como lo otro de la razón capaz de dar cuenta de la razón que la ha excluido. Esto refuerza la idea de que sólo es posible un cuestionamiento de la razón desde ella misma, desde la propia instancia de la razón, que es transhistórica, infinita, indeterminada. El punto cero no puede ser situado de forma histórico temporal ni siquiera en el intento conceptual que pretende Foucault.

Hay dos cosas en relación con el retroceder al punto cero; primero, es originario porque puede aparecer en él cualquier contradicción determinada en forma de una estructura histórica determinada de hecho y, segundo, relacionar esa contradicción con ese punto cero originario porque en él se encuentran y se unen razón y sin-razón en su raíz común. El punto cero, el origen común, permite comprender el valor y el sentido del Cogito, en el que no se temen y que trasciende cualquier razón, sin-razón y época determinada (Muriel, 2013, Pág., 179).

2.3 Ser justos con Foucault

Siguiendo la propuesta de Derrida observamos que la dinámica de la razón no sólo no puede ser situada en un momento, sino que también toda identificación de cualquier

tipo de opuesto a ella, llamemos a esto todo contenido de la sinrazón, como la locura, sólo es objetivable y reconocible dentro de la dinámica que la razón tiene en sí misma. Llamemos a esto la *unidad omniabarcante de la razón*. Pero, aún más, sabemos que toda revolución contra ella se hará desde ella. Este impulso trae consigo mismo sus razones.

A pesar de los múltiples canales por donde se desvió varias veces la discusión y el debate Foucault-Derrida, en torno a complejas precisiones filosóficas de las meditaciones en Descartes, el punto de acercamiento lo hace Derrida, tras muchos años de investigación filosófica y giros en sus preocupaciones, en virtud de tener una mirada más “justa” con Foucault, a través de la mirada justa con Freud ³⁶. Aún a pesar de la temprana denuncia de Derrida sobre la imposibilidad de un punto divisorio razón- no razón, ante la imposibilidad de un diálogo que denuncie, desde la locura misma, el sometimiento por parte de la razón, aún con la totalidad omniabarcante con la que la racionalidad delimita, separa y objetiva, aún con todo, planteo a continuación una nueva mirada sobre la sin-razón desde un Derrida que quiere conciliarse con los temas que trató tantos años antes. En Derrida se muestra cómo la sinrazón se ha mantenido al margen de todo orden racional, y éste lugar, como veremos a continuación, ha sido un lugar de una gran relevancia, logrando así una preeminencia no reconocida.

³⁶ Posterior a la muerte de Foucault, Derrida le dedica a Foucault el texto “Ser justos con Freud, la historia de la locura en la época clásica”, a quien fuera, treinta años atrás, su compañero de pensamiento y amigo. El acalorado debate que comienza con la conferencia pronunciada por Derrida dura alrededor de 30 años (1961-1991) y cuenta con numerosos y ricos textos de debate en torno a Descartes y la aparición del cogito como contrapuesto a la locura. En 1991 Derrida le dedica este texto a Foucault en el que rescata lo que Derrida llama los puntos que no puso en consideración en aquella primera lectura del texto de Foucault. A nuestro interés retomamos el grueso de este texto final que servirá de guía a nuestra mirada sobre la educación. Citamos el texto en Roudinesco, Elizabeth. Editora, *Ensayos Sobre Michel Foucault*, Editions Galilée, París, 1992. Traducción: Karin Cruz. 2004

Partamos del hecho de que si ya no cabe hablar de la posibilidad de una dicha escisión, sigue cabiendo la pregunta, ahora desde las conclusiones derrideanas tratadas a lo largo de este capítulo, por aquello que ha estado al margen del discurso racional omniabarcante. Ahora, sin pretensión de determinar un momento histórico-filosófico para ello cabe la pregunta por ese algo opuesto buscado por Foucault. Eso que él pretendió enmarcar como locura, y que se encuadraba (desde la razón) dentro ese algo que se articula como lo otro de la razón, o la sinrazón. ¿Será posible encontrar, nombrar, sacar a la luz, este otro? A la luz de las conclusiones a que nos ha llevado este joven Derrida, la respuesta resulta negativa. Según lo concluido, el hablar de lo otro de la razón se realiza desde una dinámica y una marcada lógica racional que ha trazado el destino de Occidente.

Entonces nuestra investigación sobre la educación, por este mismo rumbo que ha tomado en vía de investigación sobre la razón, se dirige a tratar de mostrar qué es esto otro de la razón que valida el que sea lo que es. Es decir, esto otro que enmarca desde un *afuera*, esto otro sin lo cual la razón no sería tal, y que desde su margen nos revela lo importante que es para lo racional el ser lo que es. Esto otro que desde nuestro análisis del *Orden del Discurso* es identificable como esto otro que debe permanecer como otro, lo que no pertenece al ordenamiento racional de los discursos, ni de las prácticas ni de la lógica presente en las instituciones.

Aunque Derrida nos sostiene esta característica omniabarcante de la razón, Derrida nos enseña en su pensamiento posterior las implicaciones que el uso de la razón tiene en sí. Pretendo mostrar en esta sección y desde la perspectiva derrideana, la contradicción que resulta de toda opción por la razón. Es decir, de toda práctica que se considera legítima en virtud de la pertenencia a algún tipo de racionalidad. De una apuesta educativa que se declara absolutamente racional.

Aún con la imposibilidad del “momento cartesiano”, Foucault nos ha mostrado la vigencia de lo racional en el modelo educativo que surge en las prácticas disciplinarias desde el S.XVIII e hizo de fundamento de las prácticas educativas que se desarrollaron durante el S.XIX (MF, VC, 1975, Pág., 306-308). Esto se evidencia en la fuerza del discurso y la importante caracterización que se le da al sujeto como agente y objeto del discurso. Esto refleja los problemas del compromiso discurso-educación, así como el problema del sujeto en la educación de poder disciplinario, como hemos visto. El sujeto y su racionalidad son cómplices incuestionables dentro de una dinámica educativa de poder en el ímpetu institucional. Entonces no nos queda más que buscar una mirada o un punto de vista alternativo, capaz de emancipar la educación del entramado de poder, manifestado en una de sus formas como poder discursivo-racional. Esta nueva mirada nos ha de ayudar a observar la dinámica que se juega al interior de una lógica discursiva que se pretende racional, que se muestra como exclusiva y a la vez excluyente y clasificatoria y las implicaciones que se juegan en su contra.

A pesar de las diferentes vertientes de pensamiento que surgieron entre Foucault y Derrida, posterior a su diferencia filosófica de 1963, a pesar de que sus filosofías hayan tomado rumbos distintos, tanto metodológicos como intencionales, muy a pesar de la radical diferencia entre mirada arqueológica o genealógica de Foucault y la deconstructiva por parte de Derrida sus filosofías podrían complementarse en un punto. Aunque la mirada foucaultiana, capaz de hacer una completa reinterpretación filosófica de los diferentes momentos de la historia en búsqueda de conceptualizar momentos, fuerzas, sistemas, discontinuidades, claves de lectura, y a pesar de que su consideración sobre la educación tiene unas preocupaciones muy distintas a las presentadas por Derrida, aún con todo, considero que el proceder deconstructivo, que

también tiene un tipo de mirada sobre la historia (Muriel, 2013, Págs., 128-138)³⁷, siempre tendrá algo que decir a cualquier filosofía; aún más, si se trata de un problema que está en el “origen” de los modelos educativos de la modernidad³⁸. Para esta nueva visión tomaremos, entonces, dos *miradas* de Derrida: 1) sobre la posibilidad de la razón como excluyente, mirada que nos posicionará en una 2) nueva visión de la educación, según la propuesta de la universidad sin condición.

Como cierre de este capítulo, el cual abrirá paso de lleno al pensamiento y metodología del pensador argelino, trataremos el mismo cierre del debate Foucault-Derrida y observaremos el momento en que Derrida está situado, su momento, su *hoy día*. Lugar que lo llevará a rescatar el contenido vigente que nos deja *Historia de la Locura*:

Entonces es la misma cuestión de fondo, planteada a propósito de otro margen y desde el hoy en día. Derrida ahora, después de una “relectura”, es decir, después de una segunda desconstrucción, cae en cuenta que hay otra cuestión a describir sobre la posibilidad de la historia de la locura, la cual abre posibilidad a ese proyecto en una forma mejor que la cuestión cartesiana. ¿Por qué este libro merecía una nueva desconstrucción? Por su fuerza de “apertura pionera” que, dadas las innumerables críticas y controversias por él provocadas, se mantiene vigente de modo incuestionable (Muriel, 2013, Pág., 299).

En primera instancia se pregunta Derrida, contemplando de nuevo el propósito del texto de Foucault, si acaso hay un testimonio para la locura. Y de ser esto posible, de qué modo esto podría realizarse: ¿acaso hay un tercero posible capaz de *dar razón* sin objetivar, sin identificar, esto es, sin apresar? (JD, SJ, 1991, Pág., 226). Hablar de la locura, es ordenarla, es definirla y es hacer que renuncie a lo que ella es. Sin embargo,

³⁷ En el capítulo 4 de ésta tesis doctoral, titulado: “La historia de la locura: la crítica histórico-filosófica” éste autor logra recoger las grandes diferencias que surgen en las diferentes manifestaciones de su filosofía a partir de sus puntos decisivos sobre la consideración de la historia.

³⁸ En las primeras manifestaciones de la filosofía deconstructiva de Derrida la cuestión del origen toma una importante consideración. Solamente, con una mirada que cuestiona el origen como originario histórico, se es capaz de llegar a la base de una nueva visión (Muriel, 2013, Págs., 142-144).

