

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

*“Una aproximación a la idea de racismo y xenofobia
desde Foucault y Lévinas”*

Sem. Grado de Emmanuel Lévinas

Profesora: Patricia Bonzi

Alumna: Paz Irrázabal Saavedra

Introducción

El tema que abordará este informe, el del racismo, será observado desde dos perspectivas bastante distintas, pero por sobre todo, originales en su forma de acceder a esta problemática, ya que el acceso es desde la filosofía. El racismo y la xenofobia han sido y son preferentemente, objetos de estudio de la sociología, antropología, psicología e historia. Es por esto que abordar el tema desde la filosofía es una novedad que traspasa las fronteras de lo puramente filosófico para llevarlo a la sociedad misma y desde ésta, volver a la filosofía e intentar nuevas respuestas.

A pesar de que la idea de racismo y xenofobia aparece como manifestación propia de la historia del hombre y la constitución de los Estados, la humanidad ha presenciado en los siglos XX y XXI, sus más perturbadores efectos. Tan traumáticos han resultado estos hechos, que aún hoy la humanidad no comprende cómo fueron posibles. Y aunque se deseó que hechos como el Holocausto nazi, no volvieran a ocurrir jamás, se siguieron sucediendo genocidios en Camboya, Africa, Bosnia, etc. Más aún, el siglo XXI ha comenzado mostrando las imágenes más dolorosas e incomprensibles del odio por el otro hombre.

Es por esto que intentar respuestas desde la filosofía resulta interesante y necesario. Para ello, dos serán los autores elegidos para explorar el fenómeno del racismo desde la filosofía: Emmanuel Lévinas y Michel Foucault.

La primera parte se adentrará en el pensamiento de Emmanuel Lévinas, pensador lituano nacido en 1906 que sufrió en carne propia las manifestaciones del antisemitismo. Él enfocará la xenofobia, desde una perspectiva ontológica. En su búsqueda

por entender por qué el antisemitismo y la xenofobia no son eventualidades esporádicas, ni producto de personalidades especiales, se encontrará con una tradición filosófica occidental que para él se encuentra a la base de estos modos de ser en el mundo.

La segunda parte abordará el pensamiento de Michel Foucault, pensador francés nacido en 1926, que a partir de los discursos oficiales de la historia de la humanidad, ahonda en los no oficiales, hurgando en lo no dicho, en lo olvidado, en lo que hizo posible la historia, llevándonos de la mano de su método, la arqueología del saber, a los trasfondos constitutivos de muchos pensamientos del hombre y la historia.

Así, Foucault nos adentra en la genealogía del racismo, centrando su interés en un discurso que interpreta la historia como una guerra entre razas, discurso que revela poco a poco la transformación de la noción de raza, y que nos abre una posibilidad de entender la caótica, aberrante y miserable historia humana en lo que a conflictos bélicos se refiere, sobre todo en el mundo actual.

Esta transformación no puede estar ajena a la analítica del poder que Michel Foucault nos propone, y que es la que permite adentrarse en su pensamiento.

*Emmanuel Lévinas**Introducción*

Abordar el tema del racismo o la xenofobia desde Emmanuel Lévinas, es adentrarse en su pensamiento mismo. Su tesis es radical: son modos de ser en el mundo, modos de pensar desde la tradición filosófica occidental.

Para comprender el pensamiento de Lévinas, es crucial la crítica de éste a la tradición filosófica occidental, dentro de la cual el pensamiento de Heidegger constituye un referente gravitante, en torno al cual Lévinas, dará forma a su crítica.

La temática específica que abordará este informe, la del racismo, se apoyará en un artículo escrito por Lévinas aparecido en *Esprit*, revista de catolicismo progresista de vanguardia, en 1934, casi al día siguiente de la llegada de Hitler al poder. Dicho artículo, llamado “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, aborda el fenómeno del hitlerismo más allá del hecho político-social, para ir a su fondo mismo, a su posibilidad. Cabe señalar que este es el único texto en el que el autor se arriesga a interpretar un fenómeno socio-histórico, fenómeno que sin duda fue gravitante en su vida personal, plasmado en su filosofía.

Ayudados por el ensayo de Miguel Abensour, llamado “el Mal elemental” que sigue al texto sobre el hitlerismo, se desentrañará el camino de la filosofía occidental tradicional que según Lévinas, desembocó en una filosofía elemental, la del hitlerismo.

Filosofía del hitlerismo

El hitlerismo es analizado por Lévinas indirectamente, no desde el fenómeno, vale decir no desde su doctrina ni desde Hitler, sino desde el prisma de su filosofía, para intentar llegar al centro del fenómeno mismo, a un cierto estado de ánimo, de una conciencia colectiva o más bien impersonal.

¿Por qué “filosofía” del hitlerismo? Para Lévinas el hitlerismo se vuelve interesante en términos filosóficos, pues se manifiesta bajo el empuje de una fuerza elemental, es el despertar de sentimientos elementales, que entrañan una filosofía que rebasa a los hitlerianos, y que pone en cuestión los principios mismos de toda una civilización.

Para Lévinas tales sentimientos elementales, “expresan la actitud primera de un alma frente al conjunto de lo real y a su propio destino. Predeterminan o prefiguran el sentido de la aventura que el alma correrá en el mundo”¹. Lévinas insiste en la importancia de los sentimientos para los fenomenólogos y reconoce en ellos una incomparable vía de acceso a la esfera de la intencionalidad.

Como fenomenólogo, su búsqueda va dirigida a lo más profundo y concreto, y si esto es la intencionalidad en el ser humano, intentará interpretar el hitlerismo y el antisemitismo como un entrecruzamiento de intencionalidades específicas, y una vez identificadas éstas, explicitar lo que está allí implícito. Por tanto los sentimientos cargados de intencionalidad entretejen un mundo o esbozan una manera de ser fundamental.

¹ E.Lévinas, “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” traducción de R.Ibarluçia y R.Hórrac Fondo de Cultura Económica 2001,pág.7

Este será entonces el punto de vista elegido por Lévinas para la interpretación del hitlerismo: el sentimiento de la existencia.

