

# **Foucault, el pensamiento como provocación para cambiar el mundo y embellecer la vida**

Gonzalo Portocarrero

Michel Foucault ha sido situado de las maneras más diversas en el espectro ideopolítico contemporáneo: anarquista, izquierdista, marxista disfrazado, nihilista, antimarxista, tecnócrata, neoliberal. Otro tanto ocurre en su ubicación disciplinaria. Foucault estudia psicología pero sus interlocuciones principales son con filósofos (especialmente Kant y Nietzsche) y su trabajo es el de un historiador; no obstante sus temas son sociológicos y antropológicos. Detrás de esta dificultad para ubicar a Foucault está, ante todo, la libertad de su pensamiento, su rechazo a las sistematizaciones “definitivas” y su variado activismo político.

## **El proyecto de Foucault**

Aunque Foucault considera que es aún prematuro conceptualizar la novedad que su pensamiento introduce, propone que una aproximación cercana sería: “interrogar este gesto enigmático [...] a través del cual los discursos verdaderos se constituyen [...] con el poder que se les conoce” (Florence 1996: 3).<sup>1</sup> El centro de su proyecto intelectual está, pues, en el análisis de la constitución de los discursos y los poderes que estos generan.

Nietzsche dice que la voluntad de sistema es falta de honestidad. El tratado como género discursivo que se pretende totalizador y definitivo

<sup>1</sup> Este texto pequeño es decisivo para la comprensión del proyecto de Foucault pues Maurice Florence es un seudónimo del propio Foucault. El texto fue escrito para aparecer en El Diccionario de los Filósofos.

sería, por tanto, una pretensión inauténtica y desmesurada o, en el mejor de los casos, un manual introductorio con fecha de caducidad. Pero si la coherencia es imposible, también lo es la total asistematicidad. En efecto, aunque los enunciados sean fragmentarios es un hecho que en cualquier obra unos están comprometidos con otros. La discursividad no puede ser aleatoria o caótica, aunque tampoco totalmente sistemática. Ahora bien, Foucault renuncia explícitamente al sistema. A él le interesa, ante todo, problematizar: busca razonar una dificultad y dirigir los resultados de ese esfuerzo a la política. La dificultad que se trata de pensar debe ser analizada con el método genealógico, reconstruyendo históricamente las prácticas y discursos que la han producido.

Todas las problematizaciones de Foucault se refieren a las congelaciones de la vida, a prácticas discursivas que son postuladas como “regímenes de verdad”. Esto es, como enunciaciones “encarnadas” en los hábitos y en los cuerpos, en una manera de ser de las cosas. Se trata, entonces, de reconstruir cómo surgen esos “regímenes o juegos de verdad”. En estos regímenes, sujetos y objetos se definen mutuamente. La problematización es un acontecimiento, una ruptura introducida por el pensamiento en un “régimen de verdad” que fundamenta representaciones y esquemas de comportamiento. El acontecimiento es respuesta a alguna dificultad, a algo que no marcha.

Foucault cree que es necesario distinguir (a) la historia del pensamiento; (b) la historia de las ideas, por las que él entiende los sistemas de representación; y (c) la historia de las mentalidades, que él identifica con las actitudes y tipos de acción, los esquemas de comportamiento. Lo que caracteriza al pensamiento es la problematización. Es decir, aquello que lo diferencia del conjunto de representaciones que subyace a una cierta conducta es que el ejercicio del pensamiento supone dar un paso atrás respecto a una conducta habitual y abordarla como un objeto de pensamiento de manera que su significado, sus condiciones y sus fines puedan ser cuestionados. El pensamiento es libertad con relación a lo que uno hace, es el movimiento por el cual uno se separa de sí mismo, se establece como un sujeto y reflexiona sobre ello como un problema. Para que un dominio de acción o conducta sea “pensado” es necesario que este devenga “dudoso”, que pierda su familiaridad, que provoque dificultades.