Derrida volve a interrogarse sobre esta cuestión de la locura, “delimitando el tema”, y hablar desde la referencia que Foucault hace de Freud (Muriel, 2013, Pág., 300). Para esto señala que es preciso volver a las condiciones en las que el libro fue escrito, es decir, renunciar a la idea de que la locura en sí hable por ella misma. Incluso desde la *racionalidad* en que se encuentra inmerso el texto, desde su mismo enraizamiento cartesiano. Con esto, aparece claramente que “la frecuente referencia a un cierto Descartes en el ámbito de “la reflexión” especialmente al interior de la teoría de Jacques Lacan, se orientó por la “in-correcta lectura” sobre Descartes” (Muriel, 2013, Pág., 304). Derrida se enfoca, entonces, en la dirección de rastrear el Freud de Foucault. Este Freud, tiene como lugar, el lugar de entrada o de salida, de portero que deja entrar o permite salir:

El lugar freudiano no es solamente el dispositivo técnico-histórico, el artefacto denominado bisagra. En efecto, el propio Freud tendrá la figura ambigua de un portero. Introduce en una nueva época de locura, la nuestra, aquella desde la que se escribe el libro Historia de la Locura tal como es narrada por el libro que lleva su título. Freud portero del día de hoy, guardián de las llaves de las que abren pero también cierran la puerta que da al hoy o a la locura. Él, Freud es esta doble figura de la puerta o el portero. Hace guardia e introduce. Alternativa o simultáneamente cierra una época y abre otra. Y verificamos que esta doble posibilidad no es extraña a una institución: a lo que se llama la situación analítica como escena del “a puertas cerradas”. Por ello (y tal será una paradoja de una ley de serie) Freud pertenece y no pertenece a las series en las que Foucault lo inscribe (JD, JF, 1991, Pág., 229).

Para Freud la locura es una sinrazón. Llega a esta conclusión aparentemente irrelevante, tras una vuelta, un retorno a la época clásica. Y, la sin-razón es reducida al silencio, no se habla con ella. Se irrumpe o se prohíbe el diálogo con ella: sentencia violenta que apareció en Descartes (JD, JF, 1991, Pág., 230). Esto deja entrever una lógica “nuerocartesiana” operando al interior del psicoanálisis. Sin embargo en el ser justos con Freud, se muestra y de nuevo, un retorno al diálogo con ella. Para esto es menester librarse de la tentación de hablar desde una institucionalidad de la psicopatología, tentación que muy probablemente vivió el mismo Foucault. De esta manera apreciamos al psicoanálisis como “una sinrazón que la psicología moderna ha

tenido el sentido de enmascarar” ((MF, HL, 1961, Pág., 411). Sostiene Derrida que este enmascaramiento se da a causa de la psicología positivista. Esta violencia se da por el afán de la época clásica de conservar la unidad presunta de lo orgánico, por un lado “y por otro lado la sinrazón, una sinrazón a menudo privada de sabor por esta modernidad, bajo su forma ‘epitética’, lo irrazonable, cuyas manifestaciones discursivas se convertirán en objeto de una psicología (JD, JF, 1991, Pág., 231).

El psicoanálisis, por el contrario, rompe con la psicología al hablar con la sinrazón que habla en la locura, y por lo tanto al retornar, en virtud de esa palabra intercambiada, no a la edad clásica en sí (que a diferencia de la psicología, ha determinado perfectamente la locura como sinrazón, aunque para excluirla o encerrarla), sino a ese desvelo de la época clásica que aún lo asediaba (Ibídem).

La locura, entonces, tema de cuestión en el trabajo de Foucault ha de hablar

en la galería de todos los que, de un extremo al otro del libro, anuncian como heraldos positivos la posibilidad misma de la obra: sobre todo Nietzsche, que es quien aparece más regularmente, Nietzsche y Artaud, muy a menudo asociados en la misma frase; Nietzsche, Artaud, Van Gogh, a veces Nerval, aquí o allá Hölderlin. La desmesura de ellos, “la locura en que se abisma la obra”, es el abismo desde el cual se abre él “espacio de nuestro trabajo” (JD, JF, 1991, Pág., 232).

Somos responsables ante esta locura, en el instante furtivo en el que ella se une a la obra. Lejos de estar en condiciones de hacer que comparezca, somos nosotros los que comparecemos ante ella. Sepamos, por lo tanto, que somos responsables ante ella, y que no estamos autorizados a encerrarla, objetivarla o pedirle cuentas (Ibídem).

Para Foucault la pérdida de la sin-razón, denunciada en edad clásica sobre el fondo de la determinación de la locura, sólo se da en la consideración de la sinrazón como lo irrazonable, “es la pendiente que tiende a patologizar” (Derrida, 1992, Ibídem). Aún con esto, indica Derrida que la vuelta y el *retorno* de la interminable y *perpetua*

acechancia de la sinrazón se da en la figura del genio maligno. El genio maligno tiene su fuerza manifiesta en que es anterior al cogito y persiste perpetuamente en su amenaza (JD, JF, 1991, Pág., 233) ³⁹. Afirma Derrida que aunque para Foucault, el genio maligno es anterior al cogito y que, aunque extrañamente reafirme al cogito como comienzo absoluto, esta operación no ha de olvidar su carácter de “comienzo metódico absoluto que no nos deje olvidar la amenaza anterior, y por otra parte perpetua, ni el fondo inevitable de obsesión sobre el cual se eleva” (Ibídem). En síntesis, lo que Foucault manifiesta respecto al genio maligno, es que aquello llamado contemporáneo, con sus amenazas de sinrazón manifiestamente postuladas en Nietzsche y Freud, ya había hecho su aparición en la edad clásica con la idea del genio maligno (Ibídem). En consonancia con Derrida, cito a Foucault:

Pero esto no quiere decir que el hombre clásico, en su experiencia de la verdad, estaba más alejado de la sinrazón que lo que podemos estarlo nosotros mismos. Es cierto que el cogito es comienzo absoluto, pero no hay que olvidar que el genio maligno le es anterior. Y el genio maligno no es el símbolo en el cual se resumen y son llevados al sistema todos los peligros de esos acontecimientos psicológicos que son las imágenes de los sueños y los errores de los sentidos. Entre Dios y el hombre, el genio maligno tiene sentido absoluto: es en todo su rigor la posibilidad de la sinrazón y la totalidad de sus poderes. Es más que la refracción de la finitud humana; designa el peligro que mucho más allá del hombre, podría impedirle de manera definitiva el acceso a la verdad: es el obstáculo de verdad no de tal espíritu sino de tal razón, y no porque la verdad que toma el cogito su iluminación termine de ocultar enteramente la sombra del genio maligno uno debe olvidar su poder enteramente amenazante (subrayo: Foucault había dicho que no hay que olvidar que el genio maligno es anterior al cogito, y ahora dice que no hay que olvidar su poder enteramente amenazante, incluso después del pasaje, el instante, la experiencia, la certidumbre del cogito, y la exclusión de la locura que él opera): hasta en la experiencia y la verdad del mundo exterior, este peligro gravitará sobre el trayecto de Descartes (MF, HL, 1961, Pág., 412).

La perpetuidad del genio maligno o, a nuestro interés, del lado de la sinrazón, es manifiesta entonces (Muriel, 2013, Pág., 309). Por ahora lo apreciamos en la

³⁹ Dice Derrida que se habría evitado un debate tan prolongado con Foucault si éste mismo hubiese sostenido esta segunda tesis del genio maligno como el tema central del texto, puesto que con la afirmación de la perpetuidad amenazante de esta figura metafórica se cae la primera tesis del ‘momento cartesiano’ (JD, JF, 1991, Pág., 233).

institucionalidad de la psicología, pero también en la institucionalidad del positivismo. La razón se ha creado sus muros en la institución al margen de su otro amenazante. Sin embargo, apreciamos cómo en Freud o en Nietzsche (Muriel, 2013, Pág., 309), la sinrazón habla en la locura del genio maligno. Aún más, este otro, limitado por la razón, tiene diversas y múltiples manifestaciones al presentarse como aquello gran desconocido, entregándole esto una cierta autoridad mística:

Pero acumulando ambas faltas, el historiador racionalista de este fenómeno cultural llamado «locura» no deja por ello de pagar su tributo al mito, a la magia, a la taumaturgia. «Taumaturgia» dice entonces Foucault, y esta será la palabra elegida para el veredicto. Nada sorprendente en esta colusión de la razón y cierto ocultismo. Autoridad «mística», habrían declarado tal vez Montaigne y Pascal: la historia de la razón o la razón en la historia ejercerían en el fondo la misma violencia, una violencia oscura, irracional, dictatorial, servirían a los mismos intereses, en el nombre de la misma alegación ficticia que el psicoanálisis cuando confía todos los poderes a la palabra del médico (JD, JF, 1991, Pág., 237).

Quizás en este sentido es que Derrida se pregunta insistentemente sobre la categoría de la amenaza perpetua y sus implicaciones, que a mi juicio son implicaciones efectivas y manifiestas en el modo institucional de occidente denunciado por Foucault (MF, VC, 1975). Bajo esta nueva perspectiva, la cual toma en una nueva apreciación la situación de la sinrazón en el texto de Foucault sobre el “momento cartesiano”, el cual se ha transformado a fuerza de deconstrucción, en una especie de lectura del problema de la sinrazón en las primeras ciencias del hombre, bajo esta perspectiva del texto vale la pena profundizar en la vía en que Derrida está interpretando la interrelación razón y sinrazón.