El hitlerismo, su novedad y originalidad, es una nueva relación de inherencia al mundo, un nuevo sentimiento de la existencia. Tal relación se instaura a través de la primacía otorgada a la experiencia del cuerpo. Es aquí donde Lévinas parece recurrir al concepto heideggeriano de *Stimmung* –de disposición afectiva–, para intentar aprehender la *Stimmung* del hitlerismo. Para Heidegger, la *Stimmung*, las tonalidades determinan tonalmente ser en común, dan el tono para ese ser, es decir, dispone y determina tonalmente el modo y el cómo de este ser. Las tonalidades entonces, son las modalidades de nuestra implicación en el mundo y en la historia. Según esto Lévinas ve claramente que “la *Stimmung* del hitlerismo, dado el privilegio otorgado a la experiencia del cuerpo, es el encadenamiento que determina tonalmente un modo de existir específico, a saber, el ser engarzado”².

Analizado así el hitlerismo desde su estructura más profunda, la expresión de sentimientos elementales y la filosofía que puede leerse en ellos, se indica ya el lugar de observación en el cual situarse para captar el principio fundamental del hitlerismo, su fuente, su intuición. La perspectiva que ofrece este lugar, a saber, el nacionalsocialismo, rompe con las grandes orientaciones de la cultura europea: el judaísmo, el cristianismo, el liberalismo surgido del Siglo de las Luces y hasta con el marxismo, a pesar de la diferencia primera que este implicaba. Es decir, el hitlerismo rompe con el espíritu de libertad mismo, el que involucra una concepción del destino humano, más allá de las libertades políticas. Es por esto que el hitlerismo pone en cuestión los principios mismos de toda la civilización europea.

² M. Abensour, “El mal elemental”, traducción de R. Ibarlucía y R. Hórrac, Fondo de Cultura Económica, 2001, pág. 40

El espíritu de libertad

La concepción del destino humano en la civilización europea es el sentimiento de la libertad absoluta del hombre. Libertad respecto del mundo y de las posibilidades que requieren su acción. La idea de Europa se constituyó en el marco de un espíritu de libertad, es más, sus diferentes manifestaciones, a pesar de su diversidad, comparten la idea de liberar al hombre de la tiranía del tiempo.

Tiranía del tiempo, pues éste convierte al presente en un hecho consumado, que escapa definitivamente al dominio del hombre. La inamovilidad de un pasado imborrable, condena la iniciativa, condena el presente. Por tanto la verdadera libertad exigiría un verdadero presente, que recomience eternamente esa libertad.

Las manifestaciones de este espíritu de libertad son modos de liberación, de emancipación de la dominación del tiempo. Así el judaísmo cuenta con el perdón, que ante el hecho consumado e irreparable del pasado generador del remordimiento, que anuncia el arrepentimiento, borra y repara en el presente, el pasado. El tiempo pierde así su irreversibilidad misma, y libera al hombre de su tiranía.

En el cristianismo se erige un drama místico, en el cual la Cruz ofrece continua liberación para el sentimiento humillante de la impotencia natural del hombre ante el tiempo; impotencia que engendra lo trágico de la Moira griega y la agudeza de la idea de pecado cristiana. La noción cristiana de alma se orienta hacia una libertad infinita más allá de cualquier atadura. El desapego del alma frente a la concreción del cuerpo y el mundo, es un poder concreto y positivo de desligarse, de abstraerse, de liberarse.

En el liberalismo continúa presente el leitmotiv judeocristiano, colocando al espíritu humano en un plano superior, cavando así un abismo entre el hombre y el mundo. En vez de liberación por la gracia hay autonomía, que lucha por separarse de los determinismos del mundo concreto, entre otros de los provenientes del pasado.

El marxismo quiebra el desarrollo de la cultura europea, impugnando la concepción del hombre que esta defiende. Para el marxismo “el ser determina la conciencia” y no la conciencia o la razón al ser; pero finalmente opta por liberarse del fatalismo de la situación social en la cual el hombre es presa, tomando conciencia de ella para así poder liberarse de las limitaciones que ésta impone, es decir no renuncia al reino de la libertad.

¿Cómo rompe el hitlerismo con esta noción europea del hombre, con esta tradición filosófica?

El hitlerismo rompe con esta tradición pues surge en él una nueva concepción del hombre, del destino humano que consiste esencialmente en un nuevo sentimiento de la existencia, una nueva manera de existir, es decir, de relacionarse con el ser. Esta dimensión ontológica de la filosofía del hitlerismo es la que Lévinas se esfuerza en hacer aparecer para permitir dimensionar su excepcional gravedad.

Una nueva concepción del hombre

Esta nueva concepción del hombre, rompe con las interpretaciones clásicas del cuerpo, que ven en éste una cárcel de la cual escapar o un obstáculo que superar, relegándolo siempre a un nivel inferior. Hay ahora una inversión total. La importancia atribuida al sentimiento del cuerpo, está ahora en la base de esta nueva concepción del hombre que puede definirse de este modo: la primacía del cuerpo biológico y la consecuente exaltación de la sangre y de la raza muestran un modo de existir específico y la situación a la cual el hombre se encuentra placenteramente encadenado, como acuñará Lévinas “l’être rivé”³, constituye el fondo de su ser y circunscribe su poder-ser.

De esta forma, la exaltación del cuerpo biológico y el tipo de identificación que procura en el hitlerismo, diluyen el ámbito de la libertad y marcan la entrada en la servidumbre.

Esta nueva concepción del hombre rompe entonces con la tiranía del cuerpo concebido como cárcel, y con la del tiempo, pues en esta nueva experiencia del cuerpo, en este nuevo sentimiento de la existencia, el pasado triunfa y extiende su influencia sobre el presente. Hay una aceptación del cuerpo y una aceptación del pasado. En esta nueva forma de existir, que tiene en su raíz la concepción heideggeriana del hombre como Dasein, se funden la dimensión del cuerpo y la del tiempo. En la adherencia del cuerpo al yo hay un gusto trágico por lo definitivo, explica Lévinas.

³ Traducido por R. Ibarlucía en “Algunas reflexiones...” Fondo de Cultura Económica 2001, como “ser engarzado”. De aquí y en adelante se utilizará la traducción “ser enclavado”.

Heidegger y el Dasein

Lévinas, seguidor en sus comienzos de la filosofía de Heidegger, se aleja poco a poco de éste, a medida que da forma a su propio pensamiento; pensamiento que reflexiona sobre el sentimiento de la existencia, marcado sin duda por su condición de judío y la experiencia del holocausto nazi.

