

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**LA RELACIÓN SABER PODER
EN LA OBRA DE
MICHEL FOUCAULT**

TESIS
PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

ALUMNO: MAURICIO LUGO VÁZQUEZ
ASESORA: DRA. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA LORENZO

MÉXICO, D.F.; ENERO DEL 2005



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“Se ha dicho, pero comprenda usted que cuando leo –y sé bien que se me atribuye- la tesis: el saber es poder o el poder es el saber, qué más da, me echo a reír, puesto que precisamente lo que me preocupa es estudiar sus relaciones; si fueran dos cosas idénticas no tendría que estudiar sus relaciones y me cansaría mucho menos. El mero hecho de que plantee la cuestión de sus relaciones demuestra que no los identifico”.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	I
UNO: DEL SABER AL PODER	1
1. Continuidad y discontinuidad en la obra de Foucault.	2
2. Mayo del 68.	17
3. La deuda con Nietzsche.	20
4. La experiencia del G. I. P.	23
5. La influencia de los trabajos de Deleuze.	28
6. <i>El orden del discurso</i> .	29
7. De la arqueología del saber a la genealogía del poder.	37
DOS: EL PODER COMO PRODUCTIVIDAD	66
1. Crítica a las diferentes concepciones tradicionales de la teoría política.	67
2. Crítica a la concepción jurídica del poder.	70
3. La hipótesis represiva.	76

4. Crítica al economicismo.	82
5. La guerra como modelo de análisis de las relaciones de poder.	84
6. Seis precauciones de método en el estudio de las relaciones de poder.	90
7. El poder como productividad.	97
8. Saber y poder: una relación compleja.	104
TRES: LA PRISIÓN Y LAS CIENCIAS HUMANAS	122
1. Del suplicio a la prisión.	123
2. La reforma penal.	137
3. El poder disciplinario.	147
4. El Panóptico.	171
5. La prisión y las ciencias humanas.	185
CONCLUSIONES	240
BIBLIOGRAFÍA	247

Tomada en su conjunto, la obra de Michel Foucault hace aportes tanto metodológicos como conceptuales importantes para la filosofía; conquista territorios que la filosofía no había explorado aún suficientemente; diseña instrumentos y herramientas de análisis que nos permiten ahondar en la comprensión y caracterización de la sociedad moderna. Además, nos sugiere una nueva mirada y una nueva forma de plantear los problemas, en la que las más firmes y sólidas convicciones que la modernidad inventó, quedan puestas en entredicho. Un ejemplo significativo es lo que hace con la hipótesis de represión. Esta hipótesis, como es bien sabido, ocupa un lugar central en diferentes teorías. Con ella nos ha sido posible pensar no sólo lo específico del ejercicio del poder, sino también prácticas sociales de muy diversa índole. Foucault, al tomar distancia respecto de esta hipótesis y preguntarse si efectivamente lo propio del poder consiste únicamente en “reprimir”, logra iluminar un ámbito de reflexión que hasta ese momento había permanecido en la oscuridad. En este nuevo espacio emerge el problema de la relación saber-poder.

Existe, sin embargo, una propensión a trivializar y simplificar en exceso las ideas centrales de un autor. Foucault no es la excepción. Así, para muchos es el filósofo que identifica el saber con el poder, el poder con el saber. La presente investigación nace del interés por mostrar que no existe en Foucault tal identificación

y que, por el contrario, el problema de la relación entre estos dos términos entraña dificultades teóricas e históricas sumamente complejas.

Dado que para Foucault la relación entre el saber y el poder no puede pensarse al margen de los procesos históricos, es objetivo principal de nuestro trabajo demostrar que para la época moderna esto se concreta en el estudio del haz de relaciones existentes entre la prisión y las ciencias humanas. Por supuesto sería un error afirmar que la multiplicidad de formas en que el poder se entreteje con el saber se reduce únicamente al vínculo que establece entre la prisión y las ciencias del hombre. El mismo Foucault muestra que muchas de las técnicas de control y vigilancia, propias de nuestra época, no han surgido al interior de la prisión sino que han nacido de otras instituciones tales como los hospitales, los cuarteles, los colegios, las escuelas, los talleres, etc. ¿Por qué entonces privilegia en sus escritos el estudio de la prisión? ¿Por qué el libro más importante que escribió sobre el tema saber-poder lleva por subtítulo "*Nacimiento de la prisión*"? Para nosotros esto no es casual, ni siquiera coyuntural, debido a su participación en el Grupo de Información sobre las Prisiones. Pensamos que la elección del dispositivo carcelario tiene un trasfondo teórico más profundo. En la prisión encuentra el paradigma¹ que le permite estudiar el funcionamiento del poder a partir del siglo XIX. Y si la prisión adquiere tal relevancia es porque en ella se condensan –como en ninguna otra institución– las formas de saber-poder que nos definen. Por lo demás, ¿podría la prisión funcionar,

¹ Aquí empleamos el término "paradigma" en el mismo sentido en que T. Kuhn lo utiliza. En la *Estructura de las Revoluciones Científicas*, lo define como la constelación de creencias, valores, técnicas, etc., que comparten los miembros de una comunidad dada. Pero, también dice que es un modelo o patrón que puede usarse a fin de lograr una mayor articulación y especificación en un campo determinado. Los paradigmas nos proporcionan, en buena medida, ejemplos o ilustraciones que sirven como guías de resolución de problemas en condiciones completamente nuevas. (Cfr. Kuhn; 1962, p. 269) Foucault ve, precisamente en la prisión, el modelo más acabado de lo que entiende por poder disciplinario.

en sus presupuestos teóricos más elementales así como en sus prácticas más cotidianas, al margen de las ciencias sociales? ¿Podría hablarse del grado de “peligrosidad” de un individuo, o de su posible “regeneración”, sin penetrar en su interioridad? ¿Y no han sido acaso las ciencias del hombre –la psicología, la criminología, la sociología, etc.- las que prometen dar cuenta del “alma” que pretenden juzgar? Desde sus inicios la prisión ha sido, como el propio Foucault sugiere, lugar privilegiado para un sujeto que es al mismo tiempo objeto de un conocimiento científico y presa fácil de un poder disciplinario.

Hay en esta tesis de Foucault una explicación del nacimiento de las ciencias humanas, más lograda que la que ensaya en *Las palabras y las cosas*. En efecto, sí en este texto explica de manera todavía un tanto vaga e imprecisa la aparición del hombre en tanto que objeto de saber, en *Vigilar y castigar* muestra que la fabricación del hombre moderno así como el surgimiento del saber que lo pone como objeto de reflexión resulta inteligible al margen de técnicas políticas precisas, de técnicas de poder. Sin el planteamiento correcto de las relaciones existentes entre el saber y el poder, Foucault jamás hubiera podido arribar a una explicación más satisfactoria de la subjetividad moderna y de las ciencias humanas.

Las múltiples lecturas que se han hecho sobre la obra de Foucault desde su muerte en 1984 hasta nuestros días han variado significativamente. Centrados en el interés que despertaba tanto el método como los temas que iba tratando, se habló mucho, en una primera instancia, de las “rupturas” existentes al interior de su propio pensamiento. Con este criterio se dividió su obra en tres grandes momentos: “período arqueológico”, “período genealógico” y “etapa hermenéutica”. Una

clasificación de esta índole no deja de ser cómoda y útil. Nosotros la hemos empleado en nuestro trabajo. No se nos escapa, sin embargo, que deja problemas sin resolver. Por ejemplo, ¿dónde ubicar todos los ensayos sobre literatura que escribió durante el denominado “período arqueológico” y que no corresponden ni al método que emplea en sus investigaciones ni al tema supuestamente dominante durante esta etapa? ¿Dónde insertar el ensayo sobre René Magritte “*Esto no es una pipa*”, escrito en 1973 y, por tanto, perteneciente al momento “genealógico” en el que el tema del poder es central y que, sin embargo, al leer el texto nos damos cuenta que se reviven temas y problemas planteados en *Las palabras y las cosas*? Por estos motivos, existe una tendencia actual a hacer una lectura distinta de su obra, en la que se subraya cierta continuidad en su itinerario intelectual. A partir de categorías tales como “normalización”, “examen”, “experiencia”, etc., podríamos encontrar ciertas constantes, aunque abordadas y enriquecidas de diferente manera, a lo largo de su pensamiento. Bajo este enfoque, se ha escrito recientemente que el problema de la relación saber-poder recorre la totalidad de su obra, aunque se admite que no es el tema nuclear de sus investigaciones. El propio Foucault parece avalar una lectura de esta índole. Dado que siempre fue propenso a hacer una revisión de sus escritos anteriores a partir de sus intereses más actuales, no tuvo ningún inconveniente en afirmar –en entrevista que le hiciera Fontana en 1977- que el problema de la relación saber poder estaba presente, aunque ciertamente todavía de manera implícita, desde sus primeras investigaciones sobre la locura.

En nuestra investigación, hemos cuestionado la interpretación que el mismo Foucault sugiere. Ya Bachelard decía que en ciencia –y nosotros añadimos también

en filosofía- tener sentido del problema es quizá lo más difícil y lo que caracteriza verdaderamente a un espíritu científico. Con este criterio, intentaremos demostrar que en sus primeros escritos Foucault todavía no estaba en condiciones teóricas de formular debidamente el problema de la relación entre saber y poder y que no es sino a través del análisis genealógico que puede plantear en toda su dimensión y complejidad este problema. En la medida en que el trabajo genealógico tiene por objeto mostrar los “juegos de poder” justo ahí donde éstos parecen estar más ocultos, es este enfoque el que le permite estudiar cómo el poder produce un saber que se impone como verdad, y cómo a través de ésta se legitima la existencia de un sistema de dominación que se ejerce tanto sobre el cuerpo individual como el cuerpo social. La presente investigación se centra, en consecuencia, en este período que es el más fecundo y más rico en el estudio de la relación saber-poder.

¿Qué factores le permiten a Foucault anudar el saber con el poder, al mismo tiempo que explican que optae por un estudio más profundo de su relación? En nuestra investigación hemos destacado entre los más importantes, a saber: la rebelión estudiantil francesa de mayo de 1968, la influencia de Nietzsche, la experiencia obtenida en el Grupo de Información sobre las Prisiones, los textos de Gilles Deleuze, así como el desarrollo ulterior de las investigaciones arqueológicas. El papel y la importancia que desempeña cada uno de estos factores se aborda en el primer capítulo de la presente tesis.

