

LA TOPOLOGÍA DE LAS FORMACIONES HISTÓRICAS

TOPOLOGY OF HISTORICAL FORMATIONS

Francisco Guzmán Marín *

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Michoacán-México

Recibido 26 de febrero 2008/Received february 26, 2008
Aceptado 3 de septiembre 2008/ Accepted september 3, 2008

Más en su afirmación de que el ser es una ficción, Heráclito tendrá eternamente razón. El mundo de las apariencias es el único real, el mundo verdad ha sido añadido por la mentira (Nietzsche, 1989).

RESUMEN

La confluencia entre las formas discursivas y los emplazamientos no-discursivos, las disposiciones de enunciación y de visibilidad, constituyen *regímenes de prácticas*, en donde acontecen encañamientos entre lo que se enuncia y lo que se hace, entre las reglas sociales que se imponen y las razones que se ofrecen, entre los proyectos que se construyen y las evidencias que se tienen. El análisis de estos *regímenes de prácticas*, tiene como objeto: por un lado, identificar el modo como se condiciona, limita e institucionaliza a las formaciones discursivas y, por otro, reconocer la forma en que tales discursos concretan prescripciones de conducta, espacios institucionales y estrategias de poder.

Palabras Clave: Genealogía, Topología, Cartografía, Historia.

* Calle Agustín Abad 81, Fracc. Ignacio Allende. Morelia Michoacán, México.
CP 58330. E-mail: coraxthelastone@yahoo.es

ABSTRACT

Confluence between discursive forms and the non-discursive statements, the disposition of enunciation and visibility, constitute practice regimes, in which inter-chaining of between what is said and what is done, the social rules imposed and the reasons offered, between the projects built and the evidence offered. The analysis of this practice regimes, has as object: on one side, identify the mode how is conditioned, limited and institutionalized the form in which such discourses materialize prescriptions of conduct, institutional spaces and power strategies.

Key Words: *Genealogy, Topology, Cartography, History.*

¿Cómo constituye Michel Foucault el dominio del análisis genealógico? ¿Cuáles son las diferencias que establece con su propuesta anterior del análisis arqueológico? ¿Qué quiere significar con el término *topología* que usa? ¿Qué quiere “mostrarnos” este nuevo emplazamiento de *subjetividad cartográfica*? ¿Cómo se llama a esta “nueva” forma de análisis topológico? De acuerdo con Deleuze, la arqueología ya anticipa la distinción entre dos formas sociohistóricas básicas: lo *enunciable* y lo *visible*, pero como sólo se proponía definir la formación de los enunciados dentro de los regímenes de saber, la indicación hacia la segunda forma lo hace de manera negativa, a partir de su distinción con las prácticas de enunciación, esto es: lo *no-discursivo*.

Foucault critica el que las ciencias sociales, humanas o de la cultura no proporcionen los elementos de su propia inteligibilidad. Sostiene que ni la teoría que defienden los agentes involucrados ni la autoconciencia del método que dirige la práctica científica permiten explicar con claridad el por qué, en momentos históricos específicos, se establecen con ciertos emplazamientos objetuales y de subjetividad, conceptos y estrategias, determinados tipos de formación científica. Como tampoco pueden explicar la *matriz institucional* en que se desarrollan y decaen.¹ Para el filósofo

¹ Problema que no sólo atañe a las prácticas de las ciencias sociales o humanas, sino que si dirige al espíritu mismo que constituye el marco, los criterios y contexto mismo de la cientificidad.

francés, el análisis de estos problemas tiene la importancia de “descubrir” lo que realmente está ocurriendo en esos espacios de relación social. Espacios de relación definidos por el conjunto de las prácticas discursivas y no-discursivas, en donde los agentes involucrados se esfuerzan por revestirlas de una seriedad, transparencia y neutralidad necesaria para dar cuenta de la *verdad*.

La arqueología tiene por objeto el primer conjunto de problemas. El arqueólogo busca hacer inteligible la historia de las ciencias sociales, en términos de un *sistema de reglas*, desconocido por los “sujetos” involucrados, que regulan todo el acontecer enunciativo “serio”. Toda práctica en el campo discursivo, y aún en el no-discursivo, es regulada por este *sistema de reglas*. Luego entonces, *las prácticas y las teorías de los practicantes de las ciencias humanas estaban subordinadas a una estructura teórica que las gobernaba* (p. 123).² En este análisis que emprende el arqueólogo queda fuera todo el ámbito de lo visible. El reto que se ofrece al pensamiento es, pues, el desplazamiento hacia la significación de las prácticas no-discursivas, desde su misma interioridad. Reconocer, además, las relaciones que se establecen entre el campo de enunciación y el campo de la práctica social. En otras palabras, se trata de hacer también inteligible, en la historia de las ciencias, en el devenir de los juegos de verdad, la *matriz institucional* en que acontecen tales prácticas.

El empalme entre ambas formas, lo discursivo y lo no-discursivo, las disposiciones de enunciación y de visibilidad, constituyen *regímenes de prácticas*, en donde acontecen encadenamientos entre lo que se enuncia y lo que se hace, entre las reglas sociales que se imponen y las razones que se ofrecen, entre los proyectos que se construyen y las evidencias que se tienen. El análisis de estos *regímenes de prácticas* tiene como objeto, por un lado, identificar el modo como se condiciona, limita e institucionaliza a las formaciones discursivas y, por otro, reco-

² Dreyfus, H. (1998). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM.

nocer la forma en que tales discursos concretan prescripciones de conducta, espacios institucionales y estrategias de poder. Los enunciados determinan *medios de encauzamiento* social, pero a su vez, estos *medios* producen “nuevas” formaciones enunciativas. Y entre ambos se constituyen regímenes de saber.