Pretendo mostrar de aquí en adelante la ruta que nos abre espacio para mirar con detenimiento las contradicciones en las que la institucionalidad se encuentra incrustada, en razón del margen, del límite, de separación, división y exclusión perpetua por parte de la razón, ante la perpetua amenaza de la sinrazón que la

constituye, no tanto desde *su afuera* como desde *su adentro*; puesto que es una cuestión tanto de *su afuera* como de *su adentro*, el adentro de la institución, que es el adentro de la razón. Leamos el mapa que traza Derrida:

*Habría que preguntar (no tendremos tiempo de hacerlo, y éste no es el lugar adecuado) qué efectos puede tener la categoría de “amenaza perpetua” (éstas son las palabras de Foucault) sobre los indicios de **presencia**⁴⁰, los puntos de referencia positivos, las determinaciones de los signos o los enunciados, en síntesis sobre toda la criteriología o la sintomatología que puede dar su certidumbre a un saber histórico acerca de una figura, una episteme, una edad, una época, un paradigma, puesto que todas estas determinaciones se encuentran justamente amenazadas por una obsesión perpetua. Pues, en un principio todas estas determinaciones son para el historiador **presencias o ausencias**; excluyen la obsesión, se dejan demarcar por signos, se dirían que casi en una tabla de las ausencias y las presencias derivan de la **lógica de la oposición**, aquí de la **inclusión** o la **exclusión**, de la alternativa del **adentro** o **afuera**, etcétera. La amenaza perpetua, es decir, la sombra de la obsesión (no más que el fantasma o la ficción de un Genio maligno, la obsesión no es la **presencia** o **ausencia**, ni el más ni el menos, ni el **adentro** o el **afuera**), no apunta solamente a esto o aquello: **amenaza a la lógica** y sus alternativas, **evidentemente lo que está excluido nunca es simplemente excluido, ni por el cogito ni por ninguna otra cosa, sin que haga retorno: esto es lo que un cierto psicoanálisis no habrá ayudado a comprender**. Pero dejo en proyecto el aspecto general de este problema, para volver a un cierto funcionamiento regulado de la referencia al psicoanálisis y al nombre de Freud en historia de la locura en la edad clásica (JD, JF, 1991, Pág., 251).*

La riqueza de este texto nos muestra el derrotero a seguir. Estas cuestiones del adentro y del afuera pretendidas por la exclusión, hayan sido manifiestas o no con aquel momento cartesiano, cuestionan las raíces de las dinámicas lógicas en que se desenvuelve toda racionalidad institucional, toda racionalidad que se ejerce en función de un poder de turno, con reglas de verdad de turno. En el retorno, de lo que por turno constantemente es aplazado está la insatisfacción constante a la que necesariamente se ha de ver confinada toda racionalidad. La insatisfacción de no lograr emanciparse jamás de eso otro, porque la constituye desde *adentro*. Eso lo veremos más adelante sirviéndonos para esto de la cuestión de textos anteriores al momento que vive Derrida en 1991.

⁴⁰ Las negrillas son mías.

Nos queda por decir entonces, para dejar de lado o, mejor aún, para aplazar este texto derrideano sobre Foucault, una cosa más, si no es que está dichas ya: Foucault manifiesta al final de su texto la imposibilidad de toda objetivación científica, sin renunciar por supuesto a la utopía que esto abarca. Dice él que estas raíces científicas, en sus raíces profundas, no renuncian a una cosificación de tipo mágico, taumatúrgico: violencia oscura e irracional a la que se ve violentada la fuerza racional, sostendrá Derrida (JD, JF, 1991, Pág., 239). Con esto, la figura del médico, en la psicología choca constantemente con los rasgos de un genio maligno, “de pronto este, se asemeja de manera perturbadora a la figura de la sinrazón que seguía obsesionando a la edad llamada clásica después del abuso de autoridad del cogito (Ibídem)”. “Y como la autoridad de las leyes, autoridad cuyo ‘fundamento místico’ recordaron Montaigne y Pascal, la del psicoanalista-médico procede de la ficción, y esta ficción parece análoga a la que provisionalmente, confiere todos los poderes y más que el saber al Genio Maligno” (Ibídem).

3 La diferencia, el sujeto y el nombre

Hubiera bastado el nombre propio. Solo y por sí mismo también dice la muerte, todas las muertes en una. Es así incluso cuando su portador está aún vivo. Mientras tantos códigos y ritos buscan despojarnos de este privilegio terrorífico: el nombre propio por sí mismo declara enérgicamente la desaparición de lo único, quiero decir, la singularidad de una muerte incalificable (Derrida, 1999, Pág., 45).

Bajo este título pretendo recoger, como continuación de la problemática mostrada en torno a la razón y sus compromisos excluyentes, y acompañado del modo de reflexión derrideano, si es que esto se puede recoger en una sola dirección, una mirada alternativa al abordaje del sujeto presentado por Foucault. Intento señalar que en el uso moderno del nombramiento de cada individuo como sujeto, en el *nombre propio*⁴¹ de cada sujeto y en la aplicación institucional de dicho nombre, se recoge una imposibilidad tanto en su forma, como en sus implicaciones y pretensiones. El introducirnos en esta problemática nos arroja, como digo, a una mirada alternativa, de nuevo y en retorno, a propósito de la perpetua amenaza, a observar con detenimiento, otro modo por el cual se hace imposible una dicotomía razón/sinrazón y, por tanto, se hacen imposibles, de manera definitiva, las exclusiones que la razón realiza.

Clarifiquemos, entonces, esta posición según dos manifestaciones: 1) la diferencia, o lo diferente al nombre, es decir, lo que el nombre recoge y lo que difiere, a la vez y por

⁴¹ En esta sección recurro al uso del libro de Jacques Derrida *Políticas de la Amistad* publicado en 1994 (JD, PA, 1994). Aunque la preocupación de Derrida en este momento de su filosofía es el de pensar e implementar la democracia, “esa que mantendría el viejo nombre democracia” (Powell 2008, Pág., 241), los argumentos que dicho autor recoge en las primeras páginas de su libro nos sirven como elemento para reconstruir la tensión constante en que la razón se encuentra frente a la sinrazón.

turno, nombre que puede ser sujeto, ciudadano, o institución, abriéndose con esto 'espacios' para la razón y para la sinrazón. Y 2) el cómo se ha dado la presencia y la huella metafísica en dicho concepto de sujeto, obligando, empujando, forzando, a la vida de occidente al reconocimiento estricto y único de lo racional como la opción por defecto. Veamos con detenimiento:

Propiedad y singularidad. Estas dos palabras o trazos gramáticos caracterizan, en gran medida, la cuestión sobre el nombre propio. Probablemente en el pensamiento de Derrida, como su propiedad y como su singularidad o, más bien, la escritura singular y ajenamente propia que le corresponde a su escritura, se muestre como tarea enseñar la doble cara del nombre propio: la posibilidad de que sólo haya nombres propios, y la imposibilidad, a su vez, de que haya nombres propios con veracidad (Campillo, 2001, Pág., 250). Ponemos, entonces, sobre la mesa el concepto o mejor el nombre, permaneciendo, en un análisis pragmático-lingüístico.

En el desarrollo del concepto de escritura Derrida nos muestra la importancia de tener en consideración el *doble vínculo*. Por una parte es imposible que un término, trazo, marca deje de ser 'irreductiblemente' idiomático. Y, por otra parte, consideramos que ninguno puede llegar a serlo del todo sin suprimirse a sí mismo como tal (Campillo, 2001, Pág., 250). Esto nos indica la imposibilidad de hacer un trazo distintivo y radical entre lo *idéntico*, todo lo susceptible de *identidad* y la *alteridad*, entre lo igual y lo diferente, lo singular y lo universal, lo propio y lo impropio. Se puede lograr, sin embargo, el paso que se traza de un ámbito a su-otro: la *contraseña* que lo borra o lo atraviesa. Por ejemplo, si retomamos los indicadores de "aquí", "ahora", "yo", "Andrés", "Juan", "Jacques", "este lugar", "esta fecha", "esta institución" todos y a su vez, cumplen la doble función de frontera, como indicadores absolutamente singulares y a su vez absolutamente universales, trazo y paso de lo uno a lo otro: la ley de la lengua y la lengua de la ley (Ibíd., 251).

Sin ir muy lejos sabemos que a los problemas de fijación y de movimiento, problemas filosóficos por antonomasia (Laurelle, 2008, Pág., 242), por su necesidad de fronteras, que en Derrida se resuelven como problemas de partición, tienen que ver con la disposición de unos cuantos nombres propios, y del mismo modo, los problemas en torno a la ordenanza general del nombre propio tienen que ver con la fijación y el paso de algunas fronteras. Paso entre la *iden-tidad* y la *alter-idad*. Relación-irrelación.

Ya Aristóteles nos había hablado de la ambivalencia, de aquella posición ambigua y fronteriza en que se halla circunscrita la materia del nombre propio. Dos grandes grupos lingüísticos entran en cuestión: términos categoremáticos, palabras con significado como nombres comunes y verbos, y los sincategoremáticos, palabras sin significado como los mostrativos, cuantificadores o interrogativos. Propiamente el nombre propio no tiene su propio lugar en ninguno de ambos grupos. Es esta condición circunstancial que hace de primer argumento contra los criterios de diferenciación o clasificación en términos lingüísticos. Así la posibilidad de establecer con claridad la presencia o la ausencia de significación, y la presencia o la ausencia de referencia es muy improbable. Así, al nombre propio, en su funcionalidad, no le corresponde ser referencial o ser significacional. Ocupa una posición intermedia entre ambos (Campillo, 2001, Pág., 250).

“Esto se da en primer lugar porque designa en ausencia de su referencia y esta ausencia le es esencial; en segundo lugar porque su significado es indefinido, y esta definición le es esencial” (Ibídem). En resumen, el nombre propio otorga una referencia esencialmente ausente y describe un significado esencialmente limitado.

El nombre propio, entonces, hace de mediador entre el nombre común y el mostrativo. De la misma manera sucede con la unión entre el nombre común y el número, entre los descriptores y los cuantificadores. Así, el nombre propio es una conjunción singular entre el mostrativo, el nombre común y el número.

Con esto anterior es posible afirmar que, al usar un nombre propio, es decir, cuando lo citamos o lo repetimos, la dirección de la emisión es un acontecimiento del habla. He aquí la singularización del nombre propio. Los nombres no están anclados a un contexto determinado, no remite al mundo de los hechos reales, ni tampoco al mundo de las ideas mentales. Remite a un intersticio entre ambos 'espacios', el lugar donde acontece el habla y que sobreviene *lugar* justamente porque es el lugar del habla. Así todo nombre propio tiene *lugar* como 'yo', 'esto', 'aquí', 'ahora', es la nombrada conjunción recogida en un suceso del habla (Bennington, 1994, Págs., 123-124). Este continuo acontecer, acontecimiento del nombre, se podría decir que sucede ad-infinitum, en una constante repetición de conjunciones singulares. Con esto el nombre propio accede a que los sucesos de habla se remitan unos a otros, haciendo que el lenguaje se repita y se difiera en cada una de sus manifestaciones (Ibíd.). La pretensión de objetivación de la ciencia, desde esta perspectiva resulta muy improbable, así como la unidireccionalidad de cualquier discurso. Al hacer aparecer en el habla un nombre o un conjunto de nombres propios, la diferencia de lo in-nombrado, no-singularizable, la sin-razón del discurso, más que una distinción es una *difference*, un aplazamiento, mas no una objetivación, un espacio para un luego, para un por-venir: un aplazamiento, lo extendido de la razón y su diálogo con la sinrazón (Ibíd., Pág., 125).