Para Foucault, entonces, de lo que se trata es de problematizar, exhibir las dificultades de los “regímenes de verdad”, sus aspectos indeseables.

En definitiva: abrir un espacio de reflexión libre de donde puedan emerger posibles respuestas que estén encaminadas a “embellecer la vida”, destrabarla de las prácticas discursivas que la complican, de manera que la libertad del sujeto pueda afirmarse a través de “un cuidado de sí”. La problematización conduce a la política como instancia donde las diferentes respuestas puedan dialogar y conducir a acciones concretas.

Foucault dice que nunca ha tratado ningún tema desde el punto de vista de la política, su actitud ha sido siempre la de demandar a la política lo que tendría que hacer sobre los problemas que él ha visibilizado. Para Foucault, lo importante es liberar el acto de preguntar sin pretender reinscribir la reflexión y posibles respuestas en el esquema una doctrina política.

Foucault se pretende heredero de la tradición crítica de Kant y considera que su obra podría conceptualizarse como una “historia crítica del pensamiento”:

“Una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones bajo las cuales ciertas relaciones entre sujeto y objeto se modifican hasta el punto de que éstas son constitutivas de un posible conocimiento [...] el caso es determinar qué debe ser el sujeto, qué condición le es impuesta, qué status va a tener y qué posición va de ocupar en la realidad o en la imaginación, a fin de llegar a ser un sujeto legítimo de un tipo u otro de conocimiento. En suma: se trata de determinar su modo de ‘subjetivación’” (Florence 1996: 4).

La fundación del sujeto mediante el discurso es correlativa a la institución de un objeto posible de conocimiento. La subjetivación y la objetivación implican un vínculo recíproco que Foucault llama “juego de verdad”. Se trata de las reglas que permiten que un sujeto pueda decir algo verdadero o falso respecto a un objeto. La historia crítica del pensamiento es la historia de la emergencia de los juegos de verdad.

Entre los distintos juegos de verdad Foucault se concentra en aquellos cuyo análisis puede fundar una “arqueología del conocimiento”. Es decir, los juegos en los que el sujeto se propone como objeto de un posible conocimiento.

Foucault no reniega de la agencia humana, pero sitúa su análisis y contribución en un nivel que considera previo: el de las prácticas discursivas, a partir del cual el agenciamiento sería posible. Se trata, pues, de reconstruir el terreno originario sobre el cual surgen los sujetos y los objetos. No hay para Foucault un “sujeto constituyente”. El sujeto

adviene siempre en una realidad previamente definida. Para Foucault, la muerte de Dios es también la muerte del hombre, pues ambas representaciones suponen un sujeto constituyente, absoluto, cuya existencia él rechaza.

Puede pensarse que la relación entre discurso y práctica ameritaría una reflexión mayor. Por momentos Foucault parece conceder a las prácticas una primordialidad respecto a los discursos. Este es el caso, por ejemplo, de uno de sus libros más significativos, *Vigilar y castigar*. Allí, Foucault traza la genealogía del “poder disciplinario”, concentrándose en las instituciones y las reglas que fundamentan la subjetividad moderna, basada en el autocontrol y la productividad. ¿En qué medida el análisis de las prácticas remite a un discurso entendido como una enunciación verbal que es portadora de una racionalidad definida? En todo caso, ¿cuál sería el estatus de esta racionalidad discursiva? En efecto, si no depende de un sujeto constituyente, ¿quién es, entonces, quien enuncia? ¿O es simplemente un ensamblaje, un acontecimiento aleatorio, que no responde a ningún proyecto?

La relación entre práctica y discurso es muy compleja: (a) una práctica puede poner en acción un discurso de una manera fiel y completa. Una institución, por ejemplo, es diseñada de acuerdo con ciertas premisas que responden a los fines que debe cumplir. (b) Pero es también posible que una práctica pueda tener como referente un discurso no conceptualizado; puede, en otras palabras, no responder a una intencionalidad definida y consciente. Ese sería el caso de las “instituciones naturales” no diseñadas discursivamente, como, por ejemplo, la familia.