“Analizar unos “regímenes de prácticas” es analizar programaciones de conducta que han sido simultáneamente efectos de prescripción con respecto a lo por hacer (efectos de “jurisdicción”) y efectos de codificación con relación a lo por saber (efectos de “veridicción”).”³

En este aspecto se encuentra el punto de inflexión en torno del cual se produce el giro del pensamiento arqueológico. Se trata ahora de reconstruir descriptivamente el *diagrama*⁴ de los flujos que constituyen a la *voluntad de verdad*⁵ de un estrato socio-histórico determinado. Una época no precede a las formas de enunciación que la expresan ni tampoco a las visibilidades que la muestran, por el contrario, ambas formas la definen. Los estratos histórico-culturales se constituyen por la conformación social que establecen las formaciones discursivas y las disposiciones institucionales. Los regímenes de saber instauran emplazamientos institucionales, pero, a su vez, las instituciones generan vectores de discursividad. De esta manera, la reconstrucción del *diagrama* amplía la territorialidad de análisis para las investigaciones foucaultianas, razón por lo cual resulta insuficiente la práctica arqueológica, para describir en toda su complejidad y extensión este dominio que no sólo comprende regularidades enunciativas,

³ Foucault, M. (1978). *Debate con Michel Foucault*. Entrevista realizada por Alexandre Fontana en 1978.

⁴ En este caso, el *diagrama* es definido por Deleuze como una *máquina abstracta*, profundamente inestable, siempre en devenir, que no deja de mezclar materias y funciones con la finalidad de constituir mutaciones. Todo *diagrama* es multiplicidad espacio-temporal. El *diagrama* representa una realidad preestablecida, sino que produce nuevos tipos de realidad, nuevos modelos de veracidad (Ver Deleuze, 1991).

⁵ Más adelante abundaremos sobre este concepto. En este momento sólo anticipamos que la *voluntad de verdad* es una poderosa maquinaria de codificación, la cual pertenece a los *sistemas de exclusión* que constituyen las prácticas de saber.

sino también espacios donde se confrontan estrategias de poder. Se requiere ahora de un ejercicio propio de la topología para levantar el *mapa* del “nuevo” territorio de análisis. La exigencia para el pensamiento es cartográfica. De ahí el “nuevo” emplazamiento de sujeto: el *cartógrafo*, y el “nuevo” tipo de análisis: la *genealogía*.

En esta dimensión topológica, la arqueología se subordina al análisis genealógico. Aquella asume el papel de depurador de las prácticas culturales que ésta aísla. La genealogía, por su parte, examina las relaciones que se establecen entre el saber, el poder y el cuerpo. La arqueología, de acuerdo con Foucault, es el método analítico de las formaciones discursivas locales, a partir de lo cual la genealogía pone de manifiesto las disposiciones del orden del saber, liberadas de cualquier tipo de sujeción sistémica, formal, disciplinaria o cientista.

La reactivación de los saberes locales –menores, diría Deleuze– contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos intrínsecos de poder; éste es el proyecto de esta genealogía en desorden, fragmentaria. Para decirlo brevemente, la arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales, y la genealogía la táctica que a partir de estas discursividades locales así descritas, pone en movimiento los saberes que no emergían, liberados del sometimiento (Foucault, 1991c, p. 131).

I. EL LANCE TOPOLÓGICO: LA PRÁCTICA CARTOGRÁFICA

Desde el principio, el *cartógrafo* nos advierte que el análisis genealógico requiere de una gran paciencia, de un minucioso saber y de la revisión sistemática de una gran cantidad de materiales. *La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista*.⁶ Por otra parte, de acuerdo con Richard Rorty,

⁶ *Ibidem*, p. 7.

en el campo epistemológico existen, claramente identificables, tres tipos de actitudes diferentes, respecto de una posible teoría del conocimiento. Tales son:

1. *La actitud cartesiana*. Esta actitud divide a la territorialidad de la cultura en dos zonas: la primera zona se define por la posibilidad del conocimiento, en función de los “altos grados” de *objetividad* y de *racionalidad* con que se constituye; y una segunda región *blanda* donde se producen discursividades que no pueden contar como conocimiento. La escisión sociohistórica que produce tal actitud, fundamenta la interpretación moderna de las dos culturas, a saber: la *cultura formalizada* de la ciencia y la *cultura empírica* de la concepción cotidiana. La experiencia depurada por el disciplinamiento de las facultades intelectuales conduce a la comprensión de un cosmos organizado por la razón, la ley o el plan del Demiurgo, mientras que la experiencia del sentido común reporta el devenir de un mundo condenado al azar, la contingencia y el caos. La verdad es develada mediante la renuncia expresa a los datos de la percepción sensible.

En la primera región se encuentran las llamadas *ciencias maduras*, en tanto que próximas a la segunda se localizan: la religión, la moral, el arte y –muy posiblemente– la filosofía. La exigencia de la investigación cartesiana consiste en que las representaciones del pensamiento y el discurso deben corresponder a los “objetos” de la realidad, pues como afirma Wittgenstein *Was jedes Bild, welcher Form immer, mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie überhaupt –richtig oder falsch– abbilden zu können, ist die logische Form, das ist, die Form der Wirklichkeit* (p. 46).⁷ De ahí, entonces, que *una realidad fija significa un método fijo*.

⁷ Wittgenstein, L. (1981). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza. (Lo que cada figura, de cualquier forma, debe tener en común con la realidad para

2. La *actitud hegeliana*. Considera a la racionalidad en un plano estrictamente histórico-sociológico. No concede mayor “objetividad” a las ciencias duras que a las ciencias “blandas”. El progreso científico es visto como el resultado del progreso social y moral, a través de un movimiento dialéctico que alcanza, cada vez, mayores y fructíferas síntesis que nos aproximan de manera paulatina a la *Verdad*.
3. La *actitud nietzscheana*. Esta actitud se propone deconstruir las ideas de *objetividad*, *racionalidad* y *progreso*, al mismo tiempo que romper con el principio metafísico de la unidad histórica en que se fundamentan. Abandona terminantemente la intuición de que existe una *verdad* a la cual es necesario aproximarnos. Toda verdad es perspectiva y producto de perversas tensiones e intenciones de poder. Como advierte Rorty, no existe ninguna verdad allende las fronteras del discurso, los objetos del mundo nos son falsos o verdaderos simplemente son; lo único que puede ser categorizado en cuanto falaz o cierto son los enunciados que pretenden referir, explicar y/o describir los aconteceres mundanos. La verdad, pues, corresponde al orden del discurso.