La segregación discursiva y racional frente a su-otro, que pretende ser y dejar siendo siempre eso radicalmente otro, no se logra sino en la idealidad de un discurso, discurso institucional, que no revela su incesante diálogo con su otro. La denuncia de la razón aborda aquello que se distingue de ella sin que la constituya. Necesita que la

circunscriba, la sinrazón a la razón, para que sus límites externos se noten bien delimitados en su lógica. La sinrazón la dibuja, es su forma. Y allí en el límite, en el umbral es donde aparece la locura, y me permito afirmar, lugar también del *esquizo*⁴² y del místico⁴³.

En el poder del discurso, y con su *razón*, la institución opera con la distinción e identidad del nombre propio. Esta es la ley de todo discurso científico: el de su propia racionalidad, el de sus propias leyes. Una ley que se *instituye*, tanto en la lengua, como en el campo social. Es la dinámica de cada *institución*, como contemplamos en Foucault. Dicha ley, atraviesa del todo la ciencia moderna, y por supuesto, a la construcción moderna de sujeto. De la misma manera que es impensable el *acontecimiento*, la *escisión*, denunciada por el pensador de Poitiers, puesto que la pretensión de la racionalidad es la de operar como *totalidad omniabarcante*, es impensable concebir estos tres ámbitos de manera separada sin la racionalidad en que se encuentran la cual los conjunta. Este es el compromiso y la inscripción que adquiere el sujeto lingüístico moderno, sujeto de ciencia, de objetivación.

Desde esta perspectiva observamos que la institución es el nombre bajo el cual se corona un tipo de racionalidad. En el momento de referirnos tanto a la institución, como al nombre propio, una condición de 'término interminable' (Campillo, 2001,

⁴² El *esquizo* es el concepto desarrollado por Deleuze y Guattari en su texto *El Antiedipo, Capitalismo y Esquizofrenia*. Este personaje, aparece a lo largo del texto como aquel capaz de escapar a la atroz maquinaria productiva en que el capitalismo y otros tantos *cuerpos sin órganos* transformaron históricamente y a su acomodo todo lo que existe: "el deseo y lo social" (Deleuze y Guattari, 2009). Lo retomo en sentido de figura controversial que no se deja dominar por la objetividad productiva y discursiva, pues su ambigüedad se manifiesta en la sinrazón de su razonamiento.

⁴³ Me sirvo de la figura del místico apoyado por ejemplo en los místicos españoles como Teresa de Ávila y Juan de la Cruz. Ellos, como muchos otros, para dar a entender sus experiencias, escapan a la objetividad y a la lógica lingüística pues es manifiestamente limitado para sus intenciones. La perspectiva de la sinrazón que dialoga es plenamente identificable en estos personajes. Los místicos se basan en la antítesis propia del oxímoron para relatar sus manifestaciones. Encontramos en Juan de la Cruz "música callada, la soledad sonora"; "que tiernamente hieres", y en Terésa de Ávila "Muero porque no muero", "vida, no me seas molesta, mira que sólo me resta, para ganarte perderte" (Teresa de Jesús, 2006, Págs, 1356-1357)

Pág., 156), la *difference* que tiene todo nombre. Aquí se da la manifestación de la ausencia de identidad singular, esto se evidencia en la necesidad de que su nominación siempre tenga que ser renovada, aceptada, asentada, repetida y siempre insuficientemente definitoria: esta es la característica del discurso institucional.

No hay que ir muy lejos para descubrir el carácter político, es decir el compromiso de relación y responsabilidad que pesa al nombre propio como hecho empírico. De este reconocimiento empírico se evidencia la condición trascendental de toda relación política. La autonomía, la independencia y, por otro lado, el pacto, la deuda, la dependencia y la sujeción. Una relación de *alianza*, de dominio, de *amigos*, (JD, PA, 1994, Pág., 40) se muestran inscritas en dicha responsabilidad-deuda inscrita en el nombre propio. Responsabilidad que se convierte en el compromiso de lo racional. El compromiso de hacer opción siempre por el sentido, lo lógico, por el 'tener la razón' o el de 'dar razones'. Así, ser sujeto, no es más que ser sujeto-racional para la institución, para una fuerza mayor, para un poder mayor, para una verdad. Tener un nombre propio es compromiso para y por lo racional. Este es el compromiso de la necesidad racional de ser vistos, identificados, ser visibles, de contar como uno en la democracia:

No cabe democracia sin respeto a la singularidad o a la alteridad irreductible, pero no cabe democracia sin "comunidad de amigos", sin cálculo de las mayorías, sin sujetos identificables, estabilizables, representables e iguales entre ellos. Esas dos leyes son irreductibles la una a la otra. Trágicamente irreconciliables y para siempre ofensivas. La ofensa misma se abre con la necesidad de tener que contar uno a sus amigos, de contar a los otros, en la economía de los suyos, allí donde cualquier otro es completamente otro (JD, PA, 1994, Pág., 40).

Con todo esto evidenciamos que en la dinámica lógico-racional y de progreso ejercida netamente en Occidente, necesidad de nombrar, de objetivar, de resaltar, de linealizar, de 'conocer' en la dinámica sujeto-objeto, esto es saber qué es objeto y quién es sujeto de este objeto. En esta dinámica está la necesidad creada del nombre, la necesidad del sujeto como lo nombrado, lo iden-tificado y lo iden-tificable. No cabe una forma de

vida democrática que no le deba al nombre la posibilidad de su articulación. Y de igual manera no hay una operatividad del nombre, en el lenguaje, que no resulte en una forma de vida político-democrática, una especie de *deuda infinita*.

Sin embargo, aunque la evidencia del nombre se nos presenta como una necesidad, como hemos visto, esto no se puede llevar a cabo como un ejercicio completamente realizado. Siempre, lo que se pretende separar no resulta en más que un diferimiento, un aplazamiento, un por-venir de aquello que se pretende como lo otro del nombre, lo otro de la razón, lo otro del sujeto. El nombre propio llevará en sí mismo, siempre, como suyo, lo que difiere, lo que aplaza. Este lo constituye en su forma, moldea el pretendido límite.

Evidenciamos en el nombre propio la imposibilidad de la existencia de una singularidad que corresponda a cualquier nombre. Esto es el doble movimiento del nombre propio: por un lado es el dispositivo del cierre, de la identidad, de lo seguro, de lo mismo y por otro lado, es máquina de la diferencia, de lo impropio, del riesgo, de lo otro. El pensamiento, desde Aristóteles, nos enseña la búsqueda y la aferración a lo seguro, la *presencia* asegurada, completa, si es el caso eterna; Derrida nos ha enseñado, en su herencia de Nietzsche y Heidegger, la posibilidad del riesgo, la indeterminación, el azar, la aventura, la in-certeza, la contradicción como modos de reflexión y creación de pensamiento. “Estos filósofos de un tipo nuevo aceptarán la contradicción, la antítesis o la coexistencia de valores incompatibles. No pretenderán ni disimularla ni olvidarla ni superarla” (JD, PA, 1994, Pág., 58). Esta es la incesante y perpetua manifestación de la sinrazón que habla en la locura, que habla en la indeterminación a que la razón lo ha llevado, y en lo por-venir. “Este suspenso, la inminencia de una interrupción, se lo puede llamar lo otro, la revolución o el caos, el riesgo” (JD, PA, 1994, Pág., 47). Permanecer en la apertura a lo que vendrá, vivir en la anarquía de lo que no está completamente dicho, completamente cerrado, completamente delimitado, ni en todo sentido excluido, sin origen, polidireccionado,

sin telos el filósofo del quizá de Nietzsche, es el programa de la deconstrucción de la metafísica de occidente y la visión que nos dirige hacia una nueva universidad.

Quizá lo imposible es la única ocasión posible para alguna novedad, para alguna filosofía nueva de la novedad. Quizá, quizá en verdad el quizá sigue designando esa ocasión. Quizá la amistad, si es que la hay, debe dar legitimidad a lo que parece aquí imposible (Ibídem).

3.1 El nombre

Esta precursividad no se detiene en el signo pre-cursor. Implica ya una responsabilidad sin fondo una deuda (Schuldigkeit) cuya partición es lo bastante diferenciada como para merecer un análisis prudente. Nietzsche dice tan pronto “yo” tan pronto “nosotros”. El firmante del discurso precursor que se dirige a vosotros es tan pronto yo como nosotros, es decir, una comunidad de amigos solitarios, de amigos “celosos de la soledad”, de su propia y profunda soledad de medio día-media noche”, que apelan a otros amigos por venir (...) Pero la responsabilidad declarada, la Schuldigkeit así designada, es la mía, la del que dice yo. Ella dice, yo digo que debo responder a la vez ante los filósofos del porvenir por venir (ante ellos), ante el espectro de aquellos que no están todavía ahí y ante los filósofos del porvenir que somos nosotros (nosotros) ya, nosotros que somos ya capaces de pensar el porvenir o la venida de los filósofos del porvenir. Doble responsabilidad que se desdobra de nuevo sin fin: debo responder de mí o ante mí respondiendo de nosotros y ante nosotros, del nosotros presente para y ante el nosotros del porvenir (JD, PA, 1994, Págs., 55-57)

Si nos referimos en primera instancia a la deconstrucción de la identidad, piezas fundamentales son tomadas en consideración: conciencia, la intención, la presencia a sí, la autonomía, lo propio. Sabemos que la identidad está en constante tensión, en constante asedio por la diferencia. La propiedad está habitada, desde su constitución, por su irremediable impropiedad. Encontramos así que la presencia encuentra su origen en la ausencia, y el origen no resulta ser originario. En lo uno está lo otro, no en su afuera sino ‘en’, en sí mismo como quien o como lo que lo constituye. Como afirmar ‘no viene el mal de afuera’, ¿cuál afuera?, ¿cuál es este afuera?, ¿cuál es esta

demarcación? Fuera de *mí*, de *mi* grupo, de *mi* ciudad, de *mi* nación, de *mi* civilización, de *mi* identidad, es decir, de *mi* propiedad (Potel, 2007, Pág., 4)⁴⁴.