En rigor, el tema del poder no está del todo ausente en sus primeras investigaciones. Una limitante teórica importante de estos textos, no obstante, es que manejan una concepción negativa del poder. Desde esta concepción, saber y poder

se excluyen mutuamente. La crítica y la correcta problematización del planteamiento jurídico del poder, de su interpretación economicista, así como de la hipótesis represiva -concepciones por lo demás centrales en la teoría política moderna-, le permiten a Foucault arribar a una idea productiva del poder en la que éste, más que reprimir, produce realidad, y más que falsear o manipular, engañando o ilusionando, produce verdad. Esta concepción positiva del poder es quizá uno de los aspectos más novedosos de su propuesta. Se trata de un punto crucial, mediante el cual logra repensar la teoría política moderna, al mismo tiempo que encuentra las estrategias adecuadas para enfrentar los actuales modos de dominación. El análisis de sus críticas, así como una valoración de su propuesta conforman el segundo capítulo.

Por último, y a fin de confirmar nuestra hipótesis principal, hemos concentrado nuestra atención en *Vigilar y castigar*, libro en el que el estudio de la relación saber-poder alcanza su grado máximo de enunciación e inteligibilidad. En este texto Foucault demuestra como en el siglo XIX ha sido cierto ejercicio del poder –el poder disciplinario- el que explica la emergencia de todo un campo de saber –el saber de las ciencias humanas-, y como también este dispositivo científico-político ha jugado un papel fundamental en la constitución del alma moderna.

CAPÍTULO 1

DEL SABER AL PODER

1 continuidad y discontinuidad en la obra de Foucault.

En general podemos distinguir en la obra de Foucault tres grandes períodos discursivos que no poseen en modo alguno contornos definitivos, sino que guardan entre sí complejas y ricas relaciones de continuidad y discontinuidad, de diferencias y semejanzas, de identidades y rupturas. Cada uno de estos períodos está dominado por un concepto nuclear en torno al cual gira la reflexión foucaultiana.

La primera etapa configura la visión arqueológica, y se centra alrededor de la pregunta por el saber. Abarca un arco teórico que va de 1961 a 1969, es decir, de *Historia de la locura en la época clásica* (1961) a *La arqueología del saber* (1969), pasando por *El nacimiento de la clínica* (1963) y *Las palabras y las cosas* (1966).

La segunda tiene por denominador común el término clave de genealogía, y es la etapa en la que Foucault comienza a elaborar su pregunta por el poder. Los textos que pertenecen a este segundo momento son: *El orden del discurso* (1970), que es un opúsculo de transición entre el primero y el segundo período; *Nietzsche, la genealogía y la historia* (1971); *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (1975) y el primer volumen de la *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (1976).

Por último, podemos aceptar una tercera modalidad del discurso foucaultiano que se produce en el transcurso de la propia investigación sobre la sexualidad. En esta tercera etapa, Foucault comienza a interesarse por la cuestión de la subjetividad

o, si se prefiere, de las técnicas y tecnologías de la subjetividad. Este tercer deslizamiento se anuncia con la publicación del texto de “*La gubernamentalidad*” (1978) y culmina con la aparición del volumen segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres y La inquietud de sí* (ambos publicados en 1984 un mes antes de su muerte).

Saber, poder y subjetividad constituyen tres grandes instancias que diferencian los trabajos de Foucault. Estos tres campos discursivos forman cadenas de variables relacionadas entre sí. No obstante, de una a otra podemos encontrar un cambio temático de prioridades y preocupaciones intelectuales, de matices teóricos y políticos, y de diferente énfasis impuesto a los mismos o a distintos problemas teóricos. En este sentido es erróneo decir que la cuestión del poder esté ausente antes de 1970, y que la concepción arqueológica del discurso sea inexistente en las obras que conceptualizan las prácticas del poder. No debemos perder de vista, sin embargo, que antes de 1970, Foucault no cuenta con una concepción productiva del poder que le permita plantear correctamente su vínculo con el saber. Sería erróneo, por tanto, afirmar que ya en sus primeras investigaciones –aunque fuera solamente de manera implícita- está planteado el problema de la relación saber-poder. Dicho sea esto, en contra de lo que el propio Foucault parece sugerir en la entrevista que le hiciera M. Fontana en 1977. (Cfr. Foucault; 1977f, p. 180)

Será únicamente el enfoque genealógico el que le permitirá plantear en toda su dimensión y complejidad el problema de la relación saber-poder. Y no sólo

porque su concepción del poder cambia radicalmente, sino, y principalmente, porque en la nueva perspectiva genealógica ya no le interesa tanto precisar cuáles son las reglas de los enunciados discursivos, ni en qué consiste la red teórica que hace emerger los discursos de la psiquiatría y la medicina bajo la forma de reglamentos y medidas administrativas. Ahora en lo que se centra es en el estudio de la maquinaria de poder entendida como una específica tecnología con tácticas y estrategias, las cuales a su vez generan un discurso que se impone como verdad. De lo que se trata en los ensayos genealógicos, es justamente de investigar cómo el poder produce un saber que se impone como verdad, y cómo a través de ésta -lo que Foucault denomina como régimen de verdad- se legitima la existencia de un sistema de dominación que se ejerce tanto sobre el cuerpo individual como el cuerpo social.

En los ensayos arqueológicos el acento está puesto en el concepto del saber y la cuestión del poder sólo aparece implícitamente. En el período genealógico, por el contrario, la prioridad recae sobre el carácter productivo del poder, y el saber sólo es estudiado desde la óptica misma de las relaciones de poder. ¿Cómo ocurre este desplazamiento? ¿Cómo se va de la arqueología a la genealogía? ¿Cómo se va del saber al poder? El presente capítulo tiene como objetivo dar cuenta de este movimiento.

El primer campo que Foucault investiga está dominado –como ya dijimos- por un concepto central que es el del saber. El método que propone para estudiarlo es el

de la arqueología. La arqueología se esfuerza en demostrar que ningún pensamiento es preeminente en relación al lenguaje, y que tan lejos como se quiera pensar y en cualquier dirección siempre se piensa con palabras, y éstas, organizadas en discursos teóricos e ideológicos, no están destinadas a otorgarle la voz a ninguna entidad (pensamiento, mentalidad o cosa) que desde su ser se nos oculta.

El territorio que la arqueología se asigna es un complejo de elementos discursivos y no discursivos, de enunciados, instituciones, prácticas ideológicas y sociales que están contenidas en la categoría de saber. No obstante, todo el análisis arqueológico se concentra en torno a un elemento fundamental: el enunciado. “Enigmático” nivel del análisis que pone por objeto de reflexión a un elemento raro y singular que no requiere tanto de una interpretación cuanto de una descripción que dé cuenta de sus condiciones de posibilidad. “La cuestión que me planteó es no la de los códigos sino la de los sucesos: la ley de existencia de los enunciados, lo que los ha hecho posibles -a ellos y no a otros- las condiciones de su singular emergencia, su correlación con otros sucesos anteriores o simultáneos, discursivos o no.” (Foucault; 1968b, p. 57)

La condición del enunciado es el ser mismo del lenguaje, el “ser lenguaje”, el “existe lenguaje”. Y el lenguaje no necesita ser fundado, pues es él el que funda. Lo primero es un “se habla”, murmullo anónimo en el que se disponen emplazamientos para posibles sujetos: “un gran zumbido incesante y desordenado del discurso”, y

Foucault en *El orden del discurso*, invoca ese gran murmullo en el que él mismo desea situarse. (Cfr. Foucault; 1971c, p. 3)

La condición del lenguaje es histórica, pues el “ser lenguaje” o “existe lenguaje”, varía en cada formación histórica y aunque anónimo, porque no depende de ningún sujeto, no por ello es menos singular. “No se puede dissociar el mundo histórico en el que vivimos de todos los elementos discursivos que han habitado en este mundo y que todavía viven en él. El lenguaje que ya ha sido pronunciado, el lenguaje que previamente ya existía, de cierta manera determina lo que posteriormente se puede decir, independientemente, o dentro del marco lingüístico en general. Esto es precisamente lo que me interesa.” (Foucault; 1983f, p. 41)

Cada época tiene su manera peculiar de agrupar el lenguaje según su propio corpus. Por ello el ser histórico del lenguaje nunca alberga a éste en el seno de una conciencia fundadora originaria o simplemente mediadora, por el contrario, constituye, respecto de ésta, una forma de exterioridad, en la que los enunciados del corpus considerado, se dispersan para poder aparecer, se diseminan.

Una formación histórica no es otra cosa sino la conjunción de dos elementos de naturaleza divergente: lo visible y lo enunciable; y de un estrato o formación histórica a otra existe variación en la distribución de lo decible y lo visible, pues las superficies de visibilidad cambian de modo y los campos de enunciabilidad cambian de régimen. Formas de ver y maneras de decir, discursividades y evidencias, cada

estrato está hecho de una combinación de ambas, y de un estrato a otro existen variaciones de ambos y de su combinación.