La relación entre discurso y práctica puede asemejarse a la existente entre ley y conducta. Según el Evangelio de San Juan, primero es el verbo, el discurso. La creación es obra de la enunciación divina. No obstante, esta idea puede llevarnos a una visión reduccionista de la realidad, en la que esta es asimilada a lo simbólico, a lo discursivo. De otro lado, enfatizar solo las prácticas nos conduce a una suerte de naturalismo, pues si estas no están inspiradas en discursos, la única alternativa es que estén enraizadas en la materialidad de nuestras pulsiones corporales. La única manera de salir de este *impasse* es rechazando la oposición prácticadiscurso, razonando, por tanto, que el orden de las prácticas está entretelado con el orden simbólico del sentido, articulado en los discursos.

El proyecto de Foucault, que él denomina una “arqueología del conocimiento”, se desarrolla en tres direcciones, que son otras tantas etapas de su pensamiento. En primer lugar, Foucault se interesa por reconstruir los “juegos de verdad” en los que se fundamentan las Ciencias Humanas; pretende, en otras palabras, hacer una reconstrucción de la génesis del discurso científico y las instituciones que regulan su ejercicio (academias, universidades, congresos, etcétera). A través de estas prácticas discursivas se instituye una subjetividad en la que la búsqueda de la verdad sobre un objeto es la característica que la define. Lo que nombra al juego. La educación de la subjetividad del científico, implica, para hablar en términos lacanianos, formar una “pasión por la ignorancia”, una disposición recurrente por preguntar, que determina el permanecer comprometido en la investigación del objeto. Ese sujeto está inserto en sistemas (becas, premios, concursos) que constantemente refuerzan las reglas de su propia institución. De otro lado, este sujeto supone un objeto de conocimiento. En la empresa científica, existen múltiples “juegos de verdad” que constituyen a ambos –sujeto y objeto– simultáneamente. Por ejemplo, la idea de un orden social objetivo y predecible corresponde con la idea de un investigador que pretende ser una suerte de espejo que refleje o represente su objeto (positivismo). La idea de una realidad compleja y singular, afectada por lo contingente y por la propia agencia humana, corresponde con una visión distinta del sujeto del conocimiento, pues no se trata de “representar” algo dado, sino de “forzar una verdad” (Badiou), una aproximación, necesariamente histórica, que se sabe simplificadora y perfectible, pero que pretende ser, de cualquier manera, sugerente en términos de explicar y comprender la realidad de la que se trata.

La segunda dirección lleva a Foucault a preguntarse por la constitución del sujeto en tanto objeto del conocimiento como individuo loco, enfermo, delincuente. En este caso, la objetivación del sujeto implica concentrarse en su carácter de “cosa”. Su ser estaría limitado o anulado por esa “cosa” (locura, enfermedad) que el sujeto investigador puede identificar y estudiar. No obstante, es clara la presencia de una violencia en la reducción del sujeto a un objeto o cosa. Y, de otro lado, es también clara la elevación del sujeto investigador a una posición de poder casi discrecional frente al sujeto cosa. El saber, en este caso, crea y justifica relaciones de poder sobre el sujeto cosa que, por definición, no es un agente moral. Pero también podría decirse que la relación de poder es la que cosifica al sujeto

convirtiéndolo, entonces, en objeto de conocimiento o de trato disciplinario. La articulación entre saber y poder puede, también, tomar otras vías menos autoritarias. Ese es el caso del saber de los expertos, al que se remite la gente para llevar una vida más armónica o saludable. Esta es la situación de los expertos en sexo, salud, dietas, estética, etcétera.