El nombre propio, clave del logocentrismo y de la racionalidad, no existe. “Lo que designamos con el nombre común genérico “nombre propio” tiene que funcionar también como un sistema de diferencias” (Bennington, 1994, Pág., 123). Cuando se designa a este o a aquel y no a otro, hay una marca de huella en aquello designado por parte de lo desmarcado (Ibíd., Pág., 124). Para que exista nombre propio sería necesario que no hubiera más que un solo nombre propio, “que no sería ni siquiera un nombre, sino la pura llamada al otro puro, el vocativo absoluto” (Ibídem). El nombre propio es siempre impropio. “El acto de nombrar violenta la presunta unidad que se supone que debe respetar, da existencia y la retira al mismo tiempo, el nombre propio borra el propio que anuncia (...) nombrar desnombra” (Ibídem).

Precisamente porque no hay nombre propio, no hay identidad. Antes bien hay algo así como una muerte de la identidad, por la diferencia. Así el nombre será un diferimiento, el *tornar* en un nuevo sentido. Un sentido que considere los cuerpos con una semejanza general y una sociedad planificada. La identidad iguala, masifica y ordena jerárquicamente. El Todo es único e idéntico a sí mismo. El nombre propio procura totalizar todos los momentos singulares que nos constituyen, busca lo constante del fluir en inconstante variable, busca lo permanente a pesar del cambio continuo, busca un único nombre y esta unidad, como toda totalidad, pretende cerrar el círculo, delimitar las fronteras, ordenar las jerarquías, olvidar las diferencias, anular las posibilidades, esta es la dinámica nombrar-desnombrar.

⁴⁴ Este es un cuestionamiento que se realiza el comentarista a propósito de la deconstrucción y la identidad en Derrida Cfr., Potel, Horacio. “No Habrá Nombre Único. Apuntes en torno a Jacques Derrida y la política del sentido.” Publicado en *Perspectivas Metodológicas*, Nº 7, Año 7, Noviembre de 2007. Universidad Nacional de Lanús. Url. https://www.academia.edu/1100900/No_Habr%C3%A1_Nombre_%C3%9Anico_Apuntes_en_torno_a_Jacques_Derrida_y_la_pol%C3%ADtica_del_sentido

¿Cómo se puede hablar entonces de sujeto? ¿Tanto de su nombre propio, como de la intención inscrita al designarlo en su nombre? ¿Cómo sujeto si no es en las fronteras de la apertura, no de lo que ya es, o se pretende que sea, sino de su apertura aún y constantemente abierta de lo que no es aún, de lo que no ha sido, aún y perpetuamente? El nombre del sujeto, el único nombre de ese, este o aquel, toda su posibilidad está en la apertura al no-nombre, al no-sujeto, al ciudadano y al sujeto, al filósofo del *quizá*. Sujeto de la pregunta, del no encerramiento:

(Dejemos en suspenso esta pregunta, y que respira el quizá; y el quizá que viene ha prevenido siempre la pregunta. La pregunta segunda es siempre tardía y secundaria. En el momento en que se forma, un quizá la ha abierto. Aquél le impedirá siempre cerrarse, quizá, allí mismo donde se forma. Ninguna respuesta, ninguna responsabilidad abolirá jamás el quizá. Que un quizá abra y preceda para siempre el preguntar que deje en suspenso, de antemano, no para neutralizarlos o inhibirlos, sino para hacerlos posibles, todos los órdenes determinados y determinantes que dependen del pre-guntar (la investigación, el saber, la ciencia y la filosofía, la lógica, el derecho, la política y la ética, el lenguaje mismo y en general) (JD, PA, 1994, Págs., 57-58)).

Este llamado a hacernos esta especie de justicia con el sujeto, esta petición que es una acción, acción ejecutada en y por la letra, se da de varias maneras: Recordando esa aquiescencia (Zusage) que resulta más originaria que la pregunta y que, absteniéndonos de decir *sí* a nada positivo, se afirma así la posibilidad del porvenir en una apertura a la indeterminabilidad. Con esto, se acoge, se abraza, lo que es y sigue siendo indeterminado e indeterminable (Ibídem). Así acontece un sujeto no acabado, no-nombrado, abierto y libre. Así y sólo así, el sujeto es libre del confinamiento del nombre propio, y del sujetamiento a la institución, al nombre propio de la institución, al destino del límite de su nombre propio.

Un quizá, realmente un quizá no puede ser determinado como dubitativo o escéptico, “el quizá de lo que queda por pensar por hacer, por vivir (hasta la muerte). Pero ese quizá no viene solamente “antes” de la pregunta (la encuesta, la investigación, el saber, la

teoría, la filosofía); vendría, para hacerla posible, “antes” de la aquiescencia originaria que involucra de antemano la pregunta que se hace al otro (Ibídem).”

Esta necesidad, también se realiza precisando la suspensión siempre de existencia allí donde, “entre un concepto y un acontecimiento, viene a interponerse, debe en verdad imponerse para resistir ahí, la ley de una aporía, de una indecidibilidad, de una doble obligación” (Ibíd., Pág., 58). Es el momento de rigor donde la disyunción conocer y pensar se realiza. En este justo momento no se puede pensar el sentido o el sinsentido, el direccionamiento, la intención (*quizás*), si no es dejando de tener la *certeza*, tan cartesiana como de que la cosa sobrevenga alguna vez o, ‘incluso si es que la hay’, “de manera que no sea nunca accesible a un saber teórico o a un juicio determinante, a alguna certeza del discurso y de la nominación en general (Ibídem)”. Así podemos decir: su/mi nombre, si es que lo hay; sujeto, si es que lo hay; presencia, si es que la hay. Esto no indica otorgar una dimensión hipotética o condicional: si, suponiendo que... sino marcar la *diferencia* entre un “hay” y “existe” o “es”, las palabras de la presencia. “Lo que *hay*, si es que lo hay, no es necesariamente. Eso quizá no existe ni se presenta jamás, y sin embargo lo hay, puede que haya (JD, PA, 1994, Pág., 58).”

Ser sujeto, sin serlo, entonces y por turno. Ser sujeto del porvenir del sujeto o antes bien de lo no-sujeto, que ya lo constituye, pero no en plenitud. Que lo hala y lo saca fuera de sí. De lo que torne ser sujeto y lo que devenga, no de atrás sino de lo otro del sujeto. Sujeto formado y figurado por lo no sujeto por lo porvenir que no ha devenido sujeto, pero que *quizá*, llegará a serlo, no como el que ya es, y está siendo, sino como el que aún no es.

Para Derrida, este *quizá*, que ha articulado en Nietzsche, es capaz incluso de inquietar la oposición misma (Fielbaum, 2011, Pág., 333). Este trae consigo la extrema alteridad, la posibilidad de este otro extremo, “de ese otro término que estructura sin embargo

la provocación antidemocrática, lo que hace que nunca sea bastante nuestro 'hablar' o nuestro 'callar'" (JD, PA, 1994, Pág., 60).

Con esta apreciación no es difícil ver la categoría a que es *lanzado* el discurso. Puesto que a cada instante, el discurso se encuentra con su límite o antes bien, el límite del no-discurso irrumpe con su silencio al momento en que el discurso ya no dice nada. No me refiero con esto solamente a lo performativo del discurso en sí, sino a las fibras discursivas que sostienen toda dinámica de poder institucional. El límite, el no-discurso, el silencio, el sinsentido del no-ordenamiento, es el movimiento, el traslado, la *différence*, más allá de él mismo y su auténtico lugar. El discurso lanzado, abierto y en diálogo suspendido, el *quizá* de sus alcances. El discurso arrastrado por la extrema oposición, en amenaza constante por su otro, la alteridad del discurso, la amenaza del no-sujeto. El discurso halado por la hipérbole que lo involucra en una sobrepuja infinita. "(más libre que la libertad del espíritu libre, mejor demócrata que la masa de los demócratas modernos, aristócrata entre los demócratas, más futuro y futurista que el moderno), arrastrado por el quizá que viene a indecidir el sentido en cada momento decisivo" (Ibídem).

Todo este exceso de libertad suplemento de la democracia y reafirmación del porvenir, no resulta muy propicio para la comunidad, a la comunicación de la comunidad, a las reglas y máximas de una acción comunicativa, al nombre propio, a la institución, al sujeto del *quizá* (Fielbaum, 2011, Pág., 333). De igual manera y a su vez que se da el espacio de lo no-sujeto, de aquello otro de la razón que da qué hablar a la locura, se da el espacio de aquello, otro de la institución: comunidad sin comunidad.

Comunidad de los que no tienen comunidad, comunidad ociosa, comunidad inconfesable, estos sintagmas y estos argumentos insostenibles,, ilegibles desde luego, y risibles incluso, estos conceptos inconcebibles expuestos a la burla de la buena conciencia filosófica, aquella que cree poder manetenerse a la sombra de las Luces. Allí donde la luz de las

Luces no ha sido pensada, allí donde una herencia ha sido abandonada. Para nosotros hay otras Luces diferentes de aquellas (JD, PA, 1994, Pág., 62).

En el riesgo del *quizá*, es decir, mediante la anticipación incalculable a este riesgo, de ese pensamiento del riesgo que caracterizará la filosofía nueva, se trama entre el día y la noche, entre el medio día y la media noche” (Ibídem). Se vivencia el *ya* del *quizá*: *ya* pero aún no. Como una esperanza mesiánica. Se vivencia en un salir de sí mismo como de sí mismo: una inmanencia que se trasciende. Un sujeto nunca sujetado. Más cercano incluso al *pro-jectum* heideggereano, pero con un tiempo que no lo condiciona, ni lo sujeta, ni lo direcciona adelante. El sujeto sólo puede concebirse en la alteridad del porvenir que no es él, que es su otro y que lo constituye jalonándolo a cada instante hacia eso que en ese instante ya dejó de ser. “Cosa que no es posible más que si el otro me precede y me previene: sólo posible si el otro es la condición de mi inmanencia” (Ibídem). Es la teleiopoiesis que se encuentra en la paradójica fuerza-debilidad del *quizá*. La teleiopoiesis deja venir, o mejor deja advenir a los que llegan retirándose, produce un acontecimiento y se hunde en la penumbra de lo que no es.

