

La paz de un guerrero del pensamiento*

Por *Jorge Dávila***

Resumen

El artículo se propone responder la pregunta ¿puede rastrearse en el pensamiento de Michel Foucault algún cuestionar sobre la paz? Para ello se parte de la definición tradicional de la paz como ausencia de guerra, siendo el asunto de fondo el poder. Se señala, entonces, que el problema de la paz es un problema del poder, pudiendo ser rastreada la cuestión en la obra de Foucault, especialmente la desarrollada durante la década de los setenta. El discurso de la paz, en tanto que ausencia de guerra, remite a su vez a un biopoder, a un disponer de la vida por parte del poder. Así, el artículo trabaja con las tesis foucaultianas sobre el discurso, la verdad, el poder, la disciplina, la tecnología del poder, el contrapoder y otras propias del autor francés.

Palabras clave: Foucault, paz, poder, verdad, discurso.

* Ponencia presentada en el II Encuentro *Ciudadanía democrática, educación filosófica y cultura de la paz en América Latina y en el Caribe*, organizada por la División de Filosofía de la Unesco, IDEA, Caracas, Marzo de 1999.

** Investigador del Centro de Investigaciones de Sistemología Interpretativa de la Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela.

The peace of a warrior of thought

By Jorge Dávila

Abstract

The purpose of this paper is to answer the following question: Can the question about peace be found in the thought of Michel Foucault? To answer this, the paper's starting point is the traditional definition of peace as the absence of war, the central problem being that of power. It is then shown that the problem concerning peace is a problem concerning power, making it possible to trace the initial question in Foucault's work, specially his work done during the seventies. The issue of peace, taken as absence of war, creates the problem of a "bio-power". The paper works on the foucaultian thesis of discourse, truth, power, discipline, technology of power, counter-power and others.

Key words: Foucault, peace, power, truth, discourse.

Me propongo ensayar responder esta pregunta: ¿puede rastrearse en el pensamiento de Michel Foucault algún cuestionar sobre la paz? Todo mediano conocedor del pensamiento de Foucault aceptará que la pregunta no es inútil, aunque seguramente dudará sobre si no sería mejor colocar, en la mirada del ejercicio que se exige responder esa pregunta, a la guerra en lugar de la paz.

Paul Veyne, conocedor en *philia* profunda del apasionado trabajo intelectual de su colega, en su texto homenaje a Michel Foucault después de la muerte de éste, lo describe como un guerrero. Dice Veyne, un guerrero es un hombre que puede abstenerse de la verdad, que sólo conoce posiciones asumidas, la suya y la del adversario, y que tiene suficiente energía para combatir sin tener que buscar razones para reafirmarse.¹ A primera vista, esta descripción sería suficiente para suponer que poco nos iluminará el pensamiento de un guerrero sobre la paz; porque ¿qué puede esperarse de esa reincidencia en negar la verdad?, con reincidencia quiero decir que si por principio tiene abstención de la verdad, además agrega la descalificación de esta última para el combate. Pero, ¿será ciertamente así? Esta primera apreciación puede quedar totalmente invertida si la iluminación no la pedimos al pensamiento de un guerrero sino al pensamiento del guerrero del pensamiento.

Apenas así planteado el asunto, ya comienza a ponerse escabroso. Pues resulta que todo mediano conocedor del pensamiento del guerrero anticipará que lo que ese pensamiento espera y permite, no es cuestión de solicitar iluminación; al menos si por iluminación entendemos la lección que da el sabio, la ley universal descubierta en una ontología que hasta incluso puede ser histórica. Y ciertamente, se sabe en cuánto el pensamiento del guerrero, de un extremo a otro, en su permanente combate político y filosófico hecho unidad, desde su análisis del saber hasta el reencuentro profundo con la ética, se sabe en cuánto ese pensamiento seguía la suerte máxima que reza: os considero libres de hacer, de lo que digo, lo que quieran, o también no me considero poseedor del derecho de dictar la ley a otros.