El trabajo arqueológico no es otra cosa sino la teorización de estos dos elementos de estratificación: lo enunciable y lo visible, las formaciones discursivas y las formaciones no-discursivas. *La arqueología del saber*, no obstante, le otorga una primacía radical al enunciado. Lo visible apenas si se designa de manera negativa como formación no-discursiva, situado en un campo que sólo es complementario del campo enunciativo. El enunciado sólo tiene la primacía porque lo visible tiene sus propias leyes, su propia autonomía que lo pone en relación con el dominante del enunciado. La arqueología es un archivo audiovisual; y el saber no es otra cosa sino la combinación particular de visible y enunciable propia de cada formación histórica. “El saber es un agenciamiento práctico, un dispositivo de enunciados y de visibilidades.” (Deleuze; 1986, p. 79)

¿Cuál es, pues, el dominio de cuestiones que caracteriza el trabajo arqueológico? Ciertamente, no es la interpretación (que nos remite siempre a un sentido oculto), ni la originalidad (que presupone un comienzo único), ni tampoco la “soberanía del significante” (el imperio del fonema, del sonido, del tono, y hasta del ritmo), sino el enunciado: “término del que hay que decir que le va a ser más fácil designar aquello que excluye que aquello que afirma (enuncia), en su tautología casi heroica”. (Blanchot; 1986, pp. 24-25)

Situada en el intersticio entre la historia tradicional y la epistemología, la labor arqueológica consiste en la descripción del archivo. Un archivo es el conjunto de los discursos efectivamente pronunciados cuyo devenir, funcionamiento y transformación, posibilita la aparición de otros discursos. El análisis va del enunciado -elemento irreducible- al discurso. Un discurso es un conjunto variable de enunciados que conforman una estructura específica y movable. Los discursos son dominios prácticos limitados que tienen sus propias reglas de formación, sus particulares condiciones de existencia, y que forman parte de un juego de dependencias y correlaciones cambiantes. La arqueología intenta descubrir cómo es y cómo se da en los discursos la relación de desfases y discontinuidades, de remanencias simultáneas y específicas que coexisten en un mismo tiempo y espacio histórico. Foucault quiere definir cuáles son las reglas, transformaciones y umbrales que proliferan en los sistemas. La discontinuidad, categoría importante en el análisis arqueológico, queda inscrita en el corazón mismo de la historia. “La discontinuidad es un juego de transformaciones especificadas, diferentes unas de otras (cada una con sus condiciones, sus reglas, su nivel) y ligadas entre sí, según esquemas de dependencia. La historia es el análisis descriptivo y la teoría de estas transformaciones.” (Foucault; 1968b, p. 56)

Si se nos urgiera a decir brevemente en qué consiste el trabajo propiamente arqueológico no dudaríamos en contestar: en hacer “una historia de los discursos” en contraposición a “una historia de las ideas”. (Cfr. Foucault; 1986b, p. 56). Esto presupone liberar al discurso de las sujeciones que le ha impuesto la historia

tradicional. Liberación que pasa por la demolición de un arsenal de conceptos empleados por la historia de las ideas. Nociones tales como: “tradicición”, “influencia”, “desarrollo”, “evolución”, “espíritu”, son objeto de una puntillosa crítica en *La arqueología del saber*. Liberado el discurso surge un conjunto de enunciados en su propia materialidad. Dibujar el mapa del sistema de dispersión del enunciado a través de una batería de conceptos tales como: discontinuidad, ruptura, umbral, límite, serie, transformación, formación discursiva, reglas de formación... forma parte del trabajo arqueológico. El análisis arqueológico no trata al enunciado como documento a descifrar, sino como monumento a localizar en sus condiciones de existencia.

La arqueología reconoce la materialidad de las formaciones discursivas, lo que implica el rechazo de las interpretaciones hermenéuticas o exegéticas de los discursos que presupondrían la búsqueda de un sentido oculto. El discurso no es la expresión de un sujeto ni el reflejo más o menos aproximado de una realidad dada. Los discursos se forman a partir de un oscuro conjunto de reglas anónimas, históricamente determinadas, y que se imponen a todo sujeto hablante en la medida en que participa en un proceso discursivo. La arqueología asume, por tanto, la consistencia práctica de las formaciones discursivas y muestra tanto sus condiciones históricas de posibilidad como su capacidad de constituir dominios de sujetos y asignar sus lugares a los sujetos.

Por formación discursiva debemos entender el campo estructurado y jerárquicamente constituido de enunciados rectores que delimitan el ámbito de lo

enunciable y de lo no-enunciable en un momento y en una situación determinada. En este sentido cada época dice todo lo que puede decir en función de sus condiciones enunciativas: “que en cada época siempre se diga todo, ése es quizás el principio histórico más importante de Foucault”. (Deleuze; 1986, p. 82)

Precisamente el trabajo realizado por Foucault durante el período denominado “arqueológico” ha consistido en mostrar a través de meticulosas descripciones históricas el modo de configuración material de determinadas formaciones discursivas que han hecho posible el surgimiento de ciertas disciplinas -la psiquiatría, la medicina, la economía, la biología, etc.- con pretensiones científicas.

Pero lo más importante quizás sea el que la arqueología conciba al discurso como una práctica cuya existencia material se expresa a través de ciertas reglas de formación y de funcionamiento. Práctica discursiva ha de entenderse, por consiguiente, como la existencia objetiva y material de ciertas reglas a las que todo emisor se sujeta necesariamente cuando participa en un proceso discursivo. Una práctica discursiva no es ni una actividad racional, ni la operación de un individuo, ni la competencia de un sujeto parlante sino “el conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada, y para una área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa”. (Foucault; 1969a, p. 198) Estas reglas determinan lo que debe o puede ser dicho en una situación y en un momento dado.

Los discursos no son, por tanto, conjuntos de signos sino prácticas sometidas a reglas determinadas.

Al poner el énfasis en el carácter práctico del discurso, Foucault admite que la arqueología no es tanto una disciplina organizada para examinar discursos sino una actividad orientada a exhibir la eficacia del discurso encastrada en prácticas sociales; y que, en consecuencia, el discurso es localizable únicamente en sus efectos, y estos son efectos materiales de significación, de exclusión y de dominación. Con esto manifiesta Foucault su interés por un análisis político del discurso.

Algo similar podemos decir acerca del enunciado en tanto que “átomo del discurso”: es material, inquietante, singular y objetivo, circula, se sustrae, es dócil o rebelde; y como objeto de intercambio participa en las contiendas y las luchas, integrándose en operaciones y estrategias; es objeto de apropiación y rivalidad, pero siempre reflejo de intereses.

Foucault explica la relación entre discurso y poder en los siguientes términos: “Concebido así, el discurso deja de ser lo que es para la actitud exegética: tesoro inagotable de donde siempre se pueden sacar nuevas riquezas, y cada vez imprevisibles; providencia que ha hablado siempre por adelantado, y que deja oír, cuando se sabe escuchar, oráculos retrospectivos: aparece como un bien -finito, limitado, deseable, útil- que tiene sus reglas de apropiación y de empleo; un bien que plantea, por consiguiente, desde su existencia (y no simplemente en sus

“aplicaciones prácticas”) la cuestión del poder; un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política.” (Foucault; 1969a, p. 204)

La cita anterior muestra la necesidad, al interior mismo del desarrollo del análisis arqueológico, de estudiar la formación de los discursos y la configuración del saber a partir de las relaciones de poder. Pero el estudio profundo de las relaciones del saber con el poder no será propio del análisis arqueológico, cuanto de lo que en poco tiempo se denominará genealogía.

Por lo pronto, Foucault ya ha subrayado el carácter necesariamente político de todo saber, y con ello ha socavado uno de los presupuestos fundamentales de la epistemología tradicional: la idea de que el conocimiento en tanto que objetivo y universal, es políticamente neutro, y se coloca siempre por encima de los conflictos sociales. Frente a este supuesto, Foucault trata de recalcar el hecho de que toda práctica discursiva se encuentra, desde siempre y ya, comprometida en una correlación de fuerzas y forma parte, por ende, de una lucha específica. Es erróneo pensar que el saber neutraliza y conjura los conflictos prácticos; la objetividad y la universalidad de los conocimientos es, antes bien, una pieza estratégica de ciertos combates muy precisos.

Se comprende ahora la profunda modificación que el análisis arqueológico hace de la noción misma de verdad, pues ésta, lejos de ser concordancia o adecuación con “la cosa”, se revela más bien como resultado de un montaje

intradiscursivo, un acuerdo interno que el discurso logra entre sus condiciones de inteligibilidad, pero al que atraviesa e incluye su inscripción en una práctica o conducta social. Esta práctica se realiza siempre al interior de un determinado sistema de institucionalización, no siendo otra cosa que un ejercicio del poder. Verdad y poder no son antitéticos, como cree la epistemología tradicional.

La reflexión efectuada en las primeras páginas de *La arqueología del saber* incluye una crítica a la interpretación progresiva y teleológica de la historia. Se trata de una ruptura con la visión continuista y lineal del análisis histórico tradicional. Frente a una “historia global” Foucault propone una “historia general”. La “historia global” busca totalizar los acontecimientos en torno a un principio o forma única; la “historia general”, por el contrario, trata de describir las singularidades de las prácticas discursivas, el juego de sus relaciones, las formas de sus dependencias. “Una descripción global apiña todos los fenómenos en torno a un centro único: principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto. Una historia general desplegaría, por el contrario, el espacio de una dispersión” (Foucault; 1969a, p. 16), estableciendo series de elementos y series de series (cuadros), según relaciones de correlación, dominación, desfase o remanencia entre los elementos.

La arqueología realiza una tarea de desconstrucción de todos los postulados y nociones antropocéntricas en las cuales está asentada la historia tradicional. Nociones tales como: “génesis”, “continuidad”, “totalización”, “reflejo”, “obra”, “autor”, se problematizan fuertemente en la historia general. A su vez, el análisis del discurso

que pretende la historia general se sustenta en categorías como “formación discursiva”, “archivo”, “positividad”, “enunciado”, “campo enunciativo”, “práctica discursiva”, etc. Esta desconstrucción operada por la arqueología pasa por un descentramiento del sujeto -el sujeto no es más que una variable o más bien un conjunto de variables del enunciado-, así como por una demolición del origen y demás pseudo-síntesis unificantes de la historia.

Al destruir las categorías y postulados básicos de la historia tradicional, emerge el enunciado en su singularidad de acontecimiento discursivo. Acontecimiento discursivo es el conjunto de todos los enunciados efectivos en su dispersión de acontecimientos. El discurso se revela, entonces, como ajeno a la conciencia, como ese elemento que habla por nosotros pero sin nosotros. La historicidad del discurso, dirá Foucault, no es la historicidad de la conciencia. Impugnando el carácter fundante de la conciencia, *La arqueología del saber* pasa a describir el dominio autónomo del discurso, dando cuenta de sus reglas de formación.

Al invertir los presupuestos básicos de la historia de las ideas, la arqueología recorre un camino muy distinto al de aquella. En vez del eje conciencia-conocimiento-ciencia, atravesado por el vector de la subjetividad, propone el eje práctica discursiva-saber-ciencia.