De común acuerdo con esta última actitud, el *cartógrafo* nos remite al siguiente planteamiento de Nietzsche:

¿El apego a la verdad y al rigor de los métodos científicos? Esto nació de la pasión de los sabios, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre retomadas, de la necesidad de triunfar –armas lentamente forjadas a lo largo de luchas personales (Foucault, 1971, <http://homepage.mac.com/eeskenazi/Foucault2.html>).⁸

Así pues, el *cartógrafo* asume la *actitud nietzscheana*. De ahí que debe iniciar su tarea derrumbando los grandes monumentos

poderla figurar por completo –justa o falsamente– es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad).

⁸ Foucault cita a Nietzsche de *Humano, demasiado humano*. §34.

del saber, oponiéndose al despliegue suprahistórico de las significaciones trascendentales y poniendo en duda los indefinidos teleológicos. Debe rechazar tanto la búsqueda del *origen* como las causas finales de la existencia. Foucault comprende que todo conocimiento es perspectivo y que no puede escapar a esa posición de perspectiva, desde la cual analiza la historia. No teme a esa posición, por el contrario, la asume plenamente. Reconoce que ahí donde se manifiestan sentidos profundos y ocultos, donde se enmarcan cumbres inaccesibles de *verdad*, donde se aluden interiores inalcanzables de la conciencia se encuentra presente el artificio. La máscara que pretende ocultar todas las trampas, todas las ambiciones, todos los rencores, todos los miedos y todos los disfraces de la voluntad de saber. La máscara que oculta la ausencia de esencias o el artificio con que fueron construidas. La máscara con que se disfraza el espíritu de rencor, que detesta la contingencia del devenir –para decirlo en términos de Heidegger–. El *cartógrafo* se percató de que tiene que resignificar tanto la acción interpretativa como a la historia misma. Ambas se intersectan en esta resignificación.

La interpretación ya no representa la búsqueda de sentidos ocultos y/o profundos de la realidad. Ahora revela el carácter de la existencia misma: todo es ya una interpretación. Ante la ausencia de fundamentos todo es interpretable. Y los únicos límites que se ofrecen a estos actos de interpretación es el arbitrio de los fluidos que componen el *diagrama*. El devenir histórico no es más que *una serie de interpretaciones* –al decir de Dreyfus y Rabinow– con respecto a las tesis de Foucault.

Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia... (Foucault, 1991c, p. 18).

La historia, por otra parte, se constituye por acontecimientos de ruptura, dispersión, accidentes, mentiras, perversidades, errores y recubrimientos. No es la expresión ni del desplazamiento del espíritu absoluto ni la idea armoniosa de un movimiento progresivo que se supera siempre a sí mismo. Nada más falso y perverso que la pretendida unidad y continuidad histórica. Como bien advierte María Dolores París Pombo, el relato histórico más que un discurso sobre el devenir de la historia es un recurso político de legitimación del régimen de poder vigente, o en ciernes de constitución, puesto que no se limita a describir el estado y las estrategias de las relaciones de fuerza; por el contrario, produce determinadas interpretaciones sociopolíticas que inciden directamente en la conservación, reproducción y expansión del régimen; pero también funciona como agente táctico de subversión. El relato histórico forma parte integral del devenir de la historia, en cuanto operador intensivo del poder. En términos generales, el discurso interpretativo de la historia asume tres tipos de disposición enunciativa que se corresponden con tres estratos socioculturales distintos, tales son: el discurso teológico-poético, en la antigüedad, que fundamenta las prácticas de dominio en el 'derecho de conquista'; el discurso jurídico-filosófico, en la Edad Media, justifica el ejercicio del poder monárquico en el 'derecho de soberanía', y el discurso histórico-político, en la época moderna, legitima el sistema de poder en el 'derecho de representación' del origen racial, de las tradiciones instituidas y/o de la voluntad popular.

La expansión y estabilidad del dominio conquistador del héroe es un signo del favor divino que se esparce por todo el territorio sometido a su regencia. Los actos del conquistador —en su emplazamiento de guerrero, dictador y/o regente— son dignos de cantos panegíricos y remembranza porque significan la bendición mundana de los dioses. La fuerza ordenante del héroe, por favorcimiento divino, se traduce en prosperidad para la ciudad. Este principio de determinación teológica vincula la voluntad de poder del *fármakon* con el destino de la polis. La historia, entonces, es

la crónica de los actos fundacionales de héroes legendarios. Por su parte, Foucault plantea, en la *Genealogía del racismo*, que durante la época del medievo la articulación entre la continuidad del poder y los hombres se garantiza jurídicamente a través del *continuum* de la ley. En este sentido, la interpretación histórica tiene la función de relacionar a la monarquía feudal con Dios. El rey gobierna por voluntad divina; en la tierra, es el usufructuario legítimo del poder absoluto, por eso sus prácticas de dominio pretenden ese mismo carácter absoluto. Ahora bien, en cuanto reacción de resistencia al discurso sobre la soberanía que sustenta el poder del monarca, la interpretación moderna de la historia se fundamenta en la inversión de la tesis de Clausewitz respecto a que la guerra es la política continuada por otros medios, esto es: *la política es la guerra continuada por otros medios*.

La comprensión moderna reestructura el relato histórico a partir del modelo de la guerra permanente. Desde ese momento, la representación sociohistórica se construye *sobre un modelo binario, marcado por un conflicto fundamental entre fuerzas irreconciliables que habrían de enfrentarse hasta la derrota y exterminación de los de arriba, los dominantes, los usurpadores o los poderosos*. (pp. 2-3).⁹ El modelo contrahistórico legitima el derecho a la rebelión, a la subversión de las relaciones de poder. En este sentido, la inversión de la tesis de Clausewitz significa tres cosas: en primer lugar, que la política tiene la función de sancionar y preservar el sistema de fuerzas instaurado por la guerra, en un momento sociohistórico determinado; en segundo lugar, que la paz civil se mantiene en la guerra y por la guerra, a través de las luchas políticas, las prácticas de dominio y resistencia, las relaciones de poder, la producción de verdad y los procedimientos disciplinarios; por último, en tercer lugar, que la decisión definitiva de la práctica política sólo puede provenir de la generalización de la guerra armada, esto es, el advenimiento

⁹ París Pombo, M. D. (1964). *Foucault: La primacía de la guerra en el discurso histórico-político*. Separata.

de la conflagración militar concluye con el ejercicio del poder en cuanto guerra continua.