Lévinas reconoce la importancia del pensamiento de Heidegger y partiendo desde él, indaga en las fisuras que éste conlleva y que finalmente lo hacen separarse radicalmente de él. Considera que la originalidad de Heidegger y de las orientaciones filosóficas que de él se generaron, consiste en sostener la comprensión del ser como un modo de existencia del hombre.

El nuevo camino que emprende Lévinas en la filosofía, no puede volver a una posición pre-heideggeriana, que fomenta el abismo entre cuerpo y alma, ubicándose lejos de la existencia concreta, a pesar de celebrar su combate contra el tiempo. Pero tampoco puede adherirse a Heidegger y a su relación con el ser.

Para Heidegger, el Dasein es apertura al ser, es capacidad de separarse de todas las determinaciones susceptibles de menoscabar su posibilidad de referirse a su poder-ser. He aquí la sospecha levinasiana de que la obra heideggeriana se orienta hacia el poder-ser como libertad.

Tenemos entonces una nueva valorización de la experiencia del cuerpo biológico y una nueva Stimmung, el encadenamiento, que confiere al hitlerismo su dimensión ontológica. El cuerpo ya no es más un accidente que nos pondrá en relación con el mundo implacable de la materia. La adherencia del cuerpo al yo vale

por sí misma, es una unión de la que no se escapa. La esencia del hombre ya no radicaría en su libertad, sino en esta especie de encadenamiento.

El encadenamiento

Lévinas percibe en este encadenamiento, más que una conciencia del propio cuerpo, un modo de ser, un nuevo valor de la sociedad como concepción del destino humano, que concluye más que en una verdadera aceptación del encadenamiento, en su glorificación. Quienes se entregan a esta aceptación, lo hacen sinceramente como posible acceso a la autenticidad, a su ser más profundo y verdadero, es encadenarse a su identidad. El hitlerismo también sería una manifestación social reactiva, pues una sociedad que se complace en la ausencia de convicción y la irresponsabilidad, “recibe el ideal germánico del hombre como una promesa de sinceridad y de autenticidad”⁴. He aquí la crítica a la sociedad moderna, liberal, burguesa.

El nuevo orden social se conformaría entonces, en la valorización y profundización de un proceso de identificación clausurante en tanto responde al encadenamiento original del cuerpo.

Entonces, el encadenamiento, como Stimmung propia del hitlerismo, “dispone y determina tonalmente” el modo de ser en común, bajo la forma del ser enclavado.

⁴ E.Lévinas “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, Fondo de Cultura Económica, pág. 18

Ser enclavado

Este término, ser enclavado, aparece una vez en el texto dedicado al hitlerismo. Es Miguel Abensour quien en su ensayo aclara esta idea, que está más trabajada en el texto de Levinas llamado “De la evasión”.

Esta nueva concepción del ser enclavado es una experiencia del ser en la cual el ser aparece ante el Dasein como un apresamiento del cual se debe salir. Hay una incapacidad de romper consigo mismo, imposibilidad de huir de sí.

El cuerpo, apertura al mundo sensible, originalidad irreductible de su presencia en el yo, entraña también una opacidad. Su adherencia al yo es irrevocable, de ella no se puede huir; hay una unión con lo definitivo, con la brutalidad del hecho de ser. Hay en este proceso de identificación, dos momentos: la distancia de sí y el retorno a sí. Pero en la identificación con el cuerpo biológico, el proceso se simplifica, rechaza toda distancia de sí. Hay una coincidencia inmediata, un movimiento que se sumerge en sí, que se adhiere lo más posible a sí. No hay reflexión que permita juicio, se niega el poder de escapar de sí mismo. Así esta identidad-encadenamiento manifiesta un nuevo modo de existir: el ser enclavado.

Lévinas hace intervenir el dolor para describir este nuevo sentimiento de identidad entre el yo y el cuerpo, preguntándose si no es el dolor la manifestación más profunda del encerramiento ineluctable, de la indivisibilidad del ser. El dolor es una experiencia específica del ser, el ser enclavado.

En esta concepción del dolor, en la atmósfera de esta idea se dejaría entrever un peso de lo real, que el idealismo había obviado. En este renacimiento de la ontología,

como sentimiento irreductible de que “hay ser”, el sujeto se sintió débil e incapaz de soportar el peso de lo real.

La necesidad clásica de ir más allá de los límites del ser, de trascenderlos, dio paso a una nueva experiencia totalmente opuesta: la necesidad de liberarse del ser, por la experiencia del ser mismo, por el hecho brutal de que hay ser. Esta nueva experiencia constituiría lo que Lévinas llama, la necesidad de evasión.

Necesidad de evasión

Esta nueva experiencia de la necesidad de evasión, de salida del ser, que concierne a la existencia misma y no al existente, al ser de lo que es y no a lo que es, impregnaría la sensibilidad moderna.

Esta necesidad de evasión, o de excedencia, como también la llama Lévinas, se constituiría como una “revuelta”, como un efecto de la nueva experiencia del ser, de la revelación de que “hay ser”, ser que aparece como un aprisionamiento del cual se debe salir.

La necesidad Lévinas la piensa como plenitud de ser y no como carencia, privación, nostalgia o deficiencia. Pero esta plenitud se traduce en malestar, malestar mismo del ser que enerva la necesidad de salir de él. Hay una incapacidad de satisfacer la necesidad de salir del ser, experiencia dramática del malestar. Esta excedencia del ser, prefigura en el malestar una dinámica que rechaza el permanecer, y se esfuerza por salir de una situación insostenible, hay un movimiento hacia el afuera.

En esta nueva experiencia del ser, el ser enclavado, el ser aparece ante el Dasein como apresamiento del que se debe salir. La náusea y la vergüenza, dos malestares de la

dimensión ontológica del ser como ser enclavado, manifiestan la revelación de la brutalidad del hecho de ser. Ser enclavado que muestra su doble rostro: la experiencia del ser y la experiencia de una revuelta contra el ser mismo. Dicha dinámica del ser enclavado pierde en el hitlerismo su antagonismo interno.

El hitlerismo

El hitlerismo adjudica el ser enclavado al encadenamiento, surgido de la primacía otorgada al cuerpo. La identificación con el cuerpo y por el cuerpo, se vive como el horizonte insuperable del ser. Se produce una absolutización de la existencia que se afirma sin referencia alguna más allá de sí misma, sin ninguna apertura a lo que pudiera exceder la experiencia del cuerpo y por ende relativizarla.