Y sin embargo, hay modos de iluminación. Tal vez no sea difícil reconocer que hacer de la historia, como lo hizo Foucault, la escritura de ficciones signifique, en fin de cuentas, colocar un poco de luces en el camino de la actualidad, de lo que nos pasa, de lo que

¹ VEYNE, P.: *Le dernier Foucault et sa morale*, Critique, N° 471-472, p. 934.

es *in actus*. De manera que si es posible esperar iluminación del camino del pensamiento desde el pensamiento del guerrero del pensamiento. Es posible esperar la iluminación de ese camino cuando en él nos preguntamos por la paz; pero, ¿cómo ha de ser eso posible desde el pensamiento de quien, en cuanto a guerrero recusa, y doblemente, a la verdad?, ¿acaso nosotros no asociamos estrechamente a la pregunta por la paz la esperanza de la verdad de la paz? No hay escapatoria: tenemos que entender qué quiere decir la recusación a la verdad desde el pensamiento del guerrero.

Se entiende en una sola frase. Es la frase que quedó grabada en la memoria de P. Veyne; según testimonio, Foucault le habría asegurado (comparando su cuestionar propio con el de Heidegger y con el de Wittgenstein) lo siguiente: mi pregunta es: ¿de dónde proviene que la verdad sea tan poco verdadera?²

De modo que la recusación a la verdad es por la verdad misma; si por ello se entiende la verdad en su historia, o mejor, la verdad desplegada en la historia de los sistemas de pensamiento. De manera que pudiéramos afirmar nosotros que la pregunta por la paz no sería, en el pensamiento del guerrero, la pregunta por la verdad de la paz; sería, en todo caso, la pregunta por cuáles verdades, tan poco verdaderas, se han afirmado sobre la paz. Tal vez no sea un abuso transformar su propia pregunta para decir la nuestra así, "¿de dónde proviene que la paz sea (haya sido, esté siendo) tan poco pacífica?" Y esta última pregunta sería la que anima toda la arqueología de la paz, toda la genealogía de la paz, toda la comprensión de la subjetivación de la paz (o de la guerra). Pero, ciertamente, ¿se hace esta pregunta nuestro guerrero?

Si, responderá el mediano conocedor del trabajo intelectual de Foucault, quien tendrá en mente en seguida el vasto análisis del poder entendido como campo de fuerzas y relaciones de fuerzas. Allí, en ese análisis, podría estar, al menos, la puerta de entrada a lo que pudiera llamarse una analítica interpretativa de la paz. ¿Por qué? Primera razón: sabemos que es usual distinguir entre paz interna y externa, por una parte, y entender la noción de paz, por otra parte, por oposición a la definición positiva de guerra, es decir definiendo la paz, negativamente, como ausencia de guerra. Desde esas distinciones, que privilegian tanto la relación de fuerzas hacia lo externo como el discurso que destaca la

² *Ibid.*: p. 940.

guerra, puede decirse que, en fin de cuentas, el asunto de fondo en la paz no es otro que el asunto del poder. Segunda razón: sabemos, además, que el epicentro de la investigación foucaultiana durante varios años fue el asunto del poder; por tanto el asunto de la guerra, de la paz. Y más aún, podemos añadir esto: entre todo el trabajo que ocupó a Foucault en la década de los años setenta adquiere un cierto esplendor, al respecto, el curso del Colegio de Francia del año 1976. Este curso, cuyas lecciones han circulado en versiones transcritas desde 1977, fue publicado en español en 1992 con el sugestivo título de *Genealogía del racismo*.³ Más concretamente, ¿de qué trataba ese curso? Tenemos la respuesta del propio pensador; en el llamado Resumen de Cursos, entregado cada año a la administración del Colegio de Francia por los profesores, Foucault, refiriéndose a las preguntas hechas en el curso, escribe:

...la pregunta que habría que hacer ante todo es quizá la siguiente: ¿desde cuándo, y cómo, se empezó a pensar que la guerra funciona en las relaciones de poder, que una lucha ininterrumpida trabaja la paz, que el orden civil es fundamentalmente un orden de batalla?... [en otras palabras], ¿Cómo se percibe la guerra en la filigrana de la paz?⁴

Sin duda, la noción de paz-guerra -valga decir, la guerra suspendida en la filigrana de la paz, y como carcomiéndola- quiere ser pensada en la red de relaciones de poder.