La noción de saber se convierte en una categoría nuclear del análisis arqueológico. El saber no es la ciencia, ni tampoco la ideología, más bien, el saber se debe a una práctica discursiva que posibilitándolo crea las condiciones de constitución del discurso científico. Foucault lo define en los siguientes términos: “Un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada: el dominio constituido por los diferentes objetos que adquirirán o no un estatuto científico; un saber es también el espacio en el que el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos de que trata en su discurso; un saber es también el campo de coordinación y de subordinación de los enunciados en que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman; en fin, un saber se define por posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso.” (Foucault; 1969a, pp. 306-307)

Práctica discursiva, saber y ciencia forman parte de la misma red teórica, y cada uno de estos elementos es irreducible entre sí. La peculiaridad de esta interrelación viene dada porque si bien cabe la existencia de saberes independientes de las ciencias, todo saber se define por una práctica discursiva y toda práctica discursiva puede definirse por el saber que forma.

En el análisis arqueológico, territorio arqueológico y dominio científico son campos claramente diferenciados. No obstante, éste le otorga prioridad a la cuestión del saber por encima del problema del conocimiento. Mientras que la epistemología se centra en la cuestión canónica: ¿qué es conocer?, la arqueología, por el contrario,

pretende dar cuenta del modo como el conocimiento irrumpe y mantiene vínculos con el dominio del saber. Centrándose en los temas del conocimiento y de la verdad, las diversas epistemologías ocultan el suelo original de las ciencias humanas: las prácticas sociales e ideológicas. Por esto es que la arqueología recusa la noción de verdad entendida como correspondencia con el objeto, y ve más bien en ella, como ya dijimos, un montaje, un artefacto, que incluye su diverso: el poder.

Las ciencias humanas no se valoran, por tanto, desde los cánones clásicos de verdad o falsedad, según su adecuación o infidelidad con la realidad, sino más bien son vistas como estrategias del saber, como tácticas orientadas a permitir una dominación social.

Podemos establecer un nuevo eje de elementos interrelacionados, pero también irreductibles entre sí: práctica discursiva-saber-poder. Obviamente estos términos no son homogéneos y las dificultades comienzan inmediatamente porque las relaciones sociales no se limitan a la circulación de discursos. En tanto que la arqueología se coloca al nivel del discurso, no contiene todos los elementos que le permiten responder al conjunto de cuestiones que su ambición le plantea. Foucault tiene razón al decir que “el discurso no es la vida” (Foucault; 1969a, p. 355), pero al practicar la arqueología del saber, descubrirá, por debajo de las reglas anónimas que lo estructuran y organizan, el orden establecido, esto es, la microfísica del poder.

No obstante, son varios los factores y las circunstancias que explican que Foucault orientara sus investigaciones hacia un estudio más profundo de las relaciones del saber con el poder.

2. Mayo del 68.

Los acontecimientos de 1968 son el catalizador que posibilita que los escritos de Foucault se politicen. La rebelión estudiantil francesa anticipa un giro en las preocupaciones y en el trabajo de Foucault, que derivará en el análisis de la mecánica y el funcionamiento del poder: cómo se ejerce, cuáles son sus técnicas, estrategias y tácticas.

Ciertamente, Foucault no participó en los sucesos de mayo del 68, M. Blanchot lo ha señalado así de manera casi nostálgica y lírica como una carencia del propio mayo francés (Cfr. Blanchot; 1986, pp. 7-8). Pero el impacto cultural que produjo la revuelta estudiantil abrió un campo de posibilidades favorable a los trabajos de Foucault. ¿Qué posibilitó Mayo del 68?

a) Por principio, repensar la función de la Universidad como centro de poder prioritario y enclave del saber. Ámbito privilegiado, por tanto, donde podían producirse importantes transformaciones tanto en el orden intelectual y político, como en el orden de los combates por la verdad.

Hasta ese momento la función que había cumplido la Universidad era la de perpetuar el poder de las elites sociales formadas en el más recalcitrante conservadurismo político. La conmoción social de mayo del 68 posibilita un cambio de dirección tanto en la práctica como en el análisis de la izquierda francesa. “El movimiento de mayo aporta una primera respuesta: los individuos sometidos a la enseñanza, sobre los que pesaban las formas más impositivas del conservadurismo y de la repetición, han llevado a cabo un combate revolucionario. En este sentido, la crisis de pensamiento abierta en mayo es extraordinariamente profunda. Deja a la sociedad en una perplejidad y en un atolladero de los que no se ve la salida.” (Foucault; 1971b, p. 35) Mayo del 68 no debe ser interpretado como producto de una crisis (de la Universidad, de la juventud, de la civilización, de la política, etc.) sino más bien como el *acontecimiento* que produce la crisis.

b) En segundo lugar, posibilita la emergencia de ciertos dominios hasta entonces no explorados. Cuestiones correlativas a la mujer, las relaciones sexuales, la medicina, la enfermedad mental, el medio ambiente, las minorías, la delincuencia, etc., permanecían hasta entonces relegados. A partir de la crisis que abre el movimiento estudiantil, estos objetos teóricos adquieren su relevancia y significación política. Al carecer de un discurso lo suficiente maduro como para interpretarlos desde el ángulo de la política -se carecía por ejemplo de un discurso que analizara el funcionamiento político de la medicina o de una política psiquiátrica- se intentaba traducir estos problemas a un lenguaje más o menos marxista, no logrando

finalmente más que evidenciar la insuficiencia de esta teoría para poder explicarlos. No obstante, los sucesos del 68, no abren para Foucault un horizonte de investigación, más bien lo reafirman en una línea de trabajo que había emprendido desde la *Historia de la locura en la época clásica*.

c) Por último, toda una inversión teórica se desarrolla en los análisis críticos de la política dominados hasta ese momento por la hegemonía teórica del marxismo. Inversión que se traduce en una convulsión, tanto en el economicismo practicado hasta ese momento por el marxismo, como en la práctica esclerótica de los investigadores adscritos al Partido Comunista Francés y la cerrazón demostrada por los intelectuales de izquierda ante el fenómeno de la disidencia.

En síntesis: mayo del 68 representa para Foucault la emergencia de un campo más propicio para sus investigaciones que hasta ese momento -exceptuando el desconcertante éxito de *Las palabras y las cosas* (1966) -habían tenido poco eco. “Lo que yo había intentado hacer en mis trabajos anteriores ha sido recibido con un gran silencio en la izquierda intelectual francesa. Y solamente alrededor del 68, superando la tradición marxista y pese al PC, todas estas cuestiones han adquirido su significación política, con una intensidad que no había sospechado y que mostraba bien en qué medida mis anteriores libros eran todavía tímidos y confusos. Sin la apertura política realizada estos últimos años no habría tenido sin duda el valor de retomar mis investigaciones del lado de la penalidad, de las prisiones, de las disciplinas.” (Foucault; 1977f, p. 177)

3. La deuda con Nietzsche.

Foucault leyó a Nietzsche por primera vez en las vacaciones del verano de 1953. La influencia que ejerció sobre él está presente a lo largo de toda su obra. Pero, la lectura sistemática que emprendió de la obra de Nietzsche entre 1964-1968 fue decisiva en su búsqueda de una genealogía del sujeto moderno. Nietzsche es el que modifica sus planteamientos definiendo un ángulo en el que el conocimiento se entrelaza con el poder. Por eso en su estudio del sujeto moderno parte de una perspectiva nietzscheana en la que toda voluntad de verdad es ya voluntad de poder.

Foucault opta por elegir el modelo conflictual de conocimiento propuesto por Nietzsche, en oposición al modelo platónico, que caracteriza al conocimiento en términos de logocentrismo, semejanza, adecuación y beatitud.

Básicamente lo que Foucault recupera del enfoque nietzscheano es:

a) la idea de que el conocimiento no tiene origen, no está inscrito en una supuesta naturaleza humana, más bien es inventado;

b) el presupuesto de que el sustrato que compone el conocimiento es un juego de instintos, impulsos, deseos, miedos y voluntad de apropiación, en cuyo interior se produce el conocimiento.

c) el carácter agonístico del conocimiento en cuya base están las relaciones de poder. El conocimiento no es como creía Platón, producto de un amor desinteresado, sino que por el contrario tiene un origen bajo, vulgar y mezquino, pues es resultado del odio y del interés, es decir, de la dependencia de intereses cuyo equilibrio es frágil y está siempre a punto de ser traicionado.

d) el carácter perspectivo del conocimiento, mismo que se deriva de su naturaleza polémica y estratégica, lo cual lo hace inevitablemente parcial, oblicuo, perspectivo;

e) y, por último, la afirmación completamente equívoca en que se sustenta el conocimiento verdadero, esto es, la distinción ficticia entre verdadero y falso.

Ya desde 1873, en un pequeño texto de juventud titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche denunciaba al conocimiento como acto de vanidad, soberbia y camino de ceguera en cuanto al valor de la existencia; afirmaba también que el conocimiento no es otra cosa que un instrumento de disimulo y

dominación, y cuestionaba el valor de la verdad al pretender constituir un estado de paz que pende sobre las cosas, dándoles validez y obligatoriedad, mediante el poder canónico legislativo del lenguaje. Bastaría un instante de lucidez, dice Nietzsche, para sacar al hombre de ese letargo ficticio e ilusorio que le hace representarse las cosas del mundo como si de una percepción correcta en vez de moral y canónica se tratase. Tiempo después, en *la Gaya ciencia* (1882), afirma que el conocimiento es producto de la lucha entre instintos irreconciliables, o dicho metafóricamente, “es la centella que surge del choque entre dos espadas”.