Así pues, como es posible advertir, las diferentes fuerzas políticas utilizan el recurso de la interpretación histórica en cuanto dispositivo estratégico de legitimación de las luchas por el poder. Las políticas de verdad y los dispositivos de saber-poder son activados por las relaciones de fuerza. La función del cartógrafo es reconstruir el *mapa* genealógico de esas interpretaciones históricas. Muestra la imposición arbitraria de tales formas de interpretación. *Nos revela los universales de nuestro pensamiento humanista como resultado de la aparición contingente de interpretaciones impuestas* (p. 129).¹⁰ En fin, la tarea nodal del cartógrafo es la de destruir la primacía de los orígenes y de las verdades inmutables, de la evolución y del progreso, de la unidad y de la continuidad. En otras palabras, busca arrancarle el carácter metafísico con que se ha recubierto hasta ahora la historia. En términos generales, la narración histórica se encuentra más determinada por la voluntad de legitimación política que por una aspiración de Verdad, o de consecución del estatuto de conocimiento científico. El pensamiento cartográfico muestra la gran tragedia de la vida en toda su desnuda realidad: *que el mundo es como aparece, nada hay detrás de la máscara*.

II. LA RELACIÓN ENTRE LA GENEALOGÍA Y LA HISTORIA

Empero, ¿qué es el cartógrafo? ¿Qué tipo de práctica lo define? El cartógrafo es un historiador, guarda una relación práctica con la historia. Su función es revelar que detrás de la verdad y del reino originario que instaura se encuentra soterrada una historicidad donde prolifera por doquier el error. El cartógrafo

¹⁰ Dreyfus, H. (1988). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM.

recurre a la historia con la finalidad de conjurar las quimeras de que se nutre: origen, continuidad, unidad, totalidad. Critica tanto el sentido metafísico de la nostalgia por el origen, como la idea del progresivo movimiento evolucionista de la historia. Por eso, la relación del cartógrafo con la historia es otra muy diferente a la del historiador clásico. Es un historiador, sí, pero un historiador de la ruptura y la acontecimiento. Un historiador que desenmascara a la *historia de la verdad* y su espíritu de venganza contra la contingencia del devenir mundo.

Si bien el mundo que conocemos no es esta figura, simple en suma, en la que todos los sucesos se han borrado para que se acentúen poco a poco los rasgos esenciales, el sentido final, el valor primero y último; es por el contrario una miríada de sucesos entrecruzados; lo que nos parece hoy 'maravillosamente abigarrado, profundo, lleno de sentido', se debe a que una 'multitud de errores y de fantasmas' lo han hecho nacer, y lo habitan todavía en secreto... Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos (Foucault, 1991c, p. 21).

Quizás sea esto precisamente lo que intenta mostrarnos Umberto Eco, a través de un movimiento parabólico, en *El péndulo de Foucault*: la confrontación de dos voluntades de verdad. Casaubon, personaje central, representa al emplazamiento que reconstruye los juegos perversos de la historia, a partir de la búsqueda de un ideal articulador de la contingencia de los acontecimientos: el *santo grial*, la fuente original del poder y, por tanto, el origen de todo conocimiento. De esta manera, todas las batallas, todos los pactos, todas las traiciones, todas las muertes, no tienen otro sentido más que el trazado por el *Plan original* del demiurgo. La continuidad histórica se fundamenta en la existencia del plan que dota de coherencia a la aparente dispersión de los acontecimientos. El emplazamiento de autoconciencia que representa el historiador y el carácter de signo de los hechos sociohistóricos constatan la presencia trascendental legislativa del Demiurgo, del plan que instauro el sentido de la existencia

humana y de la Unidad que organiza al cosmos, en el aparente caos en que deviene el mundo. *¿No se dice que la historia es un enigma sangriento e insensato? No es posible, debe existir un designio. Es necesario que exista una mente* (p. 279), reclama el semiólogo italiano, a través del enigmático Aglié.¹¹ La investigación histórica, entonces, es el proceso de reconstrucción de la Unidad cósmica deviniendo fracturada por y en el tiempo.

La verdad no se encuentra en la artificiosa luminosidad de los fenómenos, en la trama arquitectónica de las visibilidades, sino en el flujo de las *corrientes telúricas subterráneas*. En esta perspectiva la Torah, el juego hermenéutico de las permutaciones, la ciencia de la combinación no tiene otra función más que la de develar expresamente el *secreto* del Plan. *¡Sólo el Plan explica la inexplicable burocracia del genocidio!* (p. 465), nos indica Eco en las palabras de Diotallevi¹² a las puertas de la muerte, después de haber pecado contra la palabra.

Por su parte, Lia es la breve irrupción de la ingenuidad, la posición de sujeto que destruye la idea del gran *secreto* del Plan organizador del demiurgo. No hay secretos que descubrir. Las *corrientes telúricas subterráneas* son ilusiones, engaños del intelecto y del miedo –¿Acaso son una cierta modalidad de interpretación impuesta?–. El *santo grial* es la vida. ¡Simplemente la vida! Toda la trama metafísica, con su estructura matemática y con sus relaciones necesarias, son sólo, y sólo eso, extrapolaciones de nuestra vivencia del cuerpo o, mejor aún, parafraseando a Jesús Ibáñez: ‘Todos los paradigmas son exportados de las prácticas sociales’. ¡El gran secreto es la contingencia de la vida! Con su actitud escéptica y optimista, Lia muestra, en vano, a Casaubon-Pim que *la lectura de la vida no ocultaba ningún sentido escondido, y que todo estaba allí, en la barriga de todas las Lias del mundo...* (p. 393).¹³ El conocimiento es producto

¹¹ Personaje de la novela de Umberto Eco (1989). *El péndulo de Foucault*. México: Biompiani-Lumen-Patria.

¹² *Ibidem*, p. 465.