Todo eso es cierto. Pero quizás nos hemos apresurado a transformar la pregunta de Foucault ¿de dónde proviene que la verdad sea tan poco verdadera? en nuestra pregunta "¿de dónde proviene que la paz sea (haya sido, esté siendo) tan poco pacífica?. Hay un estadio intermedio en esa transformación. Allí la pregunta rezaría: ¿de dónde proviene que la verdad de la paz sea (haya sido, esté siendo) tan poco verdadera?. Analíticamente son dos preguntas: una demanda el régimen de verdad de la paz, la otra solicita el desnudo de la valorización de ese régimen, su parcialidad histórica. Es cierto que cuando Foucault abordaba la analítica interpretativa del poder -en apariencia, concentrada por lo esencial en el estudio de la moralidad del castigo- ya esas dos preguntas corren en paralelo. Por eso es válido decir que es en el estudio del poder donde se encuentran las pistas de su análisis de la guerra-paz. Pero, cree-

³ FOUCAULT, M.: *Genealogía del racismo*, Edic. De la Piqueta, Madrid, 1992.

⁴ *Ibid.*: p. 276.

mos, allí se confunden dos vertientes que es preciso separar; y, más aún, en tales vertientes no se agota el referido análisis. De lo que hay más allá de esas vertientes diremos algo más adelante. Nos referimos en seguida a la separación necesaria de esas dos vertientes que corresponden a la distinción del régimen de verdad, por una parte, y la valorización de dicho régimen, por la otra.

Tomemos como referencia unas pocas precisiones con base en la bibliohistoriografía de Foucault. Distinguir regímenes de verdad, regímenes del saber, es un vector con punto de origen en *La historia de la locura* y flecha indicadora de dirección en *La arqueología del saber*. Pero desde el origen ya el vector anunciaba un quiebre, un doblez. Desde *El orden del discurso* la investigación histórica cede su mira a la valorización de esos regímenes; más que su relatividad histórica lo que ahora queda al desnudo es su carácter de juego de poder. El quiebre del vector, su doblez, no es sólo una nueva dirección; permite definir, simultáneamente, un nuevo espacio de análisis: el de la relación saber-poder; a la forma Foucault ha añadido la fuerza, dirá Deleuze;⁵ eso quiere decir que el dominio de formas se apoya en un campo de fuerzas haciendo brotar otros dominios de formas. Lo que se distingue en ese espacio son *dispositivos* del poder y el saber, dirá Foucault. Hay en el recorrido de este espacio, recorrido privilegiado por la dirección de la analítica interpretativa del poder, una distinción de regímenes de saber que son irreducibles al castigo. Vale decir, no toda la analítica interpretativa del poder según Foucault tiene como objetivo el análisis del régimen de verdad de la moralidad de castigar. En efecto, todos los recursos de Foucault en el Colegio de Francia desde 1970 sacan a flote distintos regímenes de saber de los que, curiosamente, es privilegiado finalmente, en 1976, el régimen del saber de la sexualidad con *La voluntad del saber*, entendido este libro como programa de investigación.

Y bien, es en el recorrido por el espacio saber-poder donde se identifican con claridad los regímenes de verdad de la guerra-paz. Ellos están semi-ocultos en la contraposición de los dos discursos del poder; frente al poder entendido como soberanía-ley, adoptando la forma jurídica, la forma del derecho, frente a este discurso, el de la microfísica del poder, adoptando la forma de la batalla perenne, de la permanente confrontación de combates, de pequeñas luchas.

⁵ Cf. DELEUZE, G.: *Foucault*, Minuit, 1986, pp. 77-99.

Dos discursos del poder, dos discursos de la guerra-paz. ¿De dónde provienen? ¿cómo se forman? ¿qué relaciones se establecen entre ellos? Foucault responde llevando la mirada histórica hasta la Edad Media, del siguiente modo:

*"Las grandes instituciones de poder que se desarrollaron en la Edad Media -la monarquía, el Estado con sus aparatos- tomaron impulso sobre el fondo de una multiplicidad de poderes que eran anteriores y, hasta cierto punto, contra ellos: poderes densos, enmarañados, conflictivos, poderes ligados al dominio directo o indirecto de la tierra, a la posesión de las armas, a la servidumbre, a los vínculos de soberanía o de vasallaje. Si tales instituciones pudieron implantarse, si supieron beneficiándose con toda una serie de alianzas tácticas- hacerse aceptar, fue porque se presentaron como instancias de regulación, de arbitraje, de delimitación, como una manera de introducir en esos poderes un orden, de fijar un principio para mitigarlos y distribuirlos con arreglos a frontera y a una jerarquía establecida. Esas grandes formas de poder, frente a fuerzas múltiples que chocaban entre sí, funcionaron por encima de todos los derechos heterogéneos en cuanto principio del derecho, con este triple carácter: constituirse como un conjunto unitario, identificar su voluntad con la ley y, finalmente, ejercerse a través de mecanismos de prohibición y de sanción. Su fórmula, pax et justitia, en esa función a la que pretendía, señalaba a la paz como prohibición de las guerras feudales o privadas y a la justicia como manera de suspender el arreglo privado de los litigios. En ese desarrollo de las grandes instituciones monárquicas, se trataba, sin duda, de algo muy distinto a un puro y simple edificio jurídico. Pero tal fue el lenguaje del poder, tal la representación de sí mismo que ofreció, y de la cual toda la teoría del derecho público construida en la Edad Media o reconstruida a partir del derecho romano ha dado testimonio. El derecho no fue simplemente un arma manejada hábilmente por los monarcas; fue el modo de manifestación y la forma de aceptabilidad del sistema monárquico. A partir de la Edad Media, en las sociedades occidentales el ejercicio del poder se formula siempre en el derecho."*⁶

En esta porción genealógica vemos descrito el nacimiento, ya en la Edad Media, del discurso jurídico del poder. Es el discurso que se despliega como sustento de las nociones de soberanía y de ley, y que se engendra en la pretensión de cubrir, y encubrir ordenándolo, el campo de la batalla y la lucha permanente, el

⁶ FOUCAULT, M.: *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976, p. 114-5.

campo de los pequeños derechos, por así decir. En consecuencia se ve operar un régimen de verdad que se expresa como relaciones de fuerza; un régimen de verdad, la verdad del derecho, operando como juego de poder en el que se opaca una multiplicidad de pequeños poderes.

Otra porción genealógica describirá cómo se gestó otro discurso del poder, ubicando su nacimiento en el siglo XVII. Se trata, ahora, de un discurso histórico-político que entrará en confrontación con el discurso jurídico, o mejor con el filosófico-jurídico.

Este otro discurso es uno que invierte la proposición de Clausewitz —diciendo que la política es la guerra proseguida por otros medios— y propone una especie de paradoja histórica. Paradoja que consiste no, precisamente, en que se haya invertido algo aún no enunciado en el siglo XVII, pues, en todo caso, se dirá que es Clausewitz quien invirtió un principio ya conocido. La paradoja radica en otra cosa, a saber que, como dice Foucault:

*"Cuando la guerra se vio al mismo tiempo centralizada y reenviada a las fronteras del Estado, apareció cierto discurso, un discurso extraño, un discurso nuevo. Nuevo, en primer lugar, porque creo que ha sido el primer discurso histórico-político sobre la sociedad. Nuevo, además, porque me parece muy diferente del discurso filosófico-jurídico sostenido hasta aquel momento. El discurso histórico-político aparecido entonces era un discurso sobre la guerra entendida como relación social permanente y al mismo tiempo como substrato que no se puede suprimir de todas las relaciones y de todas las instituciones de poder."*⁷

¿Cómo este novedoso discurso que irrumpe en el siglo XVII expresa un régimen de verdad? ¿de cuál verdad se apega este régimen discursivo de la guerra perpetua?

El discurso de la guerra general, el discurso que intenta descifrar la guerra detrás de la paz o trata de restituir la batalla al curso global de la guerra, no es de hecho un discurso de la totalidad o de la neutralidad. Es siempre, en cambio, un discurso perspectivo. Tiene como objetivo la totalidad. Pero, la entrevé, la atraviesa y traspasa sólo desde su propio punto de vista. La verdad es, en suma,

⁷ *Genealogía del racismo*, p. 57-8.

una verdad que sólo puede desplegarse a partir de su posición de lucha o de la victoria que quiere obtener, de algún modo en el límite de la misma supervivencia del sujeto que habla.⁸

Sin duda, este discurso de la guerra perpetua, este discurso de la batalla perenne, este discurso histórico-político no es el del régimen de verdad de las formas jurídicas. A él se contraponen, precisamente, en la batalla política. Y de ese régimen de verdad, llegará a decir Foucault, que bien vale la pena hacer la historia y el elogio. De modo que de ese discurso, de ese régimen de saber se desprende una posición guerrera del pensamiento mismo; hay, junto a su hacerle brotar, una valorización del régimen de verdad. Pero, entiéndase bien, no por mera predilección, no por mera pasión política; más bien por la fuerza que entraña como posibilidad verdadera de escritura de ficción, de fabricar conceptos para la historia de los sistemas de pensamiento.