La deuda que Foucault tiene con Nietzsche es enorme, pues sin él difícilmente hubiera podido arribar a una concepción política de la verdad. “Nietzsche es el filósofo del poder pero que ha llegado a pensar el poder sin encerrarse en el interior de una teoría política para hacerlo.” (Foucault; 1975c, p. 101) Es el propio Foucault quien en más de una ocasión subrayó la importancia que los escritos de Nietzsche tuvieron en su desarrollo intelectual. “Lo más honesto habría sido, quizá, citar apenas un nombre, el de Nietzsche, puesto que lo que lo que aquí digo sólo tiene sentido si se lo relaciona con su obra que, en mi opinión, es el mejor, más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano para llevar a cabo las investigaciones que me propongo.” (Foucault; 1973b, p. 19)

4. La experiencia del G. I. P.

En febrero de 1971, Foucault funda conjuntamente con Pierre Vidal-Naquet y Jean Marie Domenach el grupo de información sobre las prisiones (G.I.P.). Durante los años de su existencia (1971-31973) Foucault realiza una intensa actividad política que contrasta con las oportunidades de lucha que le había ofrecido la publicación de *Historia de la locura*. Aunque ciertamente Foucault colaboró con el movimiento antipsiquiátrico -bien con apoyos personales a David Cooper y Franco Basaglia o participando con la Red alternativa a la psiquiatría-, no obstante, su participación será mucho menor que la desempeñada en la denuncia del sistema carcelar. Tanto la experiencia obtenida en el G.I.P. como los acontecimientos carcelarios -motines, huelgas de hambre, manifestaciones, etc.- que se producen durante ese periodo serán decisivos en el curso próximo que tomarán sus investigaciones y que culminan con la escritura de *Vigilar y castigar*.

A partir de la fundación del G.I.P., la prisión como tema de reflexión, ocupa el núcleo central de las investigaciones y escritos de Foucault. Al igual que en el caso de la locura, la línea que separa al hombre “normal” del hombre encarcelado es mucho más angosta de lo que se suele creer, pero es precisamente en este punto donde uno tiene que situarse para descubrir cómo funcionan los mecanismos de poder. Paulatinamente la prisión se convierte en los análisis de Foucault en una metáfora gris y tosca del orden social, misma que le ofrece un modelo privilegiado de cómo se expresa el poder en la sociedad moderna. “La prisión es el único lugar en el

que el poder puede manifestarse de forma desnuda, en sus dimensiones más excesivas, y justificarse como poder moral.” (Foucault; 1972b, p. 81)

Finalmente, la prisión funcionará al interior del discurso foucaultiano como materialización perfecta de las tecnologías del poder disciplinario. Entre tanto, la visita que Foucault hace a la cárcel de Attica, en abril de 1972, le permite superar el concepto funcionalista de la exclusión -tan arraigado en la sociología clásica, principalmente en la de Durkheim- en el que el funcionamiento de la sociedad como totalidad explica la marginación. Más tarde, hablará de la inclusión por exclusión, mostrando que la prisión no cumple una función estrictamente negativa, sino que más bien hay que concebirla como una máquina productiva que tiene un papel positivo en el desarrollo económico, el poder político y el estado de la lucha de clases en la sociedad capitalista. Poco a poco se va perfilando el tema de los ilegalismos y la delincuencia. Por último, Foucault terminará hablando de cómo la cárcel produce delincuencia y signa de por vida a quien ha pasado una temporada entre rejas.

La actividad política que realiza Foucault al interior del G.I.P. se desenvuelve entre una crítica de la representación política y una crítica al reformismo político. Desde sus inicios el objetivo principal del G.I.P. había quedado claramente establecido: dar la palabra a los propios reclusos. Seguramente detrás de esta intención hacían resonancia tanto la pregunta nietzscheana de ¿quién habla? como los logros alcanzados en su lección inaugural en el Collège de France: *El orden del discurso*.

Básicamente lo que posibilitó la experiencia de contestación carcelaria desarrollada por el G.I.P fue:

a) un acercamiento real con las instituciones como zonas candentes o extremas de la malla social. En el opúsculo titulado "*Intolerable*", y publicado en mayo de 1971, se pone en la mira de la crítica una serie de instituciones tales como: los tribunales, los hospitales, los manicomios, la escuela, el servicio militar, la prensa, el Estado; aunque su verdadero objetivo sean las prisiones. Se trata aquí de mostrar lo intolerable, y lo que en una situación intolerable hace que estas instituciones resulten realmente intolerables. El estudio de estas instituciones y su función normalizadora cobrará una importancia central en la elaboración de una microfísica del poder. Tiempo después dirá Foucault que: "El poder político también se ejercita mediante la mediación de un determinado número de instituciones, que dan la sensación de no tener nada en común con el poder político, y de parecer como si fueran independientes, cuando no lo son (ej. la universidad, la familia, la medicina), para el mantenimiento de una clase social en el poder, y para excluir los instrumentos de poder de otra clase." (Foucault; 1974e, p. 185)

b) poner a prueba un concepto nuevo del papel del intelectual en la lucha política. Se trata de una redefinición de la relación de los intelectuales con lo que la generación anterior había llamado el "compromiso". En oposición

al “intelectual total” tipo Sartre, Foucault y Deleuze presentan y representan al intelectual específico. El intelectual específico ya no tiene por función “totalizar” las luchas, ni teorizar al respecto, ni siquiera expresar su significado, más bien busca articularse a luchas que sólo se llevan a cabo sobre unos puntos muy concretos, en lugares determinados. Unas luchas locales que no por ello dejan de ser menos radicales. El intelectual específico es aquel que realiza una acción que no se ejerce a título de supuestos valores universales o superiores, sino que más bien deposita su mirada sobre unas realidades que han pasado desapercibidas. “El papel del intelectual no es el de situarse “un poco en avance o un poco al margen” para decir la muda verdad de todos; es ante todo luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez el objeto y el instrumento: en el orden del saber, de la verdad, de la conciencia, del discurso.” (Foucault; 1972b, p. 79)

c) cuestionar la estrategia política leninista, al demostrar como poco funcional la táctica leninista de la unidad de las resistencias populares -de los soldados a las prisiones- frente a la organización capitalista del trabajo. Centrándose, por el contrario, en un análisis meticuloso de las técnicas de poder y disciplina que producen la delincuencia como función social. Lo cual se traduce, en la práctica política, en un tipo de lucha que es local y regional.

d) revelar a partir de la producción penal de la delincuencia un circuito de funcionamiento del poder -aparato policial, justicia, prisión- caracterizado por su ejercicio “económico”;

e) hacer valer los derechos políticos de los presos en una institución caracterizada por su suspensión;

f) la producción de un nuevo discurso sobre la prisión, y que sin la “aventura” del G.I.P., hubiera sido in formulable antes;

g) y, por último, el deslizamiento, dentro de la trayectoria intelectual de Foucault, hacia una genealogía del poder.

5. La influencia de los trabajos de Deleuze.

Los textos de Gilles Deleuze, al igual que la obra de Nietzsche, han sido fundamentales en la formación intelectual de Foucault. A lo largo de todo su itinerario intelectual Foucault se refirió a ellos con admiración, a punto tal que llegó a decir que “tal vez algún día el siglo sería deleuziano” (Cfr. Foucault; 1970b, p. 7). Pero es la lectura de algunos de sus libros (desde *Nietzsche y la filosofía* hasta *Capitalismo y esquizofrenia*) lo que le permite sensibilizarse respecto de la cuestión del poder, de la desigualdad de los poderes y de sus luchas (Cfr. Foucault; 1972b, p. 84) La influencia clara de *El Anti-Edipo* (1972) de Deleuze y Guattari le posibilita hacer una investigación histórica en términos de poder-saber (lo que psicoanalíticamente era leído en clave de deseo-naturaleza) y signa lo que será su dedicación. Esta influencia se deja sentir en las conferencias dictadas en mayo de 1973 en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, mismas que configuran lo que vendrá a constituir un auténtico borrador de *Vigilar y castigar*.

6. *El Orden del Discurso*.

El 2 de diciembre de 1970, Foucault dictó su Lección Inaugural en el Collège de France: *El orden del discurso*. Con ella tomaba posesión de la cátedra Historia de los Sistemas de Pensamiento, ocupada con anterioridad por Jean Hyppolite. Publicado en 1971, este texto cierra toda una etapa en el itinerario intelectual de Foucault: “*La arqueología del saber*, lo mismo que *El orden del discurso*, marcan el periodo -el fin del periodo- en que Foucault, como escritor que era, pretendió poner al descubierto prácticas discursivas casi puras, en el sentido de que no remitían más que a sí mismas, a las reglas de su formación, a su punto de partida, aunque sin origen, a su emergencia, aunque sin autor, a desciframientos que no descubrirían nada oculto.” (Blanchot; 1986, p.18) No obstante, respecto de los trabajos anteriores *El orden del discurso* presenta una novedad: la emergencia con fuerza del tema del poder. En rigor, se trata de un texto de transición entre su periodo arqueológico y su proyecto genealógico.

Ya desde su inicio, en el cual Foucault enuncia con claridad la hipótesis que gobierna el texto, la cuestión de la “política del discurso”, la política del saber, la relación saber-poder, está presente y, a partir de este momento, no dejará de crecer: “yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.” (Foucault; 1971c, p. 4) Se trata de un análisis que pone como objeto de estudio los mecanismos o procedimientos

mediante los cuales se busca conjurar los poderes y peligros de la palabra desquiciada, al tiempo que se pretende dominar el azar de los discursos, controlándolos, seleccionándolos y redistribuyéndolos.

La perspectiva nueva que abre *El orden del discurso* radica en el desplazamiento que va de un análisis del orden interno de los enunciados a una crítica bastante provocativa de los rituales de producción del discurso. *El orden del discurso* es uno de los primeros textos en el que Foucault relaciona los hechos discursivos con mecanismos de poder abandonando las anteriores explicaciones internas del discurso. A la pregunta arqueológica por qué este enunciado y no cualquier otro en su lugar, le impone otra con un tinte marcadamente político: “¿qué hay de peligroso en el hecho de que las gentes hablen y de que sus discursos proliferen indefinidamente.” (Foucault; 1971c, p. 4)

Poco antes, en la conferencia pronunciada ante la Sociedad Francesa de Filosofía del 22 de febrero de 1969 bajo el título *¿Qué es un autor?*, Foucault encontraba en la formulación beckettiana “qué importa quién habla, dijo alguien, qué importa quién habla” uno de los principios éticos fundamentales de la escritura contemporánea. Y afirmaba que era ético en la medida en que “esta indiferencia no es tanto un rasgo que caracteriza la manera en que se habla o en que se escribe; es más bien una especie de regla inmanente, retomada sin cesar nunca aplicada completamente, un principio que no marca la escritura como resultado sino que la domina como práctica.” (Foucault; 1969c, p. 11) No obstante, lo esencial ahora ya no

será tanto preguntar qué se dice, sino quién lo dice y por qué lo dice. Foucault relaciona, en esta lección inaugural, la verdad del discurso con la posición y estrategia de su locutor.