El hitlerismo encadenado en el encadenamiento, lleva en sí mismo la autorreferencia que lo conforma, que lo autoafirma y autoposiciona, cerrándose a la exterioridad, autoconstituyéndose en la negación de la alteridad.

En esta autoafirmación y autosuficiencia del hitlerismo, la idea de evasión y la de revuelta, doble experiencia de la sensibilidad moderna, son inconcebibles. Se conserva del ser enclavado el hecho de que hay ser pero se elimina la necesidad de salir que este hecho provoca. El hitlerismo es ser enclavado, pero ser enclavado en segundo grado.

El hitlerismo atraviesa el ser enclavado interrumpiendo su dinámica interna para sólo retener la brutalidad del hecho de ser como sentimiento del cuerpo. El pueblo alemán bajo el nacionalsocialismo se instala y reafirma en esta ilusión de suficiencia, inaccesible a la necesidad de evasión. Se simplifica el momento de la distancia de sí, pues la identificación se reduce a una coincidencia inmediata, masiva, al cuerpo biológico. Un

retorno a sí que se adhiere a uno, un encierro en los lazos de la sangre. Sólo se trata de responder al hecho del cuerpo, al llamado de la herencia y del pasado que éste conlleva, por un movimiento que consiste en volverse sobre sí, en adherirse lo más posible a sí. Es un proceso de identificación en el cual se abdica frente al llamado del cuerpo, sometiéndose a la comunidad de sangre, provocando los desastres de la llamada purificación étnica.

Conclusión

La sorprendente descripción del hitlerismo que hace Levinas a la luz de un análisis fenomenológico de su filosofía, devela como nace una ideología a partir de una filosofía del ser, que impregna el sentimiento, el ánimo de una sociedad, hasta hacerla cómplice y presa de la pérdida de la dignidad humana.

El cansancio del ser, como le denominan algunos autores a la atmósfera de la sociedad europea moderna, provocó según Levinas, huir, escapar del hecho brutal y definitivo del ser, manifestándose una especificidad histórica del ser, una necesidad de evasión.

Pero antes de esto surgió una filosofía que se reafirmó en el hecho puro del ser y su presencia, autoconstituyéndose dentro de una nueva valorización del cuerpo, identificándose con el cuerpo biológico sin más referentes, sin la necesidad de huir del ser.

Tal proceso de identificación del yo con el cuerpo en el hecho de ser, se transformó en una abdicación de la libertad humana que propone al hombre desprenderse de las determinaciones que lo limitan, y le adjudicó un conjunto de servidumbres corporales, natalicias, biológicas como promesa de autenticidad y de negación de la alteridad, es decir, conformó una nueva concepción de la idea de racismo.

Para Lévinas concebir la necesidad de evasión abre paso a interrogarse más por el existente que por la existencia, y a discutir el ideal de dignidad humana, que la filosofía del ser corre el riesgo de perder.

II

Michel Foucault

Introducción:

“Genealogía del racismo” es la transcripción de un curso impartido por Michel Foucault en el College de France entre fines del año 1975 y mediados de 1976, años en que también se editan “Vigilar y Castigar” y “La voluntad de saber”.

Es en este momento entonces cuando Foucault se detiene en un problema particular que es el nacimiento de la biopolítica, y en un aspecto clave de ésta, el racismo.

Bajo el contexto de este curso, Foucault ahondará en el primer discurso histórico de occidente, al que llamará “contrahistoria”. Será ésta, la que introducirá el modelo de la guerra para pensar la historia.

El discurso que interpreta la historia como una guerra entre razas, nos habla de etnias, pueblos que se definen por una lengua, por usos y costumbres comunes. Pero es la noción de raza, la que cambia de sentido en el siglo XIX, adquiriendo bajo el relato de la contrahistoria, un sentido biológico, connotado también por el evolucionismo. El poder de los Estados modernos y el discurso biologizante se apoyarán sobre aquella contrahistoria para desarrollar las bases teóricas del racismo.

El discurso de la guerra entre razas cambia su orientación con el ascenso de la burguesía. La aristocracia decadente pensaba la guerra como enfrentamiento entre campos antagónicos, choques entre pueblos, la guerra como conflicto entre fuerzas exteriores. La

burguesía del siglo pasado pensará la guerra en términos civiles y problemas interiores a la sociedad. Se habla de los enemigos internos. El enemigo no es el extranjero, ni el invasor, sino el peligroso, aquel que posee la virtualidad de afectar el orden social. La noción de peligrosidad señala el pasaje de lo virtual a lo efectivo en el sistema de las amenazas. El colonizado o nativo, el loco, el criminal, el degenerado, el perverso, el judío, aparecen como los nuevos enemigos de la sociedad. La guerra se concibe en términos de supervivencia de los más fuertes, de los más sanos, más cuerdos, más arios. Es la guerra pensada en términos histórico-biológicos.

Los procesos biológicos se convierten en un asunto de Estado. Se analizan los estados globales de la población, sus ritmos y cadencias. Es la presencia de los aparatos de Estado en la vida de las poblaciones, es el nacimiento de la biopolítica.

Del poder de soberanía al poder sobre la vida

Foucault toma un fenómeno fundamental del siglo XIX, aquel mediante el cual el poder se hizo cargo de la vida, toma de poder sobre el hombre en tanto que ser viviente, una especie de estatalización de lo biológico. Para el análisis sobre la guerra y sobre las razas, toma como marco de referencia, la teoría clásica de la soberanía, en la cual el derecho de vida y muerte era uno de los atributos fundamentales de ésta. El soberano puede “hacer morir o dejar vivir”.

En las confrontaciones de poder, el sujeto era neutro, no es sujeto de derecho ni vivo ni muerto. La vida y la muerte de los sujetos se vuelven derechos sólo por efecto de la voluntad soberana. Esta es la paradoja teórica, a la que hay que agregar un desequilibrio práctico: el derecho de vida y muerte sólo se ejerce en forma desequilibrada, siempre del

lado de la muerte. El derecho de matar contiene en sí al derecho de vida y muerte: el soberano ejerce su derecho sobre la vida desde que puede matar. Hay una fuerte asimetría: no es un derecho de hacer morir o hacer vivir, tampoco de dejar vivir o dejar morir, sino de hacer morir o dejar vivir. La muerte es el punto en que restalla del modo más manifiesto el absoluto poder del soberano.