3.2 La educación por-venir: hacia una educación del *quizá*

No nos queda por decir, entonces, sino las implicaciones directas que estas conclusiones traen a al proyecto de la educación desde la perspectiva de la universidad. Digo proyecto en razón del lanzamiento que la universidad tendría en su construcción institucional, en su apertura e interdisciplinarietà. Lanzamiento y construcción en constante retorno; en la evaluación que debe tener de sus raíces históricas y sus presupuestos: deconstrucción constante. Educación emancipada de todo poder. Sin embargo, no es difícil observar el ensimismamiento, como institución y en sus facultades y en unidireccionarse en contra de su universalidad, es decir, en favor de una racionalidad que se rige por el poder discursivo-productivo.

3.2.1 Lo incondicional

En la intervención de Derrida o, en palabras más adecuadas a lo manifestado allí, en la defensa de éste filósofo a la universidad, tanto en su institución, como en su oficio, una sentencia circunscribe su postura, o su acto de fe, como él la llamó, y debería bastarnos esta sentencia para matizar no sólo nuestra mirada sobre la universidad, sino nuestra mirada respecto a las imposibles pretenciones a las que nos ha llevado, perpetuamente, los afanes de distinción de la razón, los afanes de objetivación en la ciencia y los excesos de poder político que permean todo el campo social institucional.

La razón, hija del cientificismo, sin decir con ello que Descartes así lo hubiese presupuestado, no tiene un lugar autónomo e independiente de reflexión, pues los sujetos son sujetos para producción, que resulta ser la teleología de la investigación universitaria. Para el profesor Guillermo Hoyos esto sería una pérdida de identidad de la universidad (Hoyos, 2009, Pág., 427). Para esta dinámica se ha visto edificada la universidad en el hoy, pues ella misma se rinde y a veces se vende (JD, USC, 1998, Pág., 49). Sin más rodeos Derrida hace dos *profesiones*: “la universidad moderna debería ser sin condición” (JD, USC, 1998, Pág., 45) y dicha universidad sin condición no existe, de hecho (JD, USC, 1998, Pág., 47).

La universidad reclama y en teoría debería garantizársele –además de la llamada libertad académica- una libertad incondicional para cuestionar y aseverar, o yendo aún más lejos, el derecho a decir públicamente todo aquello que sea exigido por la investigación, el conocimiento y el pensamiento concernientes a la verdad (JD, USC, 1998, Pág., 45)

Dicha incondicionalidad, al enfrentarse al espacio de lo público, apunta directamente al problema de la soberanía del Estado-nación. Para el profesor Hoyos la característica a la que se ve sometida la universidad hoy es que se mide su funcionalidad en

términos de pertinencia (Hoyos, 2009, Pág., 427). Afirma Derrida que soberanía, en su concepto y en su historia, debe ser deconstruido (Ferrero, 2002, Pág., 109). El problema con el que se enfrentan las humanidades, las cuales se encuentran en tensión con el problema de la mundialización, al tener que debatir y cuestionar el concepto de hombre, tema central de dicha mundialización, es que dicha crítica deberá ser deconstructiva y su espacio legítimo de realización será en una universidad sin condición:

Pero si estas discusiones son críticas o deconstructivas, todo lo relativo a la cuestión y a la historia de la verdad en su relación con la cuestión del hombre, de lo que es propio del hombre, de los derechos humanos, de los crímenes contra la humanidad, etcétera, todo esto debe en principio, encontrar su espacio de discusión sin ninguna condición ni presuposición su legítimo espacio de investigación y reelaboración en la universidad (JD, USC, 1998, Pág., 46).

No es difícil observar aquí que la cuestión del hombre, supera en magnitud a la conceptualización sujeto, investigación que valdría la pena llevar a cabo en otro momento. Con esta alternativa del hombre, que deconstruye su acontecer y siempre sus principios, le permitiría hablar sin condición de y por la sinrazón que lo posee. La universidad debería ser el espacio para una auténtica antropología de desarrollo y potencialización de todo aquello concerniente al hombre, no sólo atender a las conclusiones entendidas en los límites de una razón sujeta a mecanismos de poder de producción y progreso⁴⁵. Y es precisamente en las humanidades donde hay un lugar originario y de presentación, de manifestación de salvaguarda de la incondicionalidad sugerida (JD, USC, 1998, Pág., 51). “Todo esto pasa tanto por la literatura y los idiomas (es decir, las llamadas ciencias del hombre y la cultura) como por las artes no discursivas, por el derecho y la filosofía, por la crítica y el cuestionamiento, por la

⁴⁵ Para demostrar aquí la cercanía de las dos miradas, a pesar de las distancias temporales y conceptuales, notamos que Foucault en sus clases en el Colegio de Francia, sostiene que a partir del momento en que en la edad moderna asume al conocimiento como el acceso único a la verdad, el conocimiento, se distinguirá, a partir de allí en adelante, por la simple apertura a la dimensión indefinida de un progreso (Foucault, 1982, Pág., 37)

deconstrucción, allí donde se trata de pensar el concepto de hombre” (Ibídem). Desde esta perspectiva la deconstrucción tiene su lugar de privilegio en la universidad, lugar de la irredenta resistencia (Terdiman, 2007, Pág., 428) o aún más, “analógicamente, como un principio de desobediencia civil, incluso de disidencia en nombre de una ley superior y de una justicia de pensamiento” (JD, USC, 1998, Pág., 51). “No sólo la filosofía, la educación en general y la universidad especialmente deben ser impertinentes y cuanto más impertinentes tanto más críticas y tanto más abiertas a la utopía” (Hoyos, 2009, Pág., 427). En esta impertinencia se basa la responsabilidad de la educación con la sociedad, sostiene Hoyos.

Este derecho no debe tener límite alguno para autorizar la deconstrucción de todas las figuras determinadas que esta soberana incondicionalidad pudiera haber asumido a lo largo de la historia. El espacio de las humanidades, entonces, debe unirse a las prácticas deconstructivas (Ibídem). Estas deberán conocer y pensar su propia historia en un ejercicio deconstructivo ((JD, USC, 1998, Pág., 75).

Dicha investigación, así como toda investigación universitaria, no se da para que se encierre allí, *en* la universidad, sino por el contrario “para encontrar el mejor acceso a un nuevo espacio público transformado por las nuevas técnicas de comunicación, información, archivamiento y producción de conocimiento” ((JD, USC, 1998, Pág., 46)”, esto sería un compromiso de identidad de la universidad en pro de un nuevo *humanismo* (Hoyos, 2009, Pág., 429), el humanismo de la universidad sin condicionamientos, donde se opera el libre ejercicio filosófico. “Una universidad libre es también una universidad sin poder; la universidad se comporta frente al poder como un extraño (Hoyos, 2009, Pág., 430).”

La universidad debería regirse bajo un principio de derecho incondicionado de resistencia crítica, este es el auténtico y libre derecho a la deconstrucción, que es más

que una crítica: “A formular preguntas críticas no sólo a la historia del concepto de hombre, sino a la historia de la noción de crítica misma, a la forma y autoridad de la pregunta, a la matriz interrogativa del pensamiento (JD, USC, 1998, Pág., 47)”. Esto anterior implica el derecho a hacerlo performativamente, es decir, produciendo acontecimientos.

Este principio de resistencia incondicional es un derecho que la universidad por sí misma debería reflejar, inventar y plantear, ya sea que lo haga a través de sus facultades de leyes o en las nuevas humanidades aptas para trabajar sobre estos temas de derecho y de ley; en otras palabras, y una vez más por qué no decirlo sin rodeos, las humanidades capaces de asumir las tareas de deconstrucción, comenzando por la deconstrucción de su propia historia y sus propios axiomas (Ibídem).

Esta resistencia incondicional pone a la universidad en tensión y en enfrentamiento con un gran número de poderes: con los poderes de Estado “(y por ende con el poder del Estado-nación y su fantasma de soberanía indivisible, lo que indica de antemano cómo podría ser la universidad, no sólo cosmopolita sino también universal, extendiéndose más allá de la ciudadanía mundial y del Estado-nación en general ((JD, USC, 1998, Págs., 47-48), con los poderes económicos, (con las corporaciones y con el capital nacional e internacional), con los poderes de los medios, poderes ideológicos, poderes religiosos: esto es con todo el entramaje de poder institucional. Poderes que limitan una democracia porvenir (Ibídem).

El derecho de la universidad sin condición es el derecho principal de decir todo, aún bajo el título de ficción, en la literatura por ejemplo, y de la experimentación del conocimiento, y el derecho a decirlo públicamente, a publicarlo (Ibídem). Sin embargo, la evidente incondicionalidad pone al descubierto la debilidad o vulnerabilidad de la universidad. “Exhibe su impotencia, la fragilidad de sus defensas frente a todos los poderes que la rigen, la asedian e intentan apropiarse de ella.

Porque es extraña al poder (o así debería serlo)⁴⁶, porque es heterogénea al principio de poder” (Derrida, 1998, Pág., 49). Aún con esto, con la independencia que en principio debiese tener la universidad, para que sea sin condición y emancipada, ella es directa o indirectamente controlada por intereses comerciales e industriales, como sucede en Estados Unidos.⁴⁷

Este problema que muestra la tensión presente en la soberanía es mostrado por el comentarista Manuel Vázquez a propósito del texto de Derrida, en la dinámica del adentro-afuera:

La soberanía articula la cuestión de la condición y la incondicionalidad sobre la oposición entre lo interior y lo exterior: el interior de la soberanía constituyente del corpus soberano e incondicionado; el exterior neutralizado, sin efectos y nunca condicionante del interior soberano. La soberanía remite al espacio político dotado de poder y capacidad de decisión ajena a toda suerte de injerencia o condición externa. De manera mas precisa, constituye una herencia, pero también un lastre: desbordada por los acontecimientos, invita a acelerar su demolición y apunta a “un principio de resistencia”, “una fuerza de resistencia” (p. 20) que impida su continuidad. Por ello se trata de reconocer a un tiempo que “el valor de soberanía está actualmente en plena descomposición”(p. 20) y que “la deconstrucción del concepto de soberanía incondicional es sin duda necesaria y en curso, pues es la herencia de una teología apenas secularizada”. Todo pasa por intensificar la deconstrucción en curso, pero sin perder de vista la posibilidad emergente que desde ahí se vislumbra: “una cierta incondicionalidad en general, una incondicionalidad sin poder” (Vázquez, 2002, Pág., 110).