Mientras que el proyecto arqueológico consiste en liberar a los discursos de sus sujeciones antropológicas, ahora, por el contrario, se trata de desconstruir los sistemas de sujeción que le imponen un orden a los discursos bajo instancias de control y neutralización.

A estos “procedimientos” que “conjuran” el desorden del discurso Foucault los denomina “mecanismos de enrarecimiento” y los clasifica en dos tipos: “mecanismos de enrarecimiento del discurso” y “mecanismos de enrarecimiento del sujeto”. Los “mecanismos de enrarecimiento del discurso” se subdividen a su vez en dos: procedimientos de ordenación externa o exclusión y procedimientos de ordenación interna del discurso.

Dentro de los procedimientos de ordenación externa o de exclusión podemos diferenciar tres tipos particulares:

a) La prohibición. Prohibición de decirlo todo siempre y en cualquier circunstancia, si no se posee una posición y estado social determinado. El discurso aparece aquí en un entramado de relaciones de poder, donde él mismo es objeto de apropiación y de lucha. “El discurso no es simplemente

aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse.” (Foucault; 1971c, p. 5)

b) La oposición razón-locura. El lenguaje con sentido es el lenguaje racional, el que se desarrolla en el conocimiento y la historia. En oposición, el lenguaje del loco es un lenguaje enfermo o “ausente de obra”.

c) La oposición entre lo verdadero y lo falso. Esta distinción hay que verla como resultado de una “voluntad de verdad”, y con el consecuente predominio de la ciencia dentro de una jerarquización del saber que establece un nivel de competencia y un nivel técnico necesario para conceder validez a la palabra.

Los procedimientos de ordenación interna del discurso son :

a) El comentario. Conjura el azar del discurso ciñendo el análisis al sentido que implícitamente se encuentra en el lenguaje.

b) El autor. Cumple la función de unificar la multiplicidad y azarosidad del sentido que se da en lo dicho.

c) Las disciplinas. Ámbito donde se determinan las reglas, métodos y objetos permisibles para formular enunciados verdaderos. Es aquí donde se delimita canónicamente el nivel de creatividad aceptado.

En último lugar, cabe mencionar ciertos procedimientos de determinación de las condiciones de utilización del discurso. “No se trata esta vez de dominar los poderes que conllevan, ni de conjurar los azares de su aparición; se trata de determinar las condiciones de su utilización, de imponer a los individuos que los dicen cierto número de reglas y no permitir de esta forma el acceso a ellos, a todo el mundo. Enrarecimiento, esta vez, de los sujetos que hablan: nadie entrará en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias o si no está de entrada, calificado para hacerlo.” (Foucault; 1975c, pp. 14-15)

Foucault menciona cuatro formas particulares de “enrarecimiento de los sujetos que hablan”:

a) El ritual. Determina la calificación que se debe poseer para poder hablar con propiedad y aceptación acerca de algo.

b) Las sociedades de discurso. Grupos sociales encargados de administrar la divulgación y el secreto de lo enunciado en el interior del espacio acotado en el que se desenvuelven.

c) Las doctrinas. Agrupación de individuos en torno a una serie de enunciados admitidos que determinan el marco dentro del cual se establece la ortodoxia o herejía en la que se encuentran los individuos.

d) La educación. Ritualización del habla a lo socialmente adecuado con una correlación de fuerzas definida por las luchas sociales. “Todo sistema de educación es una forma política de mantener o modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican.” (Foucault; 1975c, p. 17)

Con ocasión de esta Lección Inaugural, Foucault propone liberar al discurso de los sistemas de sujeción y control que le imponen un orden. Para ello es preciso, dice Foucault, poner en suspenso ciertos temas de la filosofía que han surgido para responder a estos juegos de las limitaciones y de las exclusiones. Estos temas son: 1. el tema del sujeto fundador; 2. el tema de la experiencia originaria y; 3. el tema de la mediación universal. “Bien sea pues en una filosofía del sujeto fundador, en una filosofía de la experiencia original o en una filosofía de la mediación universal, el discurso no es nada más que un juego, de escritura en el primer caso, de lectura en el segundo, de intercambio en el tercero; y ese intercambio, esa lectura, esa escritura

no ponen nunca nada más en juego que los signos. El discurso se anula así en su realidad, situándose en el orden del significante.” (Foucault; 1975c, p. 19)

Para contrarrestar y poner en paréntesis los temas antes mencionados se exige un nuevo dispositivo metódico de análisis discursivo que al mismo tiempo que le devuelva su carácter de acontecimiento al discurso, levante la “soberanía del significante”. “De este modo, proponiendo el acontecimiento, la serie, la regularidad, y la condición de posibilidad, se servirá de ellas para oponerlas, término a término, a los principios que, según él, han dominado la historia tradicional de las ideas, oponiendo así el acontecimiento a la creación, la serie a la unidad, la regularidad a la originalidad y la condición de posibilidad a la significación.” (Blanchot; 1986, pp. 27-28)

La pretensión de superar el orden del discurso, restituyéndole su carácter de acontecimiento, se convierte en un acto político que se articulará, en unos cuantos días, con otras prácticas, como la del G. I. P., que consistía en dar la palabra a los propios presos.

El texto *El orden del discurso* es el primero en el que aparece de manera preeminente la problemática del poder. A partir de este momento la cuestión del poder, y su relación con el saber, será dominante en los trabajos de Foucault. No obstante, el análisis realizado en esta Lección Inaugural presenta serias deficiencias pues Foucault maneja en él una imagen meramente negativa del poder: una imagen según la cual el poder coacciona, impide, prohíbe, censura, etc. Y será precisamente

de esta imagen meramente negativa de la que tratará de desembarazarse, ya que nos impide ver esa modalidad positiva del ejercicio del poder, imprescindible para comprender el ámbito de lo normal y de la normalización.

Más tarde, se referirá al análisis realizado en *El orden del discurso* en los siguientes términos: “Hasta ese momento me parece que aceptaba la concepción tradicional del poder, el poder como mecanismo esencialmente jurídico, lo que dice la ley, lo que prohíbe, lo que dice no, con toda una letanía de efectos negativos: exclusión, rechazo, barrera, negaciones, ocultaciones, etc. Ahora bien, considero inadecuada esta concepción [...]. De modo que abandonarí gustoso todo aquello que en *El orden del discurso* puede presentar las relaciones de poder y el discurso como mecanismos negativos de rarefacción.” (Foucault; 1977d, pp. 153-154)

Uno de los aspectos más polémicos y más interesantes del trabajo de Foucault consiste en su decidido abandono de lo universal. En un trabajo sobre *La lógica de sentido* de Deleuze, fechado en 1970, Foucault escribe: “Después de todo en este siglo XX, ¿existe algo por pensar más importante que el acontecimiento y el fantasma?” (Foucault; 1970b, p. 26) El acontecimiento, es decir, aquella circunstancia exterior al sujeto y en la que el sujeto ha tenido que actuar de una manera específica. Y por otra parte, el fantasma, esto es, aquella instancia que remite a la interioridad del sujeto y que nos habla acerca de la manera en que ese sujeto ha sido constituido, de las marcas que los otros -la familia, la sociedad, la escuela, el trabajo, etc.- imprimieron en él. En los dos casos se nos habla de una individualidad y de la

manera en que ha logrado resistir a la asimilación maquinal a que se la sometía. En este sentido el pensamiento de Foucault hunde sus raíces en Nietzsche. Pensar el acontecimiento es pensar el propio cuerpo y sus avatares en la historia. Es también, y sobre todo, fundar una genealogía.

7. De la arqueología del saber a la genealogía del poder.

De *La arqueología del saber* (1969), al ensayo titulado "*Nietzsche, la genealogía, la historia*", aparecido en 1971, podemos constatar un desplazamiento teórico-metodológico sumamente importante en los trabajos de Michel Foucault. Se trata de la transición que va del periodo denominado "arqueológico" -que busca establecer la regularidad de los enunciados- a la etapa "genealógica", que tiene como tarea principal evidenciar el desarrollo histórico de las técnicas de poder a partir de las cuales se fabrican los individuos. En efecto, si lo propio de la arqueología consiste, como ya dijimos, en explicitar las reglas que rigen las prácticas discursivas, la genealogía, por el contrario, tiene ahora como objetivo primordial diagnosticar y aprehender la significación de las prácticas sociales desde su interior.

La transición del "periodo arqueológico" al "genealógico" no debe ser interpretada -a la manera como lo hace Althusser respecto de la obra de Marx- como una "ruptura", al menos una fisura en el pensamiento de Foucault. En rigor, más que

hablar de una “transición” debemos subrayar más bien el reconocimiento, por parte de Foucault, de los límites que presenta la descripción arqueológica, la cual se verá en lo sucesivo alimentada y enriquecida por la introducción complementaria de la genealogía. Es un error considerar que el análisis genealógico viene a sustituir el análisis arqueológico, absorbiendo de esta manera todo el arsenal metodológico de Foucault. En *El orden del discurso* Foucault aborda brevemente el vínculo existente entre arqueología y genealogía: “Así deben alternarse, apoyarse las unas en las otras, y complementarse las descripciones críticas y las descripciones genealógicas. La parte crítica del análisis se refiere a los sistemas de desarrollo del discurso; intenta señalar, cercar, esos principios de libramiento, de exclusión, de rareza del discurso. Digamos, para jugar con las palabras, que practica una desenvoltura aplicada. La parte genealógica se refiere por el contrario a las series de la formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder de afirmación, y entiendo por esto no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas. Llamemos positivities a esos dominios de objetos y digamos, para jugar una segunda vez con las palabras, que si el estudio crítico es el de la desenvoltura estudiosa, el humor genealógico será el de un positivismo alegre.” (Foucault; 1971c, pp. 26-27) Como se ve, lo que Foucault plantea en su Lección Inaugural en el Collège de France es una complementación entre la rareza de los enunciados (cuyas reglas explicita en *La arqueología del saber*) y la formación efectiva del discurso a partir de las prácticas no discursivas.