La tercera dirección implica reconstruir cómo el sujeto se constituye como objeto para sí mismo. El sujeto se ve a sí mismo como un campo de conocimiento y de acción. La sexualidad aparece, entonces, como un terreno privilegiado. La confesión o el Psicoanálisis serían estas prácticas en las que el sujeto se ve como objeto de su propio conocimiento. Aquí es muy importante para entender a Foucault la referencia a Baudelaire, por la importancia que este autor concede al presente como el tiempo de ejercicio de la libertad. Se trata de hacer de la vida una obra de arte. El hombre moderno “intenta inventarse a sí mismo [...] y se obliga a la tarea de elaborarse a sí mismo” (Foucault 1996: 29). El sujeto, entonces, otra vez, no es un punto de partida absoluto, no es constituyente; sin embargo, a través del pensamiento puede introducir una dimensión de libertad en el mundo por medio de la cual sea posible una suerte de autopoiesis: la elaboración artística de su existencia. Una reapropiación “elegante” de la propia acción. Entonces, el “cuidado de sí” significa una función curativa y terapéutica de rechazo de la mortificación.

Las premisas metodológicas de la “arqueología del conocimiento” implican el privilegio de lo histórico y de lo práctico, la concentración en aquellos puntos que en “el pasado encierra la genealogía de nuestra actualidad”. Es decir, se debe partir siempre de lo actual para reconstruir su génesis y, de otro lado, enfatizar las prácticas, el modo en que se hacen las cosas. De esta manera, podemos reconstruir las formas en las que los seres humanos se gobiernan unos a otros.

## **Concepciones del poder**

Foucault ha cuestionado profundamente la manera en la que representamos el poder. Por lo general, lo conceptualizamos como concentrado en un vértice, desde el que se origina una línea de mando. Para Foucault, el poder se extiende como una capilaridad por todo el organismo social. Además, el poder es fecundo en tanto organiza y capacita. En realidad, el poder “circula” y la dirección de ese movimiento es básicamente “de abajo

hacia arriba". En todo caso, es necesaria una "microfísica del poder", un análisis de las redes que instituye y a través de las cuales circula, organizando la sociedad. Entonces, más que la pirámide, la metáfora adecuada para aproximarse a la realidad del poder es la del sistema de vasos capilares que penetra y organiza la sociedad, haciéndola posible. No obstante, esta capacidad de organizar no es neutra, no se ejerce en función de un interés general, sino que está entretrejida con el saber para crear subjetividades ya predispuestas a mandar u obedecer.

Foucault contrapone dos formas de concebir el poder: primero, aquella basada en las ideas de contrato, soberanía y ley; y segundo, la basada en las ideas de guerra, dominación y coerción. Aparentemente, la segunda concepción le parece más realista, mientras que la primera sería, sobre todo, una fantasía encubridora.

Las teorías basadas en la idea de soberanía, de un derecho de mando, tienden a ser generales, pues se aplican a todas las sociedades. No obstante, pueden ser subvertidas mediante análisis genealógicos que rescaten la especificidad de los hechos. En realidad, para Foucault las teorías de la soberanía son justificaciones ideológicas *ex-post* que no hacen más que consagrar los resultados de la "última batalla". El análisis genealógico fue desarrollado originalmente por la nobleza decadente como forma para justificar su poder en declive en sus derechos primigenios de conquista, frente a la centralización del absolutismo. Y; luego, también por el proletariado emergente y sus intelectuales. Se trata de subvertir la "legitimidad" de un sistema de poder mostrando la "violencia originaria" de la que resulta.

La burguesía desarrolla una conquista de la subjetividad mediante el "poder disciplinario". En un inicio, este poder se desarrolla a nivel micro en instituciones como la familia, la escuela, la prisión y la empresa. La idea que lo rige es la normalización productivista del ser humano. Esta normalización tiene que enfrentar las fuerzas del desorden: el loco, el criminal, el vagabundo, y lo que ellos representan en la subjetividad colectiva. Una vez que el poder disciplinario se ha asentado en los cuerpos dóciles, la burguesía recurre a la teoría de la soberanía, buscando justificar la dominación que ha logrado en las principales instituciones de la vida social. Entonces, todo ese vasto proceso de disciplinamiento es encubierto, pasa desapercibido; es decir, ha sido "naturalizado" como una exigencia necesaria para el propio funcionamiento social. Estas prácticas disciplinarias encuentran en las Ciencias

Humanas una forma de justificación y, también, de implantación. El saber crea efectos de poder, sujetos disciplinados, preparados para rendir metódicamente sus esfuerzos.