El nuevo derecho político del siglo XIX no sustituyó a este derecho soberano, ni lo canceló, sino que lo penetrará, lo atravesará y lo modificará. Será exactamente el contrario del anterior: "el poder de hacer vivir o dejar morir".

Foucault advierte de esta transformación siguiendo las modificaciones en la teoría del derecho. La pregunta relativa al derecho de vida y muerte es planteada ya por los juristas de los siglos XVII y XVIII de esta forma: "Cuando individuos se reúnen para constituir un soberano, para delegar en un soberano un poder absoluto sobre ellos, lo hacen para proteger su propia vida, para poder vivir."

De una anatomía-política del cuerpo humano a una bio-política de la especie humana

El poder que tenía como modalidad la soberanía, un esquema organizativo, pareciese que se vio incapaz de regir el cuerpo económico y político de una sociedad entrada en una fase de explosión demográfica y de industrialización. A la vieja mecánica del poder escapaban muchas cosas, a nivel de individuos y a nivel masa. Se dan así adaptaciones para recuperar lo particular, técnicas de poder centradas en el cuerpo individual en lo que respecta al trabajo, una tecnología disciplinaria del trabajo. Absorbida ya esta técnica, aparece otra, que a diferencia de la anterior no se apropia del hombre-

cuerpo, sino del hombre viviente, apresa al hombre-espíritu. Es esta toma de poder que va en dirección del hombre-especie la llamada bio-política.

Esta bio-política, bio-poder tenía como objetos de saber y objetivos de control en general, los problemas de la natalidad, de la mortalidad, de la longevidad, de la morbilidad.

La manifestación más concreta de este poder aparece en el proceso de exclusión progresiva de la muerte. La gran ritualización pública de la muerte se fue cancelando desde fines del siglo XVIII. La razón de que la muerte sea ocultada depende de una transformación de las tecnologías de poder. Desde que el poder es cada vez menos el derecho de hacer morir y cada vez el derecho de intervenir para hacer vivir, la muerte entendida como fin de la vida es el fin del poder. Si la muerte en el derecho de soberanía era el punto en que restallaba del modo más manifiesto el absoluto poder del soberano, ahora la muerte será el momento en que el individuo escapa a este poder.

El problema de la vida empieza a problematizarse en el campo del análisis del poder político, una suerte de tendencia hacia la estatalización de lo biológico

A partir del siglo XVIII tenemos entonces dos tecnologías de poder que se superponen. Por un lado, una técnica disciplinaria centrada en el cuerpo que produce efectos individualizantes y manipula al cuerpo como foco de fuerzas que deben hacerse útiles y dóciles. Una tecnología de adiestramiento, disciplinaria, tecnología del cuerpo individualizado como organismo dotado de capacidades.

Por el otro, una tecnología centrada sobre la vida, que recoge efectos masivos propios de una población específica y trata de controlar la serie de acontecimientos

aleatorios que se producen en una masa viviente. Es una tecnología que busca controlar y modificar las probabilidades y de compensar sus efectos. Por medio del equilibrio global, apunta a algo así como una homeostasis, la seguridad del conjunto en relación con sus peligros internos. Una tecnología de seguridad, aseguradora y reguladora, una tecnología de los cuerpos ubicados en procesos biológicos de conjunto.

Así entonces, desde fines del siglo XVII y XVIII se ve aparecer la tecnología disciplinaria del trabajo. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII aparece una tecnología no disciplinaria del poder. No excluye ni suprime a la técnica disciplinaria ya que se incorpora en otro nivel, tiene otra área de acción y recurre a instrumentos diferentes. En cambio, la incorpora, la modifica y la utiliza instalándose de algún modo en ella, logrando radicarse gracias esta técnica disciplinaria previa.

La tecnología disciplinaria del trabajo toma al cuerpo, al hombre viviente, se aplica a la vida de los hombres. La tecnología no disciplinaria del poder regulará no ya el cuerpo individual, sino la vida colectiva. Foucault ve que tras una primera toma de poder sobre el cuerpo que se efectuó siguiendo el modelo de la individualización (dirigida hacia la vigilancia y el adiestramiento), hay una segunda toma de poder que procede en el sentido de la masificación, concerniente a los procesos biológicos de la especie humana.

¿Pero de qué trata la nueva tecnología del poder, la bio-política?

Como dijimos, los primeros objetos de saber y objetos de control fueron los problemas de la natalidad, de la mortalidad, de la longevidad, que en la segunda mitad del siglo XVIII estaban en conexión con problemas económicos y políticos. Comienza la medición estadística de estos fenómenos, el esbozo de una política de crecimiento demográfico.

Pero la bio-política afronta también ahora el problema de la morbilidad , ya no como antes en el nivel de las epidemias, sino en el de aquellas enfermedades que recibieron el nombre de endemias. Éstas, ya no consideradas como las causas más frecuentes de decesos, sino más bien como factores permanentes de reducción de fuerzas, de energías, de disminución del tiempo de trabajo, es decir, consideradas en términos de costos económicos.

La enfermedad es vista entonces como fenómeno relativo a las poblaciones, como muerte que penetra permanentemente en la vida, la corroe, la empequeñece, la debilita.

Así se lleva a la instauración a fines del siglo XVIII, de una medicina cuya función principal será la de la higiene pública.

La bio-política se encaminará a preparar no tanto institutos de asistencia, que ya existían, sino mecanismos más ingeniosos y más racionales desde el punto de vista económico.

En otro ámbito de intervención se suscitará el problema del ambiente mismo, pero no como ambiente natural, sino como ambiente con efectos de retorno sobre la población, como ambiente creado por ella, es decir, el problema de la ciudad.

La bio-política extraerá su poder y definirá el campo de intervención de su poder, de la natalidad y la morbilidad, de las diversas disfuncionalidades biológicas, de los efectos del ambiente, etc.

Aparición del concepto de población

La teoría del derecho sólo conocía al individuo y la sociedad: el individuo contrayente y el cuerpo social constituido a través del contrato voluntario o implícito de los individuos. Las disciplinas, por su parte, teniendo que habérselas con el individuo o su cuerpo, sólo conocían a éste. En esta nueva tecnología de poder, no se trabaja exactamente ni con la sociedad ni con el individuo-cuerpo. Lo que aparece es un nuevo cuerpo, un cuerpo múltiple: se trata de la noción de población. La bio-política trabajará con la población, como problema político, científico, biológico y como problema de poder.