Así Foucault, por ejemplo, y no nos es posible resumir aquí toda su densidad, muestra cómo todo el *Leviatán*, y hasta todo Hobbes, es un arma política que, en defensa del régimen del saber propio de la soberanía, se levanta contra el ya naciente discurso histórico-político en Inglaterra. También en Francia, y desde el corazón de la nobleza del siglo XVIII, ve surgir la presencia del discurso histórico en las luchas políticas; a través de la historia contada por Boulainvilliers aparece el espectro doble del peligro de quedar involucrados en una guerra infinita y del riesgo de reconocer que todas las relaciones entre los hombres, de cualquier naturaleza que sean, pertenecen siempre al orden de la dominación. A ese espectro responderá el conjunto de la Revolución y del discurso filosófico-jurídico del siglo XIX. Y aún sugiere algo mucho más temerario:

“...el discurso filosófico-jurídico de Hobbes fue un modo de neutralizar el historicismo político que constituía el discurso y el saber realmente activo en las luchas políticas del siglo XVII. Se trataba de neutralizarlo, exactamente como en el siglo XIX el materialismo dialéctico neutralizará otro discurso del historicismo político.”⁹

En resumen, de esta genealogía foucaultiana de la guerra, de la paz, una nueva confrontación sale a la superficie de la historia

⁸ *Ibid.*: p. 61.

⁹ *Ibid.*: p. 122.

del espacio del saber-poder, superficie que roza nuestra actualidad. Es una confrontación contada desde la propia valorización histórica de cada régimen del saber de la guerra, de la paz, que Foucault resume así:

**...tenemos que vérmolas, entonces, con un discurso político e histórico que aspira a la verdad y al derecho, pero que se excluye a sí mismo, y explícitamente, de la universalidad jurídico-filosófica. Su función no es la que soñaron los legisladores y los filósofos, de Solón a Kant, a saber, establecerse entre los adversarios, en el centro y por encima de la mezcla, imponer el armisticio, fundar un orden que reconcilie. Se trata de establecer un derecho marcado por la asimetría, y que funcione como privilegio a mantener o a restablecer; se trata de hacer valer una verdad que funcione como arma. Para el sujeto que sostiene semejante discurso, la verdad universal y el derecho general son ilusiones o trampas ... Es un discurso capaz de alimentar tanto la nostalgia de las aristocracias decadentes como el ardor de las revanchas populares. En suma, en oposición al discurso filosófico-jurídico que se organiza en torno al problema de la soberanía y de la ley, este otro discurso, que descifra la permanencia de la guerra en la sociedad, es esencialmente histórico-político. Es un discurso en el que la verdad funciona como un arma para una victoria partidaria: es un discurso oscuramente crítico y al mismo tiempo intensamente mítico.¹⁰*

Se ve entonces el doblez: regímenes de verdad de la paz y desnudo de la valorización de esos regímenes. Ya se ve de donde proviene que la verdad de la paz sea (haya sido) tan poco verdadera. Pero, ya en este doblez el guerrero del pensamiento muestra su cara; ya hay posiciones asumidas, la suya y la de su adversario. El campo de batalla del guerrero del pensamiento tiene definición: en él ha de moverse en búsqueda permanente del régimen de saber-poder que opera en contra de que la verdad funcione como un arma para otra victoria partidaria posible. Y en ese campo de batalla de la actualidad, qué tendrá que decirnos ante la pregunta ¿de dónde proviene que la verdad de la paz sea (esté siendo) tan poco verdadera?