Este análisis de Foucault puede compararse a las concepciones de Elias y de Freud. Para Elias, el “proceso de civilización” significa el arrinconamiento de una violencia que ya no es necesaria, puesto que el castigo y el miedo han sido reemplazados por el autocontrol. Mientras que Elias celebra este proceso, Freud introduce una nota de cautela y hasta de pesimismo. En efecto, el hombre “civilizado” o “disciplinado” ha volcado dentro de sí la agresividad que antes ejercía libremente sobre el mundo. El refuerzo del “superyó” significa la agudización de un sentimiento de culpa que nos resta libertad, que produce “el malestar en la cultura” que hace estragos en la subjetividad contemporánea. La depresión es su principal consecuencia. El “hombre civilizado” ha perdido, pues, la espontaneidad de sus pulsiones; destina demasiada energía a la propia vigilancia y al eventual castigo.

La contrahistoria o análisis genealógico, le permite a Foucault visibilizar la constitución del poder disciplinario. A partir de mecanismos de control que aparecen en diversas instituciones, se va generando una dominación social que fundamenta la sociedad burguesa. Familias, escuelas, cárceles, hospitales: todas estas instituciones están atravesadas por la normalización racionalizadora del poder disciplinario. En contraposición a la subjetividad del “Antiguo Régimen” –desordenada e impredecible, producida por un poder cuya máxima es “dejar vivir, hacer morir”–, se genera un nuevo poder, Foucault lo llama un “bio-poder”, cuya máxima es “hacer vivir, dejar morir”. Se trata, pues, de la producción de una subjetividad que ha interiorizado el autocontrol y la disciplina como los fundamentos de su ser en el mundo. No obstante, este poder disciplinario se enmascara tras la idea de la soberanía como si el disciplinamiento no resultara de una violencia primordial contra los dominados, sino de un consenso activo gerenciado por un poder soberano y legítimo.

Las ideas de Foucault son muy sugerentes, pues permiten visibilizar la coerción interiorizada como proceso que cristaliza la sociedad burguesa. Entonces, el consenso de la democracia liberal, el contrato social moderno, resulta de una violencia fundadora. No obstante, puede pensarse que Foucault exagera la importancia de la violencia en el disciplinamiento, ello en desmedro de la soberanía y la argumentación. En efecto, la

fundación de la sociedad moderna tiene como referente legitimador la perspectiva de un régimen meritocrático, en el que no hay ninguna diferencia que no provenga del mérito. Bajo el amparo de este referente, los trabajadores han desarrollado expectativas legítimas, derechos subjetivos, que han puesto en cuestión su disciplinamiento. Se puede comprender, de ese modo, las luchas por la reducción de horas de trabajo, la disminución de las desigualdades, la creación de nuevas oportunidades. El sistema educativo, por ejemplo, no solo disciplina, sino que también crea derechos y pretensiones de poder que muchas veces son realizadas.