¹³ *Ibidem*.

de un equívoco –ese es el gran descubrimiento de Lia–, de un engaño sistemático, según advierte la tradición nietzscheana.¹⁴ Sin embargo, Eco no parece querer arriesgarse a rastrear hasta las últimas consecuencias de esta afirmación. Lia es apenas un atisbo que se presiente en toda la contundencia afirmativa de la vida, dentro de la vorágine de *verdad subterránea* en que se desarrolla la trama. Pese a toda esa renuencia, Eco no puede dejar de evidenciar, a través del arte de la novela, algo que Foucault ya había “des-cubierto” con anterioridad –y aun antes Nietzsche–, esto es que *La verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia*. (p. 11).¹⁵

De esta manera, el emplazamiento cartográfico *Lia-Foucault* pretende recuperar los escenarios donde acontecen los sucesos particulares. Quiere reconocer su singularidad, más allá de toda finalidad extrínseca al tipo de relaciones que señalan. Se esfuerza por identificar los puntos de ausencia de la historia. De ahí pues que la genealogía –el oficio del cartógrafo–, sea un meticuloso trabajo *documental*. Documentos que no son vistos desde la perspectiva de que representan el resguardo de sentidos ocultos que presienten, o demandan, un misterio teleológico, un fin interpretativo, sino más bien como el resultado de una serie de prácticas que enmarcan pautas de conductas y prescripciones discursivas.

¹⁴ En este mismo sentido, pero con relación a la historia, Foucault se interroga: *Pues bien, ¿si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que de alimentar la fe en la metafísica, qué es lo que aprende?*, para enseguida responderse, en el más puro espíritu nietzscheano: *Que detrás de las cosas existe algo muy distinto: ‘en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas* (Foucault, 1991c). El error de donde deviene toda la trama metafísica es el instinto de dotar de un sustrato trascendental a la experiencia contingente, producto de nuestro profundo temor al azar, a la aleatoriedad de la vida. ¡Existe un Plan, tiene que haberlo, un proyecto que explique la accidentalidad de los sucesos que conforman nuestra experiencia de vida!

¹⁵ Foucault, 1991c.

La genealogía exige, por tanto, el saber minucioso, gran cantidad de materiales apilados, paciencia. Sus ‘monumentos ciclópeos’, no debe derribarlos a golpe de ‘grandes errores benéficos’, sino de ‘pequeñas verdades sin apariencia, establecidas por un método severo’ (Foucault, 1991c, p. 18).

¿Cuál es la fuente de procedencia de la genealogía? ¿En dónde encuentra el archivista-arqueólogo las fuentes para su transformación en subjetividad cartográfica? En el pensamiento disruptor de Nietzsche. Abreva de sus contundentes golpes a la metafísica y a la hipocresía que se esconde detrás de toda búsqueda trascendental del origen. Y según Foucault, el *Nietzsche-genealogista* rechaza la búsqueda del origen (*Ursprung*) por tres razones sustantivas: en primera instancia, porque reconoce en este propósito el intento soterrado de encontrar una *identidad primigenia* de la cual participan todas las cosas presentes –un efecto del sentimiento de revancha, del espíritu de rencor, como diría Heidegger– y que se mantiene incólume a todas las contingencias, accidentes y todas las trampas. Tal afán tiene como objeto trascender la experiencia de lo contingente para encontrar detrás del fenómeno la identidad primera. El secreto del Plan. Reconstruir el sistema del *logos* fracturado por la caída. Por su parte, Nietzsche se percata que detrás de las cosas no hay una esencia primera, sino que tal esencia fue construida por una heterogeneidad de piezas en sí mismas extrañas, acontecidas de manera azarosa. Este sentido original no es más que una interpretación impuesta, un invento de “las clases dirigentes”. Las disposiciones de verdad se encuentran definidas por las relaciones de poder. El régimen de verdad se asienta sobre un sistema de dominio y fundamenta interacciones de fuerza.

En segunda instancia, el ascenso comprensivo al origen no es más que una teogonía, en tanto que expresa el deseo de reconocer la armonía existente antes de la “caída”: antes del cuerpo, del mundo y del tiempo es el momento de los dioses; es el esfuerzo metafísico que anticipa la melancolía del retorno. Para conformar la especificidad de su disposición sociocultural,

los diversos estratos históricos de la proyección sociocivilizatoria occidental se han agenciado de la emergencia del mito metafísico que reconoce la Unidad del Ser en el origen y la existencia del mundo como producto de la escisión, la emanación, la fundación creadora o el acto de significación del Demiurgo. Así pues, el mundo deviene de la *vis formandi* del Ser –como advierte Cornelius Castoriadis–, o de la *voluntad creadora* de Dios (de acuerdo con la concepción judeo-cristina). ‘Creación inmanente’, ‘creación divina’. Este mito es una estrategia de reflexión pesimista para conjurar la inquietante presencia del azar, el caos, el vacío, la contingencia y la alteridad de que da cuenta el finito sistema sensorial humano. En este sentido, parafraseando al filósofo francés Clément Rosset, es posible afirmar que la historia lineal es obra de una constante pulsión trascendental: ‘la desaparición sistemática de las manifestaciones del azar, el desorden, el no ser y el caos’ –*chainô, chásko*–.¹⁶ Así pues, el relato histórico es, también, un dispositivo de la racionalidad humana y trascendental que se constituye como lance de conquista de la incertidumbre que priva en el devenir ecuménico o, en síntesis, como bien propone Derrida: *opera tanto mejor estando ahí para disimular el abismo o saturar la ausencia de fundamento, para estabilizar un devenir caótico en lo que llamamos convenciones* (p. 84).¹⁷ O mejor todavía, es el intento, siempre vano y desesperado, de encontrar el rostro que se oculta, empecinado y secreto, detrás de la máscara, aun cuando se tenga la firme intuición de que detrás tan sólo se encuentra la irónica metáfora de otra máscara, o... ¡la nada!, puesto que las cosas no hacen más que evidenciar la discordia, la ausencia de una identidad divina. Las cosas patentan su pletórica *mundanidad*.

¹⁶ En su forma original Rosset señala que: *L'histoire de la philosophie occidentale s'ouvre par un constant de deuil: la disparition des notions de hasard, de désordre, de chaos* (Ver: Rosset, C. (1971). *Logique du pire*. Paris : Presses Universitaire de France).

¹⁷ Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.