Ahora bien, esta perspectiva que pretende realzar la mirada deconstructiva por encima de tantos poderes que ejercen su fuerza en nombre de la soberanía, es decir en

⁴⁶ El paréntesis es mío.

⁴⁷ Aunque Derrida pretende salvar la condición independiente de la universidad, ella sin remedio está *sujeta* a las mismas pretensiones de cualquier institución al servicio de metas económicas: “Por eso es que hablo de la universidad sin condición. Digo “la universidad” porque aquí distingo, *stricto sensu*, la universidad de todas aquellas instituciones de investigación que están al servicio de metas económicas e intereses de toda índole, sin que garantice en principio la independencia de la universidad; digo además “sin condición” para que uno pueda oír la connotación de “sin poder” y “sin defensa” (JD, USC, 1998, Pág., 49)”.

nombre de esta verdad del ahora, esta perspectiva deconstructivista opera, en su producción de acontecimientos como un 'como sí', como una continua e incesante apertura, y de nuevo, a la eterna posibilidad del *quizá*.

3.2.2 La fuerza del acontecimiento, la fuerza del *quizá*

Este *quizá* y el porvenir que traen consigo, es la posibilidad del acontecimiento producido por y en la universidad incondicionada. En la soberanía de la universidad, del adentro de la universidad (JD, USC, 1998, Pág., 58). "Universidad soberanamente autónoma, incondicionalmente libre en su institución, soberana en su habla, en su escritura, en su pensamiento" (JD, USC, 1998, *Ibíd.*).

Esta constante posibilidad del quizás hace su entrada en el debate universitario con la expresión de Derrida "no saben lo que les espera". A ciencia cierta nunca lo sabremos sostendrá Cristina Perreti a propósito del texto citado (Perreti, 2011, Pág., 106). Esta mención de Derrida, sostiene la comentarista, hace referencia en primer lugar a la monstruosidad que representa el porvenir frente a la enseñanza como a la investigación. Esta es una denuncia de Derrida ante a todo lo concerniente al pensamiento, a la investigación, al saber: "la finalidad con vistas a la productividad, a unos resultados en los que priman ante todo los intereses competitivos y los máximos rendimientos económicos, contables, rentables, retributivos (*Ibíd.*)."

Contrario a esta palpable manifestación, sostiene Derrida, las nuevas humanidades, las humanidades del mañana, tendrán que estudiar su historia, la historia de los conceptos que, al construirlas, instituyeron las disciplinas y se hicieron coextensivas con ellas. Hay muchos signos de que este trabajo ya ha comenzado, por supuesto. "Como todos los actos de institución, aquellos que debemos analizar habrán tenido

una fuerza performativa y habrán puesto en funcionamiento un cierto 'como si' ((JD, USC, 1998, Pág., 76)". Este *como si*, que parte del ejercicio libre de deconstrucción, propio de las humanidades "tratarían, en el mismo estilo, la historia de la democracia y la idea de soberanía" (Ibíd., Pág., 77). Es decir, la incondicionalidad que debe vivenciar la universidad.

La deconstrucción de este concepto de soberanía tocaría no solo a la legislación internacional, los límites de la nación-Estado y de su supuesta soberanía, sino también al uso que se hace de ellos en los discursos jurídico-políticos con respecto a las relaciones entre lo que llamamos hombre y mujer (Ibíd., Pág., 78).

Estas nuevas humanidades tratarían "en el transcurso de una formidable reversión reflexiva, al mismo tiempo crítica y deconstructiva, la historia del *como si*" (Ibíd., Pág., 79) haciendo pleno énfasis en la historia de la preciada distinción entre actos performativos y actos constatativos. "Este trabajo deconstructivo se involucrará no sólo con la original y brillante obra de Austin (Ibídem)". Este *como sí* es *dar lugar* precisamente al *acontecimiento*⁴⁸. Dejar lugar, esto es, abrir dicho espacio para que se dé y se manifieste esto ajeno, esto porvenir auténtico. "Finalmente, la verdadera universidad debería ser un lugar donde lo impredecible pudiera volverse acontecimiento" (Hoyos, 2009, Pág., 430). En definitiva es el espacio propicio para que esto otro de la razón comience a manifestarse en su auténtica libertad, en su no condicionalidad, en su eterna posibilidad al acontecimiento que el *quizá* deja abierto y de lugar a la deconstrucción como una educación⁴⁹.

⁴⁸ Tendría una gran apreciación realizar en un trabajo posterior un análisis en torno al concepto de *acontecimiento*. Concepto palpable en la filosofía temprana de Foucault y en el pensamiento tardío de Jacques Derrida. Cabría una rigurosa investigación sobre el terreno en el que ambos pensadores retoman este concepto y los diferentes enfoques que le dan en torno al discurso (Foucault) y en cuanto a un modo educativo (Derrida).

⁴⁹ Este es el título introductorio de Stronach, Ian y Hustler, Dave "Deconstruction is an education" ("Deconstrucción es una educación) traducción personal., sobre su artículo a propósito de la educación. Editorial en *British Educational Research Journal*, Vol. 27, No. 3 (Jun., 2001), pp. 243-244 Publicado por: Wiley BERAS URL: <http://www.jstor.org/stable/1501894>.

Eso que sucede, que tiene lugar, que sobreviene en general, eso que se llama acontecimiento, ¿qué es? ¿Puede uno preguntar, refiriéndose a ello: “qué es? No sólo debe sorprender el modo constativo y proposicional del lenguaje del conocimiento (S es P), sino además no seguir dejándose dominar por el acto de habla performativo de un sujeto. En la medida en que puedo producir y determinar un acontecimiento por medio de un acto performativo garantizado, como toda performativa, por convenciones, ficciones legítimas y cierto “como sí”, entonces para estar seguro no diré que nada sucede o sobreviene, sino que tiene lugar, arriba, sucede o me sucede sigue siendo controlable y programable dentro de un horizonte de anticipación o precomprensión, dentro de un periodo de horizonte (JD, USC, 1998, Pág., 80).

Así visto este acontecer es del orden de lo manejable posible, no es el despliegue de lo que ya es posible. No “es del orden del poder, del “yo puedo” o “yo podría”. La sorpresa se necesita como elemento fundamental para que haya un acontecimiento en sentido estricto de la palabra” (Ibídem). El como-sí, entonces, será acontecimiento en la medida en que no se deje domesticar, es decir, cuando pierda su calidad sorpresiva y pueda ser leído, o decodificado como tal.

Así y sólo así habría un arribar de eso, de ese algo capaz de una irrupción que perforara el horizonte, “irrumpiendo cualquier organización performativa, cualquier convención, o cualquier contexto que pudiera ser dominado por un convencionalismo” (Ibídem) o por cualquier dominación discursiva. “Sólo lo imposible puede arribar” afirma Derrida. La deconstrucción así vista es sobre lo imposible-posible, de lo que arriba, de lo que sobreviene, no una doctrina ni un método (Ibídem). Eso otro aquello que ya no puede ser determinado por la interpretación metafísica de la posibilidad o la virtualidad.

Este pensamiento, de lo imposible, como posible es un pensamiento no de necesidad, sino del *quizá*, “de esa peligrosa modalidad del “quizá” de la que habla Nietzsche y que la filosofía trató siempre de subyugar. No hay ningún futuro ni relación con la llegada del acontecimiento sin la experiencia del “quizá”” ((JD, USC, 1998, Pág., 81). Si esto que tiene lugar como posible o necesario, su irrupción como acontecimiento estaría neutralizado de antemano. “El acontecimiento pertenece a un “quizás” que está en concordancia no con lo posible sino con lo imposible” (Ibídem). El quizá tiene complicidad con el como sí. Pensar quizá es pensar ¿qué tal sí? No reducible a algún otro como sí posible.

Este límite de lo imposible, el “quizá” y el “si”, éste es el lugar donde la universidad está expuesta a la realidad, a las fuerzas de afuera (sean éstas culturales, ideológicas, políticas, económicas u otras). Es allí donde la universidad está en el mundo al cual está intentando pensar. En esta frontera debe por lo tanto negociar y organizar su resistencia. Y tomar sus responsabilidades ((JD, USC, 1998, Pág., 82).

La finalidad, entonces, de la universidad no es encerrarse en sí misma y reconstruir así el “fantasma abstracto de la soberanía cuyo legado humanista o teológico ella habrá quizá comenzado a deconstruir (Ibídem)”, sino con el fin de “resistir efectivamente”, aliándose con fuerzas “extraacadémicas” y así ser capaz consecuentemente de organizar una resistencia creativa, una continua propuesta creativa, y emancipatoria de toda figura de soberanía. Permear así la libertad de conocimiento en todo el campo social y desligarlo definitivamente a un pragmatismo productivo-racional y científico-positivista.

En consonancia con el profesor Hoyos, quien siguiendo las consideraciones hechas por Martha Nussbaum, en razón del estudio que ella llevó sobre la situación actual de las universidades en Norteamérica, nos menciona en su artículo que estamos siguiendo, las cuatro propuestas de Nussbaum para *El Cultivo de la Humanidad* (Hoyos, 2009, Pág., 431). A nuestro interés, la tercera característica es motivada por la

limitación del conocimiento que se basa sólo en la razón, en la reflexión sobre lo factual. Esto debe ser puesto en cuestionamiento y abrir la posibilidad del desarrollo de la destreza narrativa en el ciudadano. Esto se traduce en la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona comprendiendo en ella sus deseos, sus emociones, sus anhelos. Se trata pues de reconocer el valor fundamental de la dimensión estética en la formación (Ibídem), la importancia de la literatura en la sensibilidad moral.

Bibliografía principal

Derrida, Jacques. (1989). "Cogito e historia de la locura" en *La escritura y la diferencia*. Ed., Anthropos. Barcelona. (JD, CH, 1963)

Derrida, Jacques. (2005). "El futuro de la profesión o la universidad sin condición gracias a las humanidades aquello que podría tener lugar mañana", en Cohen, Tom. *Jacques Derrida y las Humanidades*. Ed., Siglo XXI. México., D. F. (JD, USC, 1998)

Derrida, Jacques. (1999). *Las Muertes de Roland Barthes*. México, Taurus.