No obstante, resulta difícil dejar de señalar la prioridad e importancia que tiene el análisis genealógico en la evolución de los trabajos posteriores de Foucault. Es la genealogía la que va a permitirle un estudio más fecundo y más satisfactorio de las relaciones de poder. Este deslizamiento metodológico y temático ha sido interpretado por Dreyfus y Rabinow como una inversión de la teoría por la práctica. A partir de ahora la práctica es, en todos los niveles, más fundamental que la teoría. (Cfr. Dreyfus y Rabinow; 1979, pp. 123-124) La formación de los discursos y la configuración del saber sólo puede ser aprehendida desde la óptica de las tácticas y estrategias de poder.

En sus siguientes obras, la investigación de carácter genealógico le permitirá a Foucault plantear con claridad y precisión, al mismo tiempo que problematizar, la relación entre saber y poder, entre poder y cuerpo; asimismo es la genealogía la que le posibilitará determinar la procedencia del discurso y del sujeto, reflexionar críticamente sobre la irrupción histórica de la verdad, y mostrar el escenario histórico desde donde surgen.

Pero es la dinámica misma de las investigaciones arqueológicas la que obliga a Foucault a adentrarse cada vez más a un territorio hasta entonces poco explorado. Y es que la problemática del saber dejaba sin responder una pregunta: ¿Cómo explicar las articulaciones recíprocas entre formas de ver y formas de hablar? O bien: ¿cómo explicar las mutaciones y también las grietas, las dispersiones, las fisuras, en esa película de pensamiento invisible? Dicho con otras palabras: ¿cómo explicar la formación del saber en una época, tanto en sus identidades como en sus diferencias,

así como de qué modo justificar los cambios, las revoluciones, las mutaciones y también las inercias?

En el interior mismo de la pregunta por el saber se inscribe la determinación genealógica de los sistemas de poder. Esto es más evidente aún en *El orden del discurso*, en el que Foucault aborda toda una serie de problemas correlativos a la relación entre discurso y poder, principalmente a partir de la exposición de diversos procedimientos de regulación discursiva. La conclusión a la que llega en este texto ya la conocemos: existen poderes que regulan la puesta en práctica del discurso, a la cual no todos los individuos pueden tener acceso. O dicho de otra manera: si no todos podemos tener acceso a la práctica discursiva es porque existen mecanismos de poder que nos excluyen del orden impuesto a las palabras del discurso mismo. Ahora bien: ¿cómo funcionan estos mecanismos de poder?, ¿será cierto que sólo cumplen una función puramente negativa, coactiva y represora? Y lo que es más importante aún: ¿qué es lo que permite al discurso “conjurar” el azar de las palabras?, ¿de dónde proceden los diferentes lugares posibles de los sujetos, que como un pliegue aparecen en el orden del discurso y, por tanto de la verdad?

Es el propio desarrollo natural de la arqueología el que pone de relieve ámbitos que exigen una actividad genealógica. En efecto, tal y como señalamos con antelación, las descripciones de la arqueología del saber se articulan sobre otras disciplinas, iluminando el papel científico de instancias no científicas e incluso políticas: hacen emerger los conceptos y sus campos y posibilitan el análisis de las

formaciones sociales: “Sin duda la arqueología es una máquina... Una máquina crítica, que pone en cuestión ciertas relaciones de poder y tiene, o al menos debería de tener, una función liberadora.” (Foucault; 1973b, p. 172)

Hay que cuidarse sin embargo de creer que Foucault visualiza desde el inicio las implicaciones genealógicas contenidas al interior del análisis arqueológico. Más bien: tendrá que recorrer todo un proceso intelectual que le permita observar que la arqueología acaba por ser la genealogía que, en cierto sentido, ya era. Y sólo al final de este proceso es que podrá decir que “la arqueología es esto: una tentativa histórico política que no se basa en relaciones de semejanza entre el pasado y el presente, sino en relaciones de continuidad y en la posibilidad de definir actualmente objetivos tácticos y estratégicos de lucha en función de ellas.” (Foucault; 1973b, p. 171)

Aunque la sombra de Nietzsche está presente en todo el trabajo anterior de Foucault, no obstante, no es sino a partir del texto “*Nietzsche, la genealogía, la historia*”, escrito con motivo de un homenaje a Jean Hyppolite, que su influencia será determinante en lo sucesivo. En una entrevista que le hiciera Paolo Caruso a Foucault, éste último confesaba haber sido ideológicamente “historicista” y hegeliano hasta que leyó por vez primera a Nietzsche. (Cfr. Foucault; 1969b, p. 82) En Nietzsche encuentra el modelo, el método preciso, que le permitirá realizar todas sus ulteriores investigaciones. ¿Y de qué otra manera podría ser? Nietzsche le proporciona las herramientas y elementos indispensables que le posibilitan ahondar e investigar en

los principales temas que le ocupan durante la década de los setenta: el poder, el conocimiento y el cuerpo.

En buena medida, Foucault realiza la tarea señalada por Nietzsche y esbozada en uno de sus aforismos más bellos: “Todas las cosas que viven mucho tiempo van empapándose paulatinamente de razón hasta tal punto que su origen en la sinrazón resulta improbable. ¿No suena paradójico y ultrajante al sentimiento que casi toda historia precisa de un origen? El buen historiador, ¿no contradice continuamente? (Nietzsche, 1881, p. 67) En efecto: la investigación de tipo genealógico tiene como tarea prioritaria mostrar la procedencia irracional de ciertas prácticas, comportamientos, actitudes y creencias, y los procesos de racionalización retrospectivos a partir de los cuales terminamos por contemplar y aceptar nuestro presente como natural.

Ahora se ve con claridad: de lo que se trata es de mostrar a través del análisis genealógico -y también del arqueológico- un constante cuestionamiento de nuestras convicciones, evidencias y verdades, con el fin de resaltar su procedencia vergonzosa y secular. En este sentido tanto Nietzsche como Foucault han desvelado las raíces de nuestra cultura y la procedencia de nuestra voluntad moral, política y de saber, sin referirla a un “origen” o “verdad originaria” oculta, y a la cual respondiese nuestra naturaleza, nuestro inconsciente o nuestro cuerpo. Lo que muestran los trabajos de ambos filósofos, más allá de cualquier naturalismo, es que nuestras evidencias, son transitorias y pasajeras. Finalmente, ¿en qué otra cosa puede

consistir el trabajo intelectual, para Foucault, sino en destruir las supuestas evidencias y los universales? (Cfr. Foucault; 1977g, pp. 129-130)

Desenmascarar la verdad, situarla justo allí en el lugar en el que aparece, evidenciar los mecanismos que atienden a su producción y subrayar el estatuto político de los rituales a través de los cuales ciertos saberes preponderantes se imponen a determinados saberes sometidos, son algunas de las tareas críticas del enfoque genealógico que le permiten a Foucault colocarse bajo la perspectiva de una historia política de la verdad.

Para Foucault, el “régimen de producción de la verdad” no es reducible a sentido alguno, pues no es la actividad de un sujeto constituyente, ni es la dialéctica, ni las leyes de las estructuras lingüísticas, lo que nos permite aprehenderlo en su especificidad. Solamente el modelo conflictual propuesto por Nietzsche logra mostrar cómo la verdad es el resultado de un combate cuyo eje fundamental son las relaciones de poder, de cuyos efectos no hay individuo o singularidad que escape. Y el método adecuado para estudiar las relaciones de poder es el genealógico.

El concepto de genealogía bien puede ser definido como cierto tipo de saber histórico que exige una gran acumulación de material de base, una erudición implacable, un cierto encarnizamiento en el saber, y una atención paciente a los discursos que pueden haber sido ignorados, pero que en su singularidad dan pautas que permiten concebir de una manera diferente el mundo. Se trata de un saber

disperso, local y particular, que se opone a las explicaciones históricas en términos de origen (*Ursprung*).

Pretender que la verdad de nuestro presente radica en un mítico punto-cero es hacernos acreedores al reproche que Nietzsche hace a los “psicólogos ingleses” en su explicación del origen de la moral, al sustentar la necesidad lineal de la génesis. (Cfr. Nietzsche; 1887, pp. 29-33) Resulta por tanto absurdo, para la genealogía, pensar en ese antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo... una historia que estaría más bien del lado de los dioses y cuya narración sería una teogonía. Por el contrario, lejos de ese supuesto origen, señala Foucault, el comienzo es irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades.

La genealogía centra su atención en la singularidad de los sucesos, descartando -y con esto se opone al método histórico tradicional- toda finalidad monótona. Debe, por ello, encontrar los sucesos “allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia -los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos-; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar.” (Foucault; 1971a, pp. 7-8)

Como se ve: la genealogía se opone tanto a la búsqueda del origen como al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos

teleológicos. Sabe que en el origen no hay nada, fuera de máscaras y disfraces; que más que el lugar de la verdad, el origen es un teatro, escenario del error, de lo equívoco, de la mentira, No acepta el origen “glorioso” de los hechos que los historiadores, a través de su discurso grandilocuente, pretenden hacernos creer, soslayando con ello los acontecimientos históricos precisos. Por el contrario, no tiene temor de remontarse hasta los “bajos fondos” a fin de encontrar justo ahí los inicios de los grandes valores, de la verdad, de la moral, de los discursos y de las tradiciones. Por eso es que Foucault puede afirmar, siguiendo a Nietzsche, que todo lo que el hombre ha inventado -la poesía, la religión, la moral, la filosofía- “posee un comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable”. (Foucault; 1973b, p. 21) Finalmente, encuentra que la verdad es una ficción, una operación del lenguaje consistente en relacionar unos juicios con otros hasta producir una significación, un aserto, cuyo valor sólo opera en determinado universo del discurso. Fuera de allí esa verdad muere, como el pez fuera del agua. La genealogía no acepta ni valores ni racionalidades universales. Ahí donde el historiador de las ideas, el filósofo tradicional, el metafísico, el jurista o el legislador proponen verdades inmutables, esencias fijas, leyes subyacentes o finalidades metafísicas, el genealogista encuentra luchas felinas, brutalidad nimia, conflictos detestables y constantes de voluntades, en pocas palabras: luchas, dominios y sumisiones. (Cfr. Foucault; 1971a, pp. 16-17)

Lo propio de la historia, apunta Foucault, es el azar y el accidente, la dispersión y los acontecimientos fortuitos. Aquí el azar es entendido no como mera casualidad, sino como lo contingente en oposición a lo necesario. El azar está

vinculado, en los trabajos genealógicos de Foucault, al concepto de “lucha”, que a veces reemplaza por el de guerra y a veces por el de enfrentamiento, sin que puntualice una distinción entre estos términos y de sus posibles diferencias. El azar aparece únicamente como resultado de las luchas en las que se enfrentan los hombres; el resultado de una batalla no se puede anticipar en sentido estricto, es algo contingente, aunque no casual, y la contingencia está constituida por la relación de fuerzas producida en un momento dado. Al introducir el azar en la historia, Foucault elude cualquier forma de determinismo en las explicaciones históricas.