Vinculado con los otros dos principios de la pretensión del origen, aparece el tercero: el origen como el grial de la Verdad, el lugar donde ésta se encuentra preservada al margen y a salvo del momento de la “caída”, de las contingencias, de los accidentes, de los errores del mundo; el lenguaje se presenta aquí como el espacio del ocultamiento en donde se pierde la verdad. El camino que hace posible un conocimiento positivo es retrotraerse al engaño de la verdad de los discursos, al ocultamiento, se trata de un trazado histórico del error –*¿todo esto no es una historia, la historia de un error que lleva por nombre verdad?*– (p. 11).¹⁸ Por eso resulta necesaria la depuración del discurso mediante los dispositivos procedimentales de la lógica, la hermenéutica y/o la fenomenología. Las técnicas profilácticas del discurso arrancan la verdad de su corrupto fondo de enunciación, producto de los excesos sociohistóricos del lenguaje –como advierte Platón desde el *Cratilo*–. En cuanto que el cartógrafo hace de la historia un uso de saneamiento para conjurar la voluntad del origen, pretende dar cuenta de lo azaroso de los aconteceres, mostrar que detrás de ellos no existe ninguna verdad que los soporte; la historia como la expresión misma del devenir. Mirar los comienzos, para el filósofo-cartógrafo, es encontrar los puntos de ruptura, las discontinuidades históricas que denuncian la ausencia completa de “un algo” que se desarrolla fuera del juego de las contingencias. Es encontrar los efectos de los encuentros de las estrategias de fuerzas, o como dice Davidson: *Cuando la genealogía mira los comienzos, busca accidentes, azar, pasión, pequeña maldad, sorpresas, agitación febril, victorias poco firmes y poder* (p. 246).¹⁹

Frente a la *Ursprung* identifica Foucault –en la trama del Nietzsche genealogista– dos términos que se le oponen, tales son: la *Herkunft* (la fuente, la procedencia) y la *Entstehung* (la emergencia). La *Herkunft* es el ámbito de procedencia, la fuente de agenciamiento de las estrategias globales de dominación.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ Couzens, D. (1988). *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Pero es necesario evitar cualquier confusión, en la *Herkunft* no se trata del intento de restituir la vigencia del pasado en el presente, de señalar la gran continuidad que subyace al olvido y a la contingencia de la dispersión; por el contrario, se pretende descubrir en el “fondo” de lo que conocemos y de lo que somos, la exterioridad del accidente, la ausencia de la verdad fundante y del ser-sustrato. Se trata de remover aquello que aparece como homogéneo, inmóvil y conforme a sí mismo, para introducir el azar y la heterogeneidad. La procedencia se liga firmemente al cuerpo, como el lugar de la *Entstehung*, allí donde se encuentran las “huellas” de los acontecimientos del pasado, donde nacen los deseos y los errores, pero también como objeto que soporta la sanción de toda verdad y todo error. De esta forma, el cuerpo se muestra impregnado de la historia y ésta aparece como destructora del cuerpo.

El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo impregnado de la historia, y a la historia como destructor del cuerpo (Foucault, 1991c, pp. 14-15).

Este es precisamente el objeto de la genealogía: mostrar cómo el cuerpo se encuentra pleno de historicidad y cómo la historia desestructura la organización corporal. *La généalogie doit montrer le corps tout imprimé d'histoire, et l'histoire ruinant le corps*, de acuerdo con Foucault. En tanto, la *Entstehung* viene a designar el acontecimiento de irrupción-ruptura que se produce en el intersticio de las acciones de fuerzas. La *emergencia* devela el escenario del conflicto entre las fuerzas, las circunstancias que constituyen su lucha, la forma en que se distribuyen en el espacio del enfrentamiento, en fin, devela el juego de las prácticas de dominación. En esta relación de conflicto, en esta diferenciación de las fuerzas, aparecen los valores diferenciados como

producto del dominio de unos hombres sobre otros; irrumpe la libertad, merced al predominio de unas clases sobre otras; y se construye la lógica, en función de la apropiación del derecho a imponer un orden temporal a las cosas, que no necesariamente les corresponde, o su misma asimilación por la fuerza. En el contexto mismo de esta lucha, asimilada por la pretensión de la conjura de la guerra en el contexto de la paz civil, la regla, la ley, es el espacio ahora donde el juego de la dominación puede ser “relanzado” al infinito. La ley introduce en el escenario una nueva forma de violencia ahora meticulosamente repetida, autorreproductiva. En ella se plegan tanto la acción del dominio como la resistencia del dominado; puesto que las leyes en sí mismas están vacías, sólo sirven a estrategias específicas dentro del juego de la dominación. La ley no termina con la lucha, con las estrategias de guerra, tan sólo regula los espacios de confrontación de las relaciones de poder.

Las diferentes emergencias reconocibles, no son, desde luego, tan sólo simples figuras o formas de una continuidad desplazándose en el tiempo, conservando en una unidad inalterable a las contingencias, sino que evidencian rupturas, emplazamientos diversos, errores, desplazamientos, intentos. En esta parte se presenta una diferencia de objetos entre la metafísica y la genealogía. Aquella se ocupa de reconstruir la unidad de un sentido significativo oculto que permanece invariable al tiempo –interpretación del secreto, del origen–, mientras que ésta tiene por objeto las formas en que interviene el azar, la contingencia, el plegamiento de las leyes a voluntades, etc., dentro del escenario de la dominación. La genealogía es, pues, la historia de esta serie de interpretaciones no originarias, en el sentido antes expuesto *historia de las morales, de los ideales, de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética como emergencia de diferentes interpretaciones* (p.18).²⁰