Problemas tratados como fenómenos colectivos, que aparecen con sus efectos económicos y políticos, y que sólo son pertinentes a nivel de masa. Considerados individualmente son aleatorios e imprevisibles, en cambio a nivel colectivo presentan constantes más posibles de establecer.

La bio-política tratará en primer lugar de previsiones, estimaciones, estadísticas, y tratará de modificar, no tanto un fenómeno particular, sino de intervenir a nivel de las determinaciones de los fenómenos generales, o considerados en lo que tienen de global. Será necesario por eso modificar y reducir los estados morbosos, prolongar la vida, estimular la natalidad, pero sobre todo habrá que preparar mecanismos reguladores y de seguridad en torno a todo lo que haya de aleatorio en las poblaciones de seres vivientes.

Es este proceso, el de la tecnología del bio-poder, el que modifica ese gran poder absoluto de la soberanía que consistía en poder hacer morir, y que ahora se presenta como el poder científico, el de hacer vivir.

La muerte, por su parte se ubica en una relación de exterioridad respecto del poder, por fuera de su capacidad de acción. Aquello sobre lo que no puede actuar sino globalmente o estadísticamente. El poder no dominará a la muerte, sino a la mortalidad. La muerte como momento en que el individuo escapa al poder.

Foucault resume este proceso en dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones- y la serie población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado. Por un lado un conjunto orgánico institucional: la organo-disciplina de la institución; por el otro un conjunto biológico y estatal: la bio-regulación a través del Estado.

No es que haya una oposición entre estado e instituciones, dado que las disciplinas tienden siempre a sobrepasar el nivel institucional. Dentro de algunos aparatos ellas asumen una dimensión estatal: por ejemplo la policía (un aparato de disciplina y un aparato de Estado a la vez).

Estos dos conjuntos de mecanismos, uno disciplinario y el otro regulador, no se ubican en el mismo nivel, permitiendo que no se excluyan y que se articulen. Es por ejemplo el caso de la ciudad obrera del siglo XIX. Se encuentran aquí mecanismos disciplinarios: subdivisión de la población, sumisión de los individuos a la visibilidad, normalización de los comportamientos. Hay también mecanismos reguladores que conciernen a la población y que inducen comportamientos determinados, por ejemplo el ahorro, las reglas de higiene destinadas a garantizar la longevidad de la población, etc.

Otro ejemplo: regulación de la sexualidad, por un lado, como comportamiento corpóreo que depende de un control disciplinario individualizante (por ejemplo control de

la masturbación sobre los niños), y por el otro, mediante sus efectos de procreación, la sexualidad se inscribe en amplios procesos biológicos que conciernen a la población.

La medicina será un poder-saber que actuará sobre el cuerpo y sobre la población, sobre el organismo y sobre los procesos biológicos, que tendrá efectos disciplinarios y efectos de regulación.

La sociedad de normalización

Se puede decir que el elemento que circulará de lo disciplinario a lo regulador, y permitirá controlar el orden disciplinario del cuerpo y los hechos aleatorios de una multiplicidad, será la norma. La norma puede aplicarse tanto al cuerpo que se quiere disciplinar, como a la población que se quiere regularizar. La sociedad de normalización es una sociedad donde se entrecruzan la norma de la disciplina y la norma de la regulación. El poder que en el siglo XIX tomó a su cargo la vida, 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.

Un biopoder del cual podemos reconocer las paradojas en el límite extremo de su ejercicio. Éstas se revelan con el poder atómico. En el poder de fabricar y utilizar la bomba atómica está implícito el poder soberano de matar, pero la paradoja para el funcionamiento del poder político actual, está en el que en dicho poder está implícito también un poder que es el de matar la vida misma. El poder ejercido en el poder atómico es capaz de suprimir la vida misma, en consecuencia, de suprimirse a sí mismo como poder que asegura la vida.

El racismo

Foucault se pregunta, si es verdad que el fin es el de potenciar la vida (prolongar su duración, multiplicar su probabilidad, evitar los accidentes, etc.), ¿cómo es posible que este poder mate? ¿Cómo es posible ejercer el poder de la muerte? Es aquí donde interviene el racismo.

El racismo existía ya desde mucho tiempo atrás, pero la emergencia del biopoder permitió la inscripción del racismo en los mecanismos del Estado, momento en que el racismo se inserta como mecanismo fundamental del poder en los Estados modernos.

¿Qué es propiamente el racismo?

Para Foucault, en primer lugar es el modo en que, en el ámbito de la vida que el poder tomó bajo su gestión, se introduce una separación entre lo que debe vivir y lo que debe morir. Un modo de fragmentar el campo de lo biológico, una manera de producir un desequilibrio entre los grupos que constituyen la población.

Es un modo de establecer una cesura en un ámbito biológico, lo que permitirá al poder tratar a una población como a una mezcla de razas o subdividir la especie en subgrupos que forman razas. Entonces las primeras funciones del racismo son: fragmentar (desequilibrar) e introducir cesuras en ese continuum biológico que el biopoder inviste.

La segunda función es la de permitir una relación positiva del tipo "Si quieres vivir debes hacer morir, debes matar". Es la misma relación guerrera que dice: "Para vivir debes masacrar a tus enemigos". Pero el racismo hará funcionar esta relación de tipo

bélico: "Si quieres vivir el otro debe morir" de un modo nuevo y compatible con el ejercicio del biopoder. El racismo permitirá establecer una relación entre mi vida y la muerte del otro que no es de tipo guerrero, sino biológico: "Cuantas más especies inferiores tiendan a desaparecer, menos degenerados habrá en la especie, y más yo viviré y seré fuerte y podré proliferar". La muerte del otro, en la medida en que representa mi seguridad personal, no coincide simplemente con mi vida. La muerte del otro, de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o del anormal) es lo que hará la vida más sana y más pura.

No se trata entonces de una relación militar o guerrera, ni de una relación política, sino de una relación biológica. Este mecanismo funcionará porque los enemigos que se quieren suprimir son los peligros para la población.

En el sistema del biopoder, el imperativo de muerte es admisible sólo si tiende a la eliminación del peligro biológico y al reforzamiento ligado a esta eliminación de la especie o de la raza.