Para responder esa pregunta, es necesario tener en cuenta esta otra precisión en torno al trabajo histórico de Foucault. La analítica interpretativa del poder, además de identificar dos regímenes del saber que circulan políticamente en contraposición,

¹⁰ *Ibid.*: pp. 279-280.

ha ordenado conceptualmente la relación formas/fuerzas describiéndola como dispositivos (por ejemplo, el dispositivo carcelario descrito en *Vigilar y castigar*).¹¹

Y bien, en el espacio de las formas y las fuerzas, en el espacio saber-poder, en el espacio de despliegue de los dispositivos del saber y del poder de la modernidad Foucault distinguirá el tránsito del dispositivo de la disciplina al dispositivo de la regulación como formas/fuerzas en la que se debate nuestra existencia contemporánea. Ya la elaboración de la microfísica del poder ponía al descubierto que al excavar en el discurso jurídico del poder queda como superficie la tecnología del poder caracterizada como disciplinaria; esto es, la tecnología que opera como anatomía política del cuerpo humano. Tecnología del poder que asegura que éste se aplique del modo menos dispendioso posible y permitiendo que el discurso de la soberanía siga aferrado al principio, que es su derecho, de hacer morir o dejar vivir.¹² Lo que va a destapar ahora Foucault, al concentrar su atención en la guerra-paz y recorriendo nuestro cercano siglo XIX e inicios del actual, es una nueva técnica del poder: la biopolítica de la especie humana.

No se trata de una sustitución de técnicas. Más bien la nueva técnica logra incardinarse efectivamente gracias a la técnica disciplinaria previa. Si el poder disciplinario ya había logrado encauzar los cuerpos individuales, la nueva técnica permite una toma de poder que sigue un patrón de masificación y no de individualización. Al respecto, señala Foucault:

"A diferencia de la disciplina que penetra el cuerpo, la nueva técnica de poder no disciplinaria se aplica a la vida de los hombres, o mejor, no se apropia del hombre-cuerpo, sino del hombre-viviente. En último término, apresa al hombre-espíritu... la nueva tecnología se dirige a la multiplicidad de hombres, pero no en la medida en que esta multiplicidad se resume en cuerpos, sino en cuanto constituye una masa global, recubierta por procesos de conjunto que son específicos de la vida."¹³

¹¹ Cf. DELEUZE, G.: *Qu'est-ce qu'un dispositif?* in Michel Foucault philosophe, Seuil, 1989, pp. 185-192.

¹² Cf. FOUCAULT, M.: *Faire vivre et laisser mourir: la naissance du racisme*, Les Temps modernes, N° 535, pp. 37-61.

¹³ *Genealogía del racismo*, p. 250-1.

Lo que ahora brota a la superficie como dispositivo del saber-poder, lo que se manifiesta como gran alianza entre formas y fuerzas es el dispositivo de gestión de la vida, de los procesos biológicos del hombre-especie, un dispositivo que busca no sólo asegurar la disciplina del cuerpo sino también la regulación de la población, de la especie. ¿Qué aparece en el tránsito de la disciplina a la regulación? Al responder esta pregunta Foucault va a replantear la hipótesis expuesta al final de *Vigilar y castigar*.

"La norma es lo que puede aplicarse tanto al cuerpo que se quiere disciplinar, como a la población que se quiere regularizar. La sociedad de normalización no es pues, una especie de sociedad disciplinaria generalizada, cuyas instituciones disciplinarias se habrían difundido hasta recubrir todo el espacio disponible. Esto es sólo una primera interpretación, e insuficiente, de la idea de la sociedad de normalización. Esta es, en cambio, una sociedad donde se entrecruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación. Decir que el poder se apoderó de la vida ... equivale a decir que llegó a ocupar toda la superficie que se extiende de lo orgánico a lo biológico, del cuerpo a la población, a través del doble juego de las tecnologías de la disciplina y de las tecnologías de regulación."¹⁴

Ahora la tecnología del poder asegura más firmemente que éste se aplique del modo menos dispendioso posible y permitiendo que el discurso de la soberanía vea atravesado, penetrado y modificado el principio, que es su derecho, de hacer morir o dejar vivir por un nuevo derecho: el de hacer vivir o dejar morir. Quizás sea este el más curioso giro histórico del poder; ya no oprime sólo en su reducto final de hacernos morir, de quitarnos la vida, ahora también oprime en su reducto permanente, hacernos vivir: ¡hasta tal punto se puede hacer vivir a los individuos que se llega a hacerlos vivir hasta en el momento en el que, biológicamente, debieran estar muertos desde hace tiempo!¹⁵

Sin duda la caracterización de la sociedad normalizadora es el resultado más interesante de las indagaciones de Foucault que concluyen en *La voluntad del saber*. En efecto, allí señala:

¹⁴ *Ibid.*: p. 262.

¹⁵ *Ibid.*: p. 257.

**Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida. En relación con las sociedades que hemos conocido hasta el siglo XVIII, hemos entrado en una fase de regresión de lo jurídico; las constituciones escritas en el mundo entero a partir de la Revolución Francesa, los códigos redactados y modificados, toda una actividad legislativa permanente y ruidosa no deben engañarnos: son las formas que tornan aceptable un poder esencialmente normalizador.*¹⁶*

El juego de poder de la sociedad normalizadora apresó la vida —apoderándose de su gestión, de su manejo, de su conducción— sin renunciar al viejo poder de imponer la muerte. La sociedad normalizadora, ¿debiéramos decir la sociedad moderna occidental?, tiene un nuevo lenguaje, un nuevo discurso de poder, para la guerra, para la paz. Cuando ese nuevo discurso privilegia la paz, esto es, cuando habla, al mismo tiempo que hace la guerra permanente desplegando su poderío, nos habla de la ilusión que es la combinación del hacer vivir y dejar vivir. Cuando ese nuevo discurso hace silencio, continúa su guerra permanente; guerra permanente que Foucault llega a calificar de racismo de Estado, en cualquiera de las vertientes ideológicas de este último, el que el fascismo, precisamente, llevó a su paroxismo; cuando ese nuevo discurso del poder hace silencio nos dice su real combinación, nos dice su hacer morir y su hacer vivir.

Ahora podemos volver a nuestra pregunta que habíamos adelantado de manera apresurada: "¿de dónde proviene que la paz sea (haya sido, esté siendo) tan poco pacífica?"

En la genealogía que escribe Foucault siempre hay frente al discurso del poder un contra-discurso; es lo que en la analítica interpretativa del poder se caracteriza como la resistencia, los focos o puntos de resistencia. Así, el discurso del historicismo político que él elogia recibe esa precisa valorización por haber sido condición de posibilidad de un juego de poder que limite la dominación. Un juego de poder siempre asimétrico pero con posibilidad de ser siempre cambiante. Pero, desde el siglo XIX el panorama es más exigente. La sociedad normalizadora supo imponer un juego de poder en el que la asimetría de los contra-discursos del poder se fueron haciendo favorables al perfeccionamiento de la sociedad

¹⁶ *La voluntad de saber*, p. 190.

disciplinaria. ¿En qué se resumen esos contra-discursos al poder? Las fuerzas que resisten, dice Foucault, se apoyaron en lo mismo que aquel invadía —es decir, en la vida del hombre, en cuanto a ser viviente... lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible.¹⁷ Y todo esto, la sociedad normalizadora cree poder gestionarlo, conducirlo, definirlo, realizando siempre sus distribuciones en torno a la norma. Esto no es otra cosa que la paz pacífica de la guerra permanente. ¿Será entonces este el punto final de las resistencias? ¿Será posible determinar un punto de apoyo diferente para los focos de resistencia?

No es fácil determinar si el guerrero del pensamiento entrevió lo que con gran sabiduría afirmaría Deleuze posteriormente, en 1990, sobre las "sociedades de control".¹⁸ Es más fácil entender que para Foucault —y también para Deleuze— la necesidad de la resistencia sigue siendo un precepto; un precepto que dé fuerza, que dé forma, y quizás algo más, no ya tanto a la vida como esencia concreta del hombre sino a la experiencia de la vida en cuanto ley más general de los seres.¹⁹

En todo caso, si sabemos que después de *La voluntad de saber*, de ese punto donde el doblez del vector originado en *La historia de la locura*, y que había encontrado su quiebre en *La arqueología del saber*, lo que aparece en el pensamiento del guerrero es un pliegue. Un pliegue definido por una crisis de su pensamiento, pero, un pliegue también en búsqueda de un nuevo punto de apoyo para la resistencia.

En el pliegue hay, al menos, dos rasgos esenciales. Primero, la persistencia de Foucault en la necesidad de oponerse al poder; persistencia que se sostiene en justificaciones frágiles. Por ejemplo, en 1979, interpretando los acontecimientos de Irán dice:

"...no digo que el poder, por naturaleza es un mal; digo que el poder, por sus mecanismos, es infinito (lo que no quiere decir que es todopoderoso, muy por el contrario). Para limitarlo, las reglas no son nunca bastante rigurosas; para desposeerlo de cuanta ocasión se apodera, nunca los

¹⁷ *Ibid.*: p. 190-1.