²⁰ *Ibidem.*

Ello nos sitúa frente a dos problemáticas, relacionadas pero distintas: la primera, se refiere a la manera en que Foucault comprende y caracteriza a la *interpretación* y, la segunda, a la especificidad de la historiografía cartográfica, es decir, las diferencias entre la historia metafísica y el tipo de historia que tiene como propósito construir el genealogista. Partiendo del principio de que cada expresión cultural desarrolla sus propios sistemas de interpretación, sus modos particulares de enfrentar la sospecha de que existen significados ocultos tras el discurso, de que subyacen lenguajes más originarios. Foucault encuentra que Marx, Freud y Nietzsche transforman la realidad del signo y modifican profundamente la forma como se interpretaba a éste, en las épocas anteriores al siglo XIX. Así, mientras en el siglo XVI el signo es distribuido en todas las direcciones, de manera homogénea y en un espacio también homogéneo, en el siglo XIX, con Freud, Nietzsche y Marx, el signo se escalona en un espacio más diferenciado, a partir de una dimensión de profundidad —entendida ésta como «exterioridad»—: *A medida que el mundo se vuelve más profundo ante la mirada del hombre, nos damos cuenta de que lo que ha significado profundidad del hombre no era sino un juego de niños* (p. 19).²¹

La interpretación, a partir de estos autores, presenta un carácter de deslizamiento al infinito, es una tarea infinita, puesto que el avance en la interpretación supone la aproximación peligrosa a una zona donde la misma interpretación dejaría de serlo y, por ende, la desaparición del intérprete. La proximidad al punto absoluto de la interpretación significa al propio tiempo un momento de ruptura. La hermenéutica del signo, pues, ha de permanecer siempre inacabada por necesidad. Este carácter inconcluso de la interpretación se encuentra estrechamente vinculado con dos principios que conforman postulados básicos de la hermenéutica moderna, según Foucault, tales son: si existe

²¹ Foucault, M. (1976). *Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud, Marx*. Argentina: Cuervo.

un deslizamiento siempre al infinito de la interpretación, esto no tiene otro significado sino que no existe algo primario, algo original de la interpretación, es decir, no hay nada que interpretar. La interpretación no es más que la explicación de signos que describen a otros signos. La hermenéutica, entonces, es el juego de los signos interpretantes e interpretables.

El segundo principio es que, a consecuencia de esta preeminencia de la interpretación sobre el signo, éste aparece como algo caracterizado por una cierta ambigüedad, por una cierta «voluntad malévola» en tanto que ya no se ofrece como tal, sino que al interior del signo se juega toda una serie de conceptos negativos, contradicciones y juegos de fuerzas. Se encuentra constituido por una densidad diversa, de recubrimiento. *Los signos son interpretaciones que tratan de justificarse, y no a la inversa* (p. 46).²² De esta manera, la interpretación no puede dejar de volver siempre sobre sí misma. El eterno retorno de la interpretación. Finalmente, Foucault señala que el principio de interpretación no es más que el intérprete, es decir, que no se interpreta lo que hay en el significado en tanto que lo que se aclara es «quién ha propuesto la interpretación». Lo que se descubre aquí es el modo de interpretación moderna como ruptura y discontinuidad del modo de interpretación anterior. Luego, entonces, si el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones, dado que cada expresión cultural construye sus propios modelos de interpretación de signos que interpretan a otros signos, entonces la genealogía ha de ser la historia de estas interpretaciones. Sucesos interpretativos en el escenario de los procedimientos hermenéuticos.

Esto nos conduce a establecer las diferencias que subyacen entre la historia concebida por los historiadores –la historia metafísica– y la historia de la genealogía –la *wirkliche historie*, en el sentido nietzscheano–. La historia de los historiadores introduce un punto de apoyo suprahistórico, que pretende dar cuenta de una conciencia siempre idéntica a sí misma a través

²² *Ibidem.*

de los azares del tiempo y de las estrategias de fuerza, bien sea como la figura de un espíritu en creciente «progreso» o como la permanencia de las leyes fisiológicas del cuerpo. La ‘historia metafísica’ tiene como objeto la reconstrucción sistemática del unidimensional movimiento progresivo de la sociedad, en su desplazamiento hacia la realización histórica de la utopía: la reconquista de la Unidad y de la consecuente felicidad trascendental. En esta concepción, la historia es un vector lineal que se desplaza por el tiempo, a través de la continuidad de tres momentos trascendentales, esto es: en el **origen**, el instante de la caída, la fractura de la Unidad primigenia; en el **desarrollo histórico**, el periodo de degeneración-superación ontológica de la condición humana, el proceso de reforma histórica del ser –la *conversión* del mundo en ecumene–, y en el **final de la historia**, el tiempo de *U-topos*, el resarcimiento de la cesura fundacional del mundo, restauración de la Unidad original de la existencia, la existencia fuera del tiempo. Por su parte, el sentido histórico de la *wirkliche historie* no se posa sobre ningún absoluto que otorgue unidad y continuidad a la historia, deja jugar los márgenes, las rupturas, las discontinuidades; el cuerpo mismo es reconocido como atrapado en una serie de regímenes de prácticas que lo atraviesan, lo constituyen y lo inscriben en una distribución funcional y productiva, al mismo tiempo que presenta, opone y desarrolla estrategias de resistencia. La práctica genealógica se propone dos propósitos nodales, a saber: por un lado, la identificación de la fuente de procedencia de los diversos acontecimientos que conforman el espectro histórico-cultural de las sociedades modernas y, por otro, la emergencia sociopolítica que hizo posible su agenciamiento por el régimen de poder vigente, así como su emplazamiento funcional dentro del entramado social, en cuanto estrategia global de control, disciplinamiento o vigilancia. En la comprensión genealógica, no existe una suerte de historia universal que subsuma todas las prácticas socioculturales en una misma lógica de progresión sociocivilizatoria, sino múltiples historicidades locales que se conforman por *saltos cuánticos* de significación

discursiva e institucional, agenciamientos emergentes, reconfiguraciones del sistema de fuerzas y rupturas en el orden del saber. Cada lance de historicidad constituye sus propias disposiciones discursivo-institucionales, las cuales pueden ser correspondientes, relativamente independientes e, incluso, contradictorias al resto de las disposiciones que conforman las prácticas socioculturales del estrato histórico.