La raza, el racismo, son la condición de aceptación del homicidio en una sociedad de normalización. Donde haya una sociedad de normalización, desde el momento en que el estado funciona sobre la base del biopoder, la función homicida del Estado mismo sólo puede ser asegurada por el racismo. Si el poder de normalización quiere ejercer el viejo derecho soberano de matar, debe pasar por el racismo. Con "matar" Foucault se refiere no sólo al asesinato directo, sino a todo lo que puede ser también muerte indirecta, como el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simplemente, la muerte política, la expulsión.

Se puede comprender así el vínculo que se estableció entre la teoría biológica del siglo XIX y el discurso del poder. El evolucionismo entendido en sentido amplio

(jerarquía de las especies, lucha por la vida, selección que elimina a los menos adaptados), llegó a ser no sólo un modo de transcribir el discurso político en términos biológicos, sino un modo de pensar las relaciones entre colonización, necesidad de las guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura, la historia de las sociedades con las diferentes clases, etc., es decir, cada vez que hubo enfrentamiento, homicidio, lucha, riesgo de muerte, se tuvo que pensar en el marco del evolucionismo.

El racismo se desarrolló en primer lugar con el genocidio colonizador. En la modalidad del biopoder cuando haya que matar personas, poblaciones, se lo podrá hacer, en el marco del evolucionismo, utilizando el racismo.

En la guerra se tratará de destruir al adversario político y a la raza adversa, especie de extrapolación biológica del enemigo político. A fines del siglo XIX, la guerra aparecerá sobre todo no sólo como modo de reforzar la propia raza eliminando la adversa, sino también como modo de regenerar la propia raza: “Cuantos más mueran de los nuestros, más pura será nuestra raza”.

Aparece entonces un racismo de guerra que resulta nuevo y necesario, pues cuando el biopoder quería hacer la guerra, cómo podía sin él, correr el riesgo de matar justamente a aquellos que debía por definición proteger, organizar, multiplicar.

Ocurriría lo mismo cuando en el biopoder había que poder matar a un criminal, a un loco, a un anormal, y esto se lograría con el racismo. El racismo asegura entonces la función de muerte en la economía del biopoder, sobre el principio de que la muerte del otro equivale al reforzamiento biológico de sí mismo como miembro de una raza o población. Se está muy lejos del racismo como simple o tradicional desprecio u odio entre las razas. Pero también lejos del racismo como operación ideológica con la que el estado o una clase

tratarían de volver contra un adversario mítico las hostilidades del pasado. El racismo asociado a la técnica del poder, es un racismo que se aleja cada vez más de la guerra de razas.

Un Estado ligado a la eliminación de las razas, o a la purificación de la raza, debe utilizar el racismo para ejercer su poder soberano. Así, los estados más homicidas son los más racistas, como por ejemplo el nazismo. Ningún estado fue más disciplinario que el régimen nazi; en ningún estado las regulaciones biológicas fueron administradas de manera más insistente. Poder disciplinario, biopoder: todo esto atravesó y sostuvo a la sociedad nazi. Sin embargo, al mismo tiempo de la formación de esta sociedad reguladora y disciplinaria, se asiste al desencadenamiento más completo del poder homicida, del viejo poder soberano de matar. Este poder de vida y muerte atraviesa toda la sociedad nazi, porque no es concedido sólo al Estado, sino también a determinados individuos. El régimen nazi tendrá como objetivos la destrucción de otras razas y la exposición de la propia al peligro absoluto y universal de la muerte. La población entera está expuesta a la muerte, lo que posibilita la superioridad y la regeneración de la raza.

La sociedad nazi generalizó de modo absoluto el biopoder y también el derecho soberano de matar. Los dos mecanismos, el clásico que daba al Estado derecho de vida y muerte sobre los ciudadanos, y el nuevo mecanismo de biopoder, organizado en torno a la disciplina y a la regulación, coinciden exactamente. El estado nazi hizo absolutamente coextensivos el campo de una vida que protege, garantiza, cultiva, y el derecho soberano de matar.

El nazismo llevó a su paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder, un juego inscrito efectivamente en el funcionamiento de todos los Estados modernos.

Foucault advierte que el estado socialista está tan marcado de racismo como el capitalista. Se encuentra siempre en el socialismo un componente de raza. El socialismo retomó la idea según la cual la sociedad, el Estado, o lo que debe sustituir al mismo, tiene la función de gestionar la vida, de organizarla, de multiplicarla, de compensar los imprevistos y delimitar las probabilidades biológicas. Un estado socialista que debe ejercer el derecho de matar o el derecho de desacreditar.

Así reencontramos al racismo, y no sólo el étnico, sino también el evolucionista, el biológico, funcionando a propósito de los enfermos mentales, criminales, adversarios políticos.

Todas las veces que se tuvo que insistir en el problema de la lucha contra el enemigo, lo biológico volvió a emerger, el racismo reapareció. El racismo como único modo de concebir alguna razón para poder matar al adversario. Cuando se trata de eliminar al adversario económicamente, no se necesita del racismo, pero cuando hay que batirse físicamente con el enemigo, éste hace falta.

Los socialistas eran racistas en la medida en que no habían discutido esos mecanismos de biopoder que el desarrollo de la sociedad y del Estado, desde el siglo XVIII, habían instaurado, admitiéndolos como naturales.

Entonces, la posibilidad de hacer funcionar un biopoder y al mismo tiempo ejercer los derechos de guerra, de matar y de la función de la muerte, está dada por el racismo.

Conclusión

Con la evolución de los Estados, las prácticas y las instituciones de guerra, tendieron a concentrarse en manos de un poder central, que era el único que tenía derecho y los medios de hacer la guerra. Así poco a poco se cancelaron las relaciones entre hombre y hombre, entre grupo y grupo, y estas prácticas de guerra llegaron a ser cada vez más un privilegio del Estado. En síntesis, una sociedad enteramente atravesada por relaciones bélicas fue paulatinamente sustituida por un Estado dotado de instituciones militares.

Cumplida esta transformación apareció un discurso sobre las relaciones entre sociedad y guerra. Un discurso histórico-político, bastante diferente al discurso filosófico-jurídico organizado en torno al problema de la soberanía, que hace de la guerra el sustrato permanente de todas las instituciones de poder, constituyéndose el motor secreto de las instituciones, las leyes y el orden.