¹⁸ Cf. DELEUZE, G.: *Fourparlers*, Minuit, 1995.

¹⁹ FOUCAULT, M.: *Les mots et les choses*, Gallimard, 1996, p. 291.

*principios universales son bastante estrictos. Al poder hay que oponerle leyes infranqueables y derechos sin restricciones.*²⁰

Esta fragilidad de la obstinación en conseguir punto de apoyo a las resistencias no es óbice para declarar un principio general de lo que llama su moral teórica opuesta a la del estratega, a saber, ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente en el momento en que el poder infringe lo universal.²¹ Detrás de este principio, quizás suene el eco de sostener la experiencia vital, mas ¿fundada en qué? Tal vez es esta la orientación que buscaba el pliegue.

Hay un segundo rasgo esencial en el pliegue foucaultiano. Más esencial puesto que define al pliegue. En el pliegue hay un punto crítico, un problema, un punto de fuga y una nueva historia. Punto crítico: el doblez de la línea del pensamiento del guerrero se había agotado; como si del espacio plano de un afuera de formas y fuerzas, de poderes y saberes, ya no pudiese hacer brotar nada nuevo; pero con la convicción de que la experiencia de vida se apoya en resistir. Problema: ¿cómo hacer para no seguir jugando el juego disimulado del estratega; disimulado por cuanto ya la sociedad de control es capaz de absorber toda estrategia? Punto de Fuga: "Encerrar el afuera, es decir, constituirlo en interioridad de espera o de excepción", así dice Maurice Blanchot a propósito de Foucault.²² Y en ese adentro, pliegue del afuera, buscar lo que "en el mundo moderno parece haber llegado a ser imposible: fundar una moral",²³ según interpreta Paul Veyne. En el pliegue desatado, una nueva historia: no una historia de mentalidades, no una historia de comportamientos, no una historia de instituciones, no una historia de la vida privada, tampoco una historia de los sujetos; más bien una historia de la verdad, del decir verdad, y hasta del coraje de decir verdad; en suma, una historia del pensar verdadero.

Es de esta historia, revestida aún con la temática de la sexualidad, mas sobrepasada sin dimensión, es de esa historia aún suelta entre los mismos textos, conferencias y cursos de Foucault de donde se puede hilvanar un nuevo piso para la resistencia al poder-saber. En ese piso quizá no se dé más que la reafirmación

²⁰ *Inutile de se soulever?*, in *Dits et écrits*, T. III, Gallimard, 1994, p. 794.

²¹ *Ibid.*: p. 122.

²² BLANCHOT, M.: *L'entretien infini*, citado por Deleuze en su *Foucault*, p. 104.

²³ VEYNE, P.: *Ibid.*, p. 939.

de una práctica intelectual, de una actitud de modernidad,²⁴ que el guerrero del pensamiento no vaciló en reconocer en lo que Merleau-Ponty llamó la tarea filosófica esencial:

**...jamás consentir el estar completamente conforme con las evidencias propias. Nunca dejarlas dormir, pero tampoco creer que un nuevo hecho será suficiente para derribarlas; no imaginar que se les puede cambiar como axiomas arbitrarios; recordar que, para otorgarles su indispensable movilidad, hay que mirar a lo lejos, pero también muy cerca y entorno de sí. Sentir muy bien que cuanto se percibe sólo es evidente en un horizonte familiar y mal conocido, que cada certidumbre sólo está segura apoyada en el suelo nunca explorado. El instante más frágil tiene sus raíces.*²⁵

Demasiado aventurado sería afirmar que allí, en el pliegue, tras ese nuevo encuentro con la pregunta de siempre, ¿de dónde proviene que la verdad sea tan poco verdadera?, se puede leer la fundación de la verdad de la paz, o quizás la valoración de que toda paz verdadera pasa por la construcción de una verdadera paz interna, a saber la que da el ejercicio filosófico, la *askesis*, el ejercicio de sí mismo en el pensamiento.²⁶ Ciertamente sería una afirmación demasiado aventurada, pero tal vez un reto que no es despreciable.

²⁴ Cf. FOUCAULT, M.: *Qu'est-ce que les lumières?*, Magazine Littéraire, N° 309, pp. 61-74.

²⁵ *Pour une morale de l'inconfort*, in *Dits et écrits*, T. III, Gallimard, 1994, p. 787.

²⁶ *L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984, p. 15.