### **El discurso histórico peruano a la luz de las ideas de Foucault**

Los planteamientos de Foucault son muy interesantes para un análisis de los discursos históricos y de las prácticas de poder vigentes en el Perú desde la conquista o invasión del Tahuantinsuyo. En su vertiente hegemónica, el discurso historiográfico español pretendió negar la soberanía de los incas, basándose en las ideas de que ellos eran tiranos y de que habían impuesto un régimen cruel que solo contaba con muy pocos años de existencia (Pedro Sarmiento de Gamboa). En todo caso, la transmisión de la soberanía a los nuevos señores se ampara en el requerimiento de Palacios Rubio. Un largo alegato jurídico en que se invocaba a los señores indígenas a ceder al Rey sus privilegios, puesto que este traspaso aseguraba la evangelización y la salvación de las almas de sus súbditos. Este requerimiento fue leído por el padre Valverde a Atahualpa justo antes que los españoles atacaran las huestes del Inca, en Cajamarca. No obstante, la soberanía del Rey en las nuevas tierras tiene que pasar por un período de “conquista” para poder establecerse. Una vez consolidado el poder español, este se reclama legítimo, amparándose en las bulas papales que encomendaban a la monarquía española la evangelización de las tierras “descubiertas”. El poder de la Corona es postulado, entonces, como resultado de un contrato social por medio del cual los indios ceden sus libertades y riquezas a cambio de la posibilidad de salvación de sus almas y de un buen gobierno que garantizara el predominio de una ley autoproclamada justa en principio, aunque pudiera ser traicionada por excesos puntuales. Se constituye, así, un discurso historiográfico que significa la violencia como inesencial y contingente, como un desvío desafortunado de lo que debió ser un traspaso ordenado de la soberanía, o cambio de mando. Esta es la perspectiva, por ejemplo, de

Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios Reales*. En efecto, el Inca considera la Conquista como un hecho providencial, parte del plan de Dios, pero al mismo tiempo critica los excesos españoles de codicia, crueldad y violencia.

Este discurso historiográfico es solo parcialmente cuestionado por el mundo criollo en el siglo XIX. Los liberales empiezan a producir una “contrahistoria” desde el momento en que enfatizan la violencia, y no el traspaso de soberanía, como el fundamento de la sociedad colonial. Ahora bien, reconocer esta situación implicaba admitir una culpa, una deuda, para con los indios, representados entonces como las grandes víctimas de la injusticia española. No obstante, los gérmenes de esta contrahistoria no podían desarrollarse, pues su consolidación en un discurso historiográfico alternativo implicaba la descalificación de sus propios enunciadores, puesto que los criollos liberales eran, después de todo, criollos, herederos de la dominación colonial sobre los indígenas. Como no querían o no podían renunciar a esa dominación, sus posibilidades de elaborar una contrahistoria estaban, pues, muy limitadas. En realidad, la contrahistoria fue desarrollada desde el propio mundo indígena, en una forma mítica, simbólica, que ponía el énfasis en la violencia como fundadora del orden colonial, pero que, al mismo tiempo, ilusionaba la posibilidad de un regreso del Inca. La contrahistoria está, pues, en la base de la “utopía andina” y el mito de Inkarrí.

No obstante, el discurso historiográfico criollo retomó la legitimidad colonial del Virreinato que se autoproclamó como una sociedad marcada por una integración social creciente bajo el amparo de las autoridades españolas. En los relatos escolares de la historia del Perú elaborados por Sebastián Lorente, Carlos Wiese y Gustavo Pons Muzzo (que hegemonizan la enseñanza entre 1850 y 1970), el mundo colonial es representado como una sociedad ordenada, donde se produce la “quietud, aproximación y fusión” de los elementos dispares destinados a formar la nación peruana. Según Riva Agüero, la Colonia es “nuestra Edad Media”. En el campo literario, Ricardo Palma transmite una concepción similar. Como lo indicara Mariátegui, en las *Tradiciones Peruanas*, la presencia del indio es marginal y la sociedad limeña es representada como una colectividad sin desgarramientos mayores, ciertamente jerárquica, pero no desintegrada gracias a la influencia de la Iglesia y la proximidad que ella permite entre personas de muy diferente origen. De más está decir,

como lo señaló Mariátegui y posteriormente Sebastián Salazar Bondy, que esta visión edulcorada del coloniaje afianzaba la legitimidad de los grandes propietarios criollos de principios del siglo XX.