Derrida, Jacques. (1998). *Políticas de la Amistad*. Ed., Trotta. Madrid. (JD, PA, 1994)

Derrida, Jacques. (2004). "Ser justo con Freud: la historia de la locura en la edad del psicoanálisis". Roudinesco Elizabeth, Editora. *Pensar la Locura, Ensayos sobre Michel Foucault*. Jacques Derrida título original: "*Penser la Folie*". *Essais sur Michel Foucault*. Ed., galilée, París, 1992. Traducción: ps. Karin cruz. 2004. (JD, SJ, 1991)

Foucault, Michel. (1999). *El Orden del Discurso*. Tusquets, Barcelona. (MF, OD, 1970)

Foucault, Michel. (1991). *El Sujeto y el Poder*. Ed., Carpe Diem, Bogotá. Traducción de María Cecilia Gómez y Juan Camilo Ochoa. (MF, SP, 1982)

Foucault, Michel. (1978). *Entrevista con Michel Foucault*. Trombadori, París.

Foucault, Michel. (2002). *Hermenéutica del Sujeto*. Fondo de Cultura Económico. México., D.F. (MF, HS, 1982)

Foucault, Michel. (1993). *Historia de la Locura en la Época Clásica*. Traducción al español de Juan José Utrilla Fondo de cultura económica, Bogotá. Título original: *Folie et Déraison: Histoire de la Folie a l'âge Classique*, Plon, París, 1961. (2a ed., París, Gallimard, 1972). (MF, HL, 1961)

Foucault, Michel. (1969). *La Arqueología del Saber*. Ed., Siglo XXI. Título original: *L'archéologie du savoir*. Gallimard, París. (MF, AS, 1969)

Foucault, Michel. (2007). *Las Palabras y las Cosas. Una Arqueología de las Ciencias Humanas*. Ed., Siglo XXI. Buenos Aires.

Foucault, Michel. (1994). "Verdad y poder" entrevista por M. Fontana en *Un Diálogo sobre el Poder*. Reedición, Altaya, Barcelona. Edición en español de Alianza EDITORIAL, Madrid.

Foucault, Michel. (2008). *Vigilar y Castigar*. Siglo XXI editores. Madrid. (MF, VC, 1975)

Bibliografía secundaria

(1990) Ewald Francois en Deleuze, G., Balbier., Dreyfus H., Frank, M., Morey, M. Rorty, R. y otros. "Un poder sin un afuera" en *Michel Foucault, Filósofo*. Ed., Gedisa. Barcelona.

(2002) MCHoul, Alec y Grace, Wendy. *A Foucault Primer. Discourse, Power and the Subject*. Routledge, Melbourne.

(2007) Tina A.C. Besley y Michael A. Peters. *Subjetividad y Verdad. Foucault, Educación, y la Cultura del Ser*. Peter Lang Publishing. Nueva York. (Edición en inglés, traducción personal del título).

- (2001) Quevedo, Amalia. *De Foucault a Derrida, Pasando Fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*. Ed., Universidad de Navarra, S.A. Pamplona.
- (2013) Benoit, peeters. *Derrida*. Ed., Fondo de Cultura Económico, Buenos Aires.
- (2011) Rocha, Delmiro. *Dinastías en Deconstrucción. Leer a Derrida al Hilo de la Soberanía*. Ed., Dykinson, S.L. Madrid.
- (2009) Caputo, John, *La Deconstrucción en una Cáscara de Nuez*. Ed., Prometeo, Buenos Aires.
- (2006) Jesús de, Teresa. *Obras Completas*. Ed., Monte Carmelo, Burgos.
- (1993) Gutting, Gary. Editor. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge University Press, Nueva York.
- (1992) Howells, Christina. Editora. *The Cambridge Companion to Sartre*. Universidad de Cambridge Press.
- (1992) Busch, Thomas y Gallagher, Shaun. Editores. *Merleau Ponty. Hermeutics and Postmodernism*. Traducción personal. Estado Universidad de Nueva York, Nueva York.
- (2009) Deleuze Gilles y Guattari Félix. *El Anti Edipo Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona, España; Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- (2005) Nussbaum, Martha. *EL Cultivo de la Humanidad. Una defensa clásica de la reforma en le educación liberal*. Paidos, Barcelona.
- (2004) Jacques Derrida, “Ser justo con Freud, la historia de la locura en la época clásica” Roudinesco, Edlizabeth. en *Ensayos Sobre Michel Foucault*, Editions Galilée, París 1992. Traducción: Ps. Karin Cruz.
- (1986) Deleuze. *Foucault*. Ed., Paidós. Barcelona.
- (1998) Popkewitz, Thomas S. *Foucault's Challenge : Discourse, Knowledge, and Power in Education*. Teachers College Press. Nueva York.

- (2013) Muriel Restrepo, Numar Alberto. *Freud y la Filosofía en el Debate Foucault-Derrida*. Pontificia Universidad Javeriana.
- (1994) Bennington, Geoffrey. *Jacques Derrida*. Ed., Cátedra. Madrid.
- (2008) Powell, Jason. *Jacques Derrida*. Universidad de Valencia.
- (2005) Cohen, Tom. *Jacques Derrida y las Humanidades*. Ed., Siglo XXI. México., D. F.
- (2013) Vargas, Gualbert. *Juegos de Verdad en la Educación Social*. Ed., UOC. Barcelona.
- (2009) Caputo, John. *La Deconstrucción en una Cáscara de Nuéz*. Ed., Prometeo, Buenos Aires.
- (1995) Díaz, Esther. *La Filosofía de Michel Foucault*. Ed., Biblos. Buenos Aires.
- (2001) Campillo Mesguer, Antonio. *La Invención del Sujeto*. Ed., Biblioteca Nueva, Madrid. Pág., 150.
- (2002) Ferrero Carracedo, Luís. *Mesa Redonda Sobre La Universidad sin Condición de J. Derrida*. Paris, Galilee, 2001. Traducción castellana de C. de Peretti y P. Vidarte. Madrid, Trotta.
- (2011) Taylor, Dianna. *Michel Foucault. Key Concepts*. Ed., Matter and selection. Durham.
- (2000) Heidegger, Martin. *Nietzsche II*, Barcelona, Destino.
- (2008) Cragolini, Mónica. *Por Amor a Derrida*. Ed., La Cebra. Buenos Aires.
- (2012) Chávez, Héctor. *Un Acercamiento al Concepto de Sujeto en Michel Foucault*. Ed., Universidad del Valle. Bogotá.

Artículos

(1979) López, Ernesto. "El poder disciplinario en Foucault". *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 41. No. 4 (Octubre-diciembre) Universidad Nacional Autónoma de México. Págs., 1421-1432.

(2007) Terdiman, Richard. "Determining the Undetermined: Derrida's University without Condition" en *American Society for Eighteenth-Century Studies: Derrida's Eighteenth Century*, Vol. 40, No. 3, (primavera, 2007), pp. 425-441 Publicado por: The Johns Hopkins University Press. URL: <http://www.jstor.org/stable/30053515>.

(2011) Fielbaum, A., "Del venir y lo común. Alteridad y comunidad en Jacques Derrida", *Cuaderno de Materiales. Filosofía y Ciencias Humanas*, Madrid. Disponible en http://www.filosofia.net/materiales/articulos/a_33.html.

(2001) Stronach, Ian y Hustler, Dave "Deconstruction is an education" traducción personal., sobre su artículo a propósito de la educación. Editorial en *British Educational Research Journal*, Vol. 27, No. 3 (Jun., 2001), pp. 243-244 Publicado por: Wiley BERAS URL: <http://www.jstor.org/stable/1501894>.

(2012) Díaz, Mauricio Amar. "Cogito y locura. En torno al debate Foucault-Derrida" en *Fragmentos De Filosofía*, nº 10, pp. 33-52. ISSN 1132-3329. Universidad de Chile, Santiago.

(2001) Escobar Galo, Juan Pablo. "Cuerpo poder y disciplina, una lectura desde Michel Foucault", en *Revista Cultura de Guatemala*, Universidad Rafael Landívar.

(2009) Hoyos Velasquez. "Educación para un nuevo humanismo" en *Magis, Revista Internacinal de Investigación en la Educación*. No 2, Vol 1.. Págs., 425-433.

(2003) Iñiguez Rueda, Lupicinio. "El lenguaje en las ciencias sociales: fundamentos, conceptos y modelos" en *Análisis del Discurso, Manual Para las Ciencias Sociales*. Ed., UOC. Barcelona.

(1995) Campillo Mesguer, Antonio. "Historia de un debate sobre la historia", en *Daimón, Revista de Filosofía*. No. 11. Pág., 59-82. Murcia.

(2003) Britos, María del Pilar. "Michel Foucault, del orden del discurso a una pragmática de lo múltiple", *Tópicos* No 11., Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe. Santa fe, Argentina.

(2007) Potel, Horacio. "No habrá nombre único. Apuntes en torno a Jacques Derrida y la política del sentido." Publicado en *Perspectivas Metodológicas*, N° 7, Año 7, Noviembre de 2007. Universidad Nacional de Lanús.

(1981) "Discipline and Punish: The Birth of the Prison by Michel Foucault"; Alan Sheridan Revisado por: James Farganis *Theory and Society* (Teoria y Sociedad) Traducción personal, Vol. 10, No. 5 (Sep., 1981), pp. 741-745 Publicado por Springer URL: <http://www.jstor.org/stable/657134>.

(2007) Bennington, Geoffrey "Derrida's eighteenth century", en *American Society for Eighteenth-Century Studies*, Vol. 40, No. 3, (primavera de 2007), pp. 381-393. Publicado por La Universidad John Hopkinns. URL: <http://www.jstor.org/stable/30053512>.

(1983) Stevenson, Leslie "Sartre on Bad Faith" en *Philosophy*, Vol. 58, No. 224 (Abril, 1983), pp. 253-258 Publicado por: Cambridge University Press. Instituto Real de Filosofía URL: <http://www.jstor.org/stable/3750658>