En este discurso, el sujeto que habla no puede ocupar la posición del jurista o el filósofo, es decir, la posición del sujeto universal. En la lucha general de la cual habla, está necesariamente situado en una parte o en otra, está en la batalla, tiene adversarios, se bate para obtener una victoria, busca hacer valer su derecho, pero un derecho personal marcado por una relación de conquista, de dominación, o de antigüedad: derecho de la raza, el derecho de las invasiones triunfantes o de las ocupaciones milenarias. Y si también habla de la verdad, será de esa verdad perspectiva y estratégica que le permite obtener la victoria.

Es un discurso político e histórico que aspira a la verdad y al derecho, pero se excluye a sí mismo y explícitamente, de la verdad jurídico-filosófica. 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.

Es así como el discurso de la guerra impregna la constitución de los Estados y el funcionamiento de la sociedad. Acaparado ya el poder de la guerra por el Estado, poco a poco se va gestando un biopoder, que ya no dispondrá de la guerra como antes; ya no hay conquistas ni invasiones, aparentemente, pero el peligro es latente y la defensa de la sociedad amerita la guerra, pensada ahora desde otra posibilidad que la justifique. Esta justificación o condición de posibilidad de la guerra será el racismo. Pero el racismo ya no pensado como rivalidad entre pueblos y costumbres distintas, sino el racismo en su máximo despliegue, en todas sus expresiones del miedo y el desprecio por el otro. El otro que puede ser cualquiera que esté del otro lado del mío, y al que puedo matar antes que él me mate a mí. Tal matanza que advierte Foucault ya no será sólo el asesinato directo, sino también el asesinato indirecto, como el hecho de exponer a la muerte, multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más aún la muerte política, la expulsión.

En el racismo es posible ver el miedo que produce el otro, del cual hay que defenderse; el loco, el criminal, el delincuente, el menos apto, el distinto ideológicamente, el distinto físicamente, el enfermo, el subversivo, el rebelde, el drogadicto, el extranjero, el terrorista, el musulmán, el oriental, el sudaca, el indígena, el judío, el yanqui, en fin, la lista puede ser interminable, depende del miedo que se tenga.

Conclusiones finales

El fantasma de la barbarie nazi aparece cada vez que el mundo se ve convulsionado por una guerra, enfrentado a ideologías, a gobiernos totalitarios, a masacres humanas que una vez más llevan en sí mismas el germen del racismo, y que ponen de evidencia lo impensado de esta manifestación.

La incompreensión y el repudio que produce el racismo o más claramente el nazismo, es una insistente invitación a re-pensar por una parte su condición de posibilidad y por otra, la posibilidad de una ética posterior a este acontecimiento.

Pensadores como Rosenzweig y Lévinas fueron capaces de avistar el peligro que se cernía sobre la humanidad, denunciando a la filosofía occidental por idealista. Idealismo que lleva consigo el totalitarismo al reducir la pluralidad del mundo a un elemento único, llámese dios, naturaleza, ser, proletariado o raza, llevando lo singular a la in-significancia. La realidad de los hombres concretos está ausente en las teorías del progreso. Las filosofías de la historia dan por supuesto que el progreso tiene un costo humano. Hegel responde gráficamente “son florecillas pisoteadas al borde del camino”. Ejemplos más cercanos se encuentran desgraciadamente en la historia política reciente de nuestro país.

La in-significancia del hombre concreto, del oprimido, del torturado, del expulsado, el no pensar desde el costo humano, permite que el crimen se repita. Parece ser que el olvido es su perpetuación.

La reducción del yo al cuerpo biológico que hace el hitlerismo y sus consecuencias en los campos de concentración, demuestran el poder de la biopolítica

llevada al paroxismo. Es el despojo de toda humanidad del hombre concreto, individual, para ser reducido a puro cuerpo, pura estadística, en pos de una única etnia, la aria, o en pos de un supuesto progreso o paz social.

Pero la biopolítica no se agota en el paroxismo nazi; ya lo advierte Foucault y nos agudiza la mirada. El racismo que se desprende de la biopolítica, se extiende a otras manifestaciones del poder del Estado, y a las que gran parte de la humanidad adhiere, ya sea por defender la vida propia o por no intentar pensar desde la inhumanidad que supone esta defensa.

Foucault nos presenta la transformación de la idea de raza y su consecuente irrupción como racismo que posibilita la ejecución de la muerte en la biopolítica. Advierte asimismo la extensión de la idea de muerte como metáfora de otras situaciones generadas desde el Estado. Se insiste en que Foucault no propone nada, que su búsqueda es meramente reconstructiva, pero su discurso no es ajeno a la búsqueda de la verdad como se ha pretendido, nos dice Blanchot, pero es una búsqueda que pone de manifiesto los peligros que conlleva y sus ambiguas relaciones con los distintos dispositivos del poder. Claramente esto ya es mucha propuesta al pensar.

A diferencia de Foucault, Lévinas encuentra sentido a su crítica a la tradición occidental, en su concepción de la ética como la ontología primera.

Desde la fenomenología concreta de nuestra experiencia del cuerpo, distante de la depreciación platónica del cuerpo como de la exaltación bárbara del sentimiento de identidad del hitlerismo, Lévinas sostiene el sujeto encarnado como el lugar del “ser expuesto”. El malestar que produce el ser, libera del ser, expone al llamado sensible, al

sufrimiento del otro hombre, inaugura la relación desinteresada, la relación social con el otro, la interpelación del otro y la respuesta al otro.

Ver a la humanidad como el rostro singular y concreto del otro hombre, y no pensarla colectivamente, de forma abstracta, es de alguna manera el pensamiento de ambos autores. Foucault desconfía de los saberes poderes y Lévinas del idealismo totalitario.

¿ Es posible entonces una nueva ética? Pareciera que sí.

BIBLIOGRAFÍA

Foucault, Michel “Genealogía del racismo” Traducción de Alfredo Tzveibely, Ediciones “La Piqueta”- Madrid

Lévinas, Emmanuel “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” Traducción de Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac, “Fondo de Cultura Económica”- Buenos Aires.

Lévinas, Emmanuel “Ética e infinito” Traducción de Jesús María Ayuso, Gráficas Rogar-Madrid

INDICE

	página
Introducción.....	1
I parte	
Emmanuel Lévinas.....	3
Conclusión.....	15
II parte	
Michel Foucault.....	16
Conclusión.....	30
Conclusiones finales.....	32
Bibliografía.....	35