No obstante, esta historiografía fue contestada desde muy temprano, sobre todo en el terreno intelectual, por los autores que fundan la posibilidad de una contrahistoria. Es el caso, sobre todo, de Manuel González Prada que enfatiza que la Colonia es, sobre todo, un período de dominación, de violencia, de sometimiento, pero también de rebeldías y de insatisfacción. Su radicalismo hereda la tradición liberal, la vuelve más lúcida y conciente de sí misma. La denuncia de González Prada no se detiene ante la posibilidad de sacrificar las ventajas de los criollos. Solo un resurgimiento indígena asociado a una toma de conciencia del mundo de los obreros, todo ello viabilizado con la ayuda de la juventud ilustrada, podía sacar adelante al Perú. Se trata de acabar con el reino de las mentiras en la sociedad peruana. El primer paso es reconocer la naturaleza traumática y monstruosa del orden social que ni siquiera está conforme a la ley que lo legitima.

La contrahistoria esbozada por González Prada llega a la divulgación escolar, a las grandes mayorías, en la forma de "idea crítica" en la década de 1970. En el aparato educativo surge una visión de la historia del Perú desde el punto de vista de los vencidos que no terminan de aceptar la soberanía criolla. Este discurso enfatiza los binarismos excluyentes: los "blancos" dueños de la república criolla, contra los "indios" que no acaban de tomar conciencia del robo del que siempre fueron víctimas.

En el Perú, la contrahistoria asume la lucha de razas como el argumento central que vertebra el drama peruano. La contrahistoria es un discurso que se vive y se siente, pero que no está elaborado como la historiografía oficial que gira en torno a la idea de soberanía. Foucault señala que la contrahistoria en Europa derivó hacia dos posiciones. Primero, la conversión de luchas de razas en luchas de clases. De esta manera, el mundo popular urbano se apropió de un canon interpretativo especialmente potente. Segundo, la contrahistoria dio lugar al racismo de Estado en tanto que la lucha de razas se convierte en el combate contra los "individuos peligrosos", justificando, entonces, la exclusión de los locos, criminales, judíos y otras minorías en nombre de la unidad y el progreso de la nación.

En el Perú, la contrahistoria de la “idea crítica” trató de convertir la lucha de razas en lucha de clases bajo la inspiración marxista. No obstante, el discurso de la lucha de clases tuvo arraigo, sobre todo, en las clases medias ilustradas y no tanto en un mundo rural, donde las diferencias étnicas estaban demasiado presentes como para ser totalmente enmascaradas como diferencias de clase. Por otro lado, el racismo de Estado identificó en el indio el principal obstáculo a la constitución nacional. Sin embargo, se trata de un racismo más cultural que biológico, pues se supone que el indio podría redimirse gracias a la educación.

Respecto al disciplinamiento, los planteamientos de Foucault necesitan ser repensados para el caso peruano. La lucha por el disciplinamiento no ha tenido en nuestro país el éxito que alcanzó en Europa. Todavía vivimos en una sociedad que se parece mucho a la del Antiguo Régimen, en la que el productivismo disciplinario no está en la base de las subjetividades colectivas. Quizá, en mucho, porque la propia burguesía no ha logrado dar el ejemplo de austeridad, y devota dedicación al trabajo, que el modelo disciplinario requiere.

Quisiera terminar esta exposición volviendo al inicio. Para Foucault pensar es provocar, cuestionar los hábitos, mostrar la injusticia, crear una agenda para el quehacer político y, todo ello, en función de embellecer la vida, de hacer la existencia más acorde con sus posibilidades tales como ellas aparecen en el deslumbramiento de la experiencia estética.

## Bibliografía

Florence, Maurice

1996 "Michel Foucault (1926-1984)". *Anábasis* 4: 3-8.

Foucault, Michel

[1975]1994 *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo Veintiuno.

1996 "La hermeneútica del sujeto. Conclusiones de los cursos 1980-1982". *Anábasis* 4: 27-48.