La historia efectiva –la historicidad que reconstruye el cartógrafo– trata de hacer surgir al suceso en su rareza, en su singularidad, en sus limitaciones, dentro de un contexto de relaciones de fuerza, de enfrentamientos estratégicos, de confrontaciones intencionales. Rareza, singularidad, contexto de relaciones donde el azar introduce emergencias, rupturas. En este espacio de relaciones de fuerza no existen coordenadas originarias, ni referencias primordiales. En consecuencia, el papel del saber, en la historia efectiva presenta dos características básicas: sirve para «abrir tajos» en la estructura del sistema, para introducir la discontinuidad en el ser, no para «encontrar de nuevo» el origen o para «re-encontrarnos» en el principio de todos los acontecimientos; y es un saber en perspectiva, mira desde un ángulo determinado y con un propósito específico de apreciar, de valorar el lugar de las emergencias, la lucha de las fuerzas, la imposición de significados e interpretaciones. El sentido de la historia, de la *wirkliche historie*, implica tres usos opuestos a la comprensión metafísica-platónica de la historia: primero, el uso de la parodia y destructor de la realidad frente a la reminiscencia o el reconocimiento; segundo, el uso disociativo y destructor de identidad versus la continuidad y la tradición y, el tercero, es el uso sacrificial y destructor de verdad ante la conciencia cognoscente y la permanencia absoluta de la verdad.

Así pues, en lugar de reconocer los grandes monumentos que han dado identidad a la historia de las culturas, de los hombres, se trata de parodiar las máscaras que encubren los «re-encuentros». A diferencia del vano intento de rendir culto a la tradición que nos explica el origen y que nos promete la bienaventuranza del

sino, el propósito es la disociación sistemática, con la intención, finalmente, de percatarse que detrás de la voluntad desinteresada del conocimiento subyacen relaciones de fuerza, injusticias, imposición de interpretaciones. Para el conocimiento no hay sacrificio suficiente; la vida misma sólo es un medio para conocer. La práctica genealógica, de acuerdo con Foucault, consiste en describir la singularidad de los acontecimientos al margen de cualquier devenir evolutivo o progresivo que les dote de coherencia histórica, o de sentido teleológico, con el objeto de reencontrar tanto los escenarios emergentes de su ocurrencia histórica como, incluso, las ausencias incidentales que evitaron su realización en otros contextos socioculturales. Como afirma Jeannette Colombel: *La généalogie –qui ne se substitue pas à l’histoire car elle est, elle-même, origine historique– permet de dévoiler la source: Naissance de la clinique, Naissance de la prison... de structures qui nous sont si habituelles qu’on ne les met pas en question, qu’elles semblent avoir existé de tout temps* (p. 70).²³ En conclusión, el *cartógrafo* no considera la existencia de leyes subyacentes, esencias fijas o finalidades metafísicas. Tan sólo hay series de emergencia y relaciones de fuerzas que producen discontinuidades, rupturas, resistencias, enfrentamientos.

REFERENCIAS

- Abraham, T. (1989). *Los senderos de Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Aguirre Roja, C. A. (1995). Michel Foucault. *La Jornada Semanal*, (292). Recuperado en enero 15, 1995 disponible en <http://elespejodeclio.blogspot.com/>
- Couzens, D. (1988). *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Deleuze, G. (1972). *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1991). *Foucault*. México: Paidós.

²³ Entrevista a Jeannette Colombel realizada por Jean-Jacques Brochier. *L'exigence de la liberté. Magazine littéraire*, (325), octubre 1994, pp. 70-72.

- Deleuze, G. (1994). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.
- Dreyfus, H. (1988). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM.
- Eco, U. (1989). *El péndulo de Foucault*. México: Biompiani-Lumen-Patria.
- Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. México: Lumen.
- Eco, U. (1993). *El nombre de la rosa*. Barcelona: RBA, S.A.
- Eco, U. (1995). *La isla del día de antes*. México: Lumen.
- Ewald, F. (1985). Bio-Power. *Magazine Littéraire*, (218).
- Ewald, F. (1991). Foucault: l'amour des Romains. *Magazine Latins*, (285).
- Foucault, M. (1971). Nietzsche, la genealogía y la historia de "Nietzsche, la Genealogie, L'Historie". *Hommage a Jean Hyppolite*. Paris: PUF. Recuperado en septiembre 3, 2008 disponible en <http://homepage.mac.com/eeskenazi/Foucault2.html>
- Foucault, M. (1976). *Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud, Marx*. Argentina: Cuervo.
- Foucault, M. (1979). *El panóptico*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1985). *¿Qué es un autor?* México: UAT.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la Locura en época clásica. I y II*. México: FCE.
- Foucault, M. (1987). *Hermenéutica del sujeto*. Argentina: Altamira.
- Foucault, M. (1991a). *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1991b). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1991c). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1991d). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1991e). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1991f). *El nacimiento de la clínica*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1992). *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1993a). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1993b). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1993c). *Historia de la sexualidad. I, II y III*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1993d). *El pensamiento del afuera*. Valencia, España: Pre-textos.
- Foucault, M. (1994). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquet.
- Foucault, M. (1996). *Del lenguaje y la literatura*. Barcelona: Paidós.

- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. España: Paidós.
- Foucault, M. (2001). *Esto no es una pipa*. Barcelona: Anagrama.
- García, M. I. (1990). *El loco, el guerrero, el artista*. Xochimilco. México: UAM.
- Habermas, J. (1993). *Ciencia y técnica como "ideología"*. México: REI.
- Ibáñez, J. (1985). *Del algoritmo al sujeto*. Madrid: Siglo XXI.
- Kant, I. (1987). *Crítica de la Razón Pura*. México: Porrúa.
- Kuhn, T. S. (1989). *¿Qué son las revoluciones científicas?* Barcelona: Paidós.
- Kuhn, T. S. (1991). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- Lecourt, D. (1987). *Para una crítica de la epistemología*. México: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1981). *Antropología estructural*. México: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1986). *Mitológicas. I*, México: FCE.
- Morin, E. (1995). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Nietzsche, F. (1973). Crepúsculo de los ídolos. En *La razón en la filosofía y Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula*. (pp. 45-52). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1989). *El nacimiento de la tragedia*. México: Alianza.
- París Pombo, M. D. (1964). *Foucault: La primacía de la guerra en el discurso histórico-político*. Separata.
- Platón (1964). *Diálogos*. México: Porrúa.
- Rosset, C. (1971). *Logique du pire*. Paris: Presses Universitaire de France.
- Wallerstein, I. (1996). (coordinador). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Wittgenstein, L. (1981). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.