La historia nada tiene que ver con el desarrollo descollante de la verdad o con la encarnación concreta de la libertad. Donde otros encontraron desarrollo continuo, el genealogista encuentra discontinuidades; donde otros hallaron progreso y seriedad el genealogista encuentra recurrencias y juego, con ello logra desenmascarar los solemnes himnos del progreso.

La historia no es –en contra de lo que piensa Hegel- resultado del progreso de la razón humana, por el contrario, es obra de las estrategias, de los ejercicios, de las técnicas, de los mecanismos, de los rituales de poder: la marcha de la humanidad de una dominación a otra. Dicho de otra manera: la historia no es sino el escenario de luchas y controversias, de dominios y sumisiones.

Foucault recupera algo de la crítica que Marx hace a Hegel en su intento de una reconciliación entre razón e historia. En efecto, Marx decía que Hegel incurría en una mistificación de la historia pues: “la historia posterior para Hegel es la finalidad

de la que precede, como si dijésemos por ejemplo que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se produjera la revolución francesa, interpretación mediante la cual la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una persona junto a otras.” (Cfr. Marx; 1845, p. 53) Así, para Marx, todo el truco que consiste en demostrar el carácter dominante del espíritu en la historia se reduce a los tres pasos siguientes:

1) Se desglosan las ideas de los individuos dominantes que dominan por razones empíricas, bajo condiciones empíricas y como individuos materiales, reconociendo con ello el imperio de las ideas o las ilusiones en la historia.

2) Se introduce en este imperio un orden, se demuestra la existencia de una trabazón mística entre las ideas sucesivamente dominantes, lo que se logra concibiéndolas como “autodeterminaciones del concepto”.

3) Para eliminar la apariencia mística de este “concepto que se determina a sí mismo”, se lo convierte en una persona “la autoconciencia”, o, si se quiere aparecer como muy materialista, en una serie de personas representantes del concepto en la historia, en los “pensadores”, concebidos como los fabricantes de la historia, como las potencias dominantes. Con esto se habrán eliminado de la historia todos los elementos materialistas y se podrán soltar tranquilamente las riendas al potro especulativo.

Qué defectos presenta, para Marx, esta concepción de la historia:

a) en primer lugar, oculta las relaciones reales, que siempre son relaciones sociales y materiales, desde las que se constituye un orden social determinado;

b) en segundo, crea la ilusión de una progresiva reconciliación a través de la historia de realidad humana y razón, cada época histórica es más racional y libre que la anterior y por lo tanto el hombre alcanza en cada periodo histórico un nivel mayor de racionalidad y libertad. De lo anterior se desprende que el momento actual es el de mayor grado de racionalidad, donde el dolor y la injusticia son parte inherente al decurso de la historia, momentos inevitables.

Haciendo coincidir de manera sumamente original la crítica de Marx con el cuestionamiento nietzscheano, Foucault se opone radicalmente a una visión progresiva y teleológica de la historia.

Al oponerse a toda historia liberal de progreso, de las que son encarnaciones prácticamente todas las “teorías de la modernización”, el genealogista rechaza que el presente pueda ser visto como la culminación de fuerzas progresivas. Dicho con otras palabras: pone en entredicho la concepción liberal mediante la cual el presente

es concebido como el producto de la liberación de las fuerzas inherentes a la sociedad moderna.

Dos ejemplos son significativos: en *Vigilar y castigar* Foucault subraya los cambios en la severidad penal, a finales del siglo XVIII, y pregunta: “¿Disminución de intensidad? Quizá. Cambio de objetivo, indudablemente”. (Foucault; 1975a, p. 24) Con esto quiere señalar Foucault que el poder bien puede haber modificado su forma - ciertamente podemos afirmar que del suplicio a la disciplina el poder que se ejerce sobre el cuerpo es menos atroz o violento, menos “bárbaro”-, pero esto no implica que sea menor su poder. Incluso podríamos llegar a admitir que el “poder disciplinario” se ejerce de manera más eficaz y “económica”.

Otro ejemplo es el que Foucault nos ofrece respecto de la sexualidad. La ley puede ser menos cruel, el sexo puede ser discutido más abiertamente. Pero el sexo sigue siendo regulado y controlado actualmente por los medios más sutiles de la medicina y de la vigilancia social, más que por la interdicción brutal. Esta manera de abordar los problemas hecha por tierra los mitos fáciles del progreso

En suma: las investigaciones de tipo genealógico realizadas por Foucault no admiten una evolución, ni un progreso en la historia, sino la sucesión de dominaciones gobernadas por reglas: “La humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas

sustituirán para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación.” (Foucault; 1971a, p. 17)

La genealogía, en oposición a la metafísica, que supone el origen y el destino, saca a relucir el juego de dominaciones y sumisiones, de fuerzas y de luchas, de enfrentamientos y de batallas, a partir de las cuales se originan los valores, que no son por supuesto universales, sino el resultado de distintos juegos de poder.

El genealogista se opone a la primacía de los orígenes y de las verdades inmutables. Cuestiona las doctrinas de la evolución y del progreso; rechaza las verdades primeras y las significaciones ideales. Allí donde oye hablar del sentido y del valor, de la virtud y de la bondad, se apresura a demostrar que éstos no son producto sino de un juego de voluntades. Por eso es que Nietzsche, el genealogista por excelencia, puede afirmar que la historia de la verdad es la historia del error y de la arbitrariedad: “Nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una fe metafísica - también nosotros los actuales hombres del conocimiento, nosotros los ateos y antimetafísicos, también nosotros extraemos nuestro fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina... ¿Pero cómo es esto posible, si precisamente tal cosa se vuelve cada vez más increíble, si ya no hay nada que se revele como divino, salvo el error, la ceguera, la mentira, -si Dios mismo se revela como nuestra más larga mentira.” (Nietzsche; 1887, pp. 174-175)

De entre todos los términos utilizados por Nietzsche, y que comúnmente son traducidos sin mayor explicación por “origen”, Foucault opta por dos que a su parecer indican mejor que *Ursprung* el objeto propio de la genealogía: nos referimos por supuesto a los conceptos clave de *Herkunft* y *Entstehung*.

Mediante el concepto de *herkunft* (procedencia) Nietzsche designa la vieja pertenencia a un grupo determinado -sea el de sangre o el de tradición-; tratando de captar a partir de este término las marcas, las líneas singulares, subindividuales, que se entrecruzan formando una madeja difícil de desenredar; hurga allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el Yo se inventa una unidad o coherencia, a fin de fragmentarlo a través del análisis adecuado.

La procedencia permite asimismo encontrar, bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de sucesos a partir de los cuales -gracias a los que, contra los que- se han formado. Sólo bajo este enfoque, nos dice Foucault, es posible descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino, como ya dijimos, el azar y el accidente. Por esto es que, la procedencia no funda, remueve aquello que se percibía inmóvil; fragmenta lo que se pensaba unido, muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo. El genealogista desconfía, por tanto, de las identidades en la historia; para él son sólo máscaras, meros llamados a la unidad. El genealogista es pluralista, y la verdad más profunda que debe revelar es “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; 1971a, p. 10)

La procedencia enraíza en el cuerpo: el cuerpo se nos revela así como lugar “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.” (Ibid, pp. 14-15)

Entstehung (emergencia) determina, por el contrario, el punto de surgimiento, el principio y ley singular de una aparición. De ahí que frente a la metafísica que sitúa el presente en el origen, obligando a creer en el trabajo oscuro de un destino que buscaría manifestarse desde el primer momento, la genealogía restablece los diversos sistemas de sumisión, no tanto el poder anticipador de un sentido cuanto el juego azaroso de las dominaciones.

La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas y su análisis nos mostrará como luchan unas con otras. Con la emergencia se designa por tanto la entrada en escena de ciertas fuerzas, su irrupción, su lugar de enfrentamiento. Ningún sujeto, individual o colectivo, es responsable de la emergencia; ningún sujeto puede vanagloriarse con su surgimiento, ésta se produce siempre en el intersticio. Esto significa que para el genealogista no existe sujeto privilegiado que mueva la historia. (Cfr. Foucault; 1977f, p. 181)

El juego de fuerzas que podemos ubicar en cualquier momento de la historia se hace posible por el espacio que los define. La noción de espacio adquiere una importancia fundamental en los trabajos genealógicos. (Cfr. Foucault; 1976d, pp. 117-118) Ya desde la arqueología Foucault insistía en la relevancia de la noción de espacio en la que aparecen y desaparecen sujetos y objetos. Pero ahora encuentra que este espacio, que estaba gobernado por un sistema de reglas que emergían de manera discontinua y sin ninguna inteligibilidad, no es sino resultado de prácticas establecidas desde hace mucho tiempo. La genealogía estudia el surgimiento de una batalla que define y libera un espacio. Aquí conviene precisar: no es que los sujetos preexistan primero y luego entren en conflicto o armonía. Por el contrario, los sujetos emergen en un campo de batalla y es ahí, sólo ahí, donde desempeñan su papel.

La genealogía es un modo de acercamiento, de dominio, de conocimiento, de comprensión, que imagina dos ejes fundamentales en el análisis de la historia: los cuerpos y las luchas. Esto significa que si tratamos de comprender cómo es que ha surgido un concepto, una teoría, un conjunto de valores, o un criterio de verdad, en un momento dado y no en otro, debemos en primer término tratar de ubicar al interior de qué conjunto de relaciones sociales emerge.

Toda relación social es una relación de fuerzas, y lo que busca el genealogista es caracterizar el tipo de fuerzas manifiestas o latentes que entran en lucha a lo largo de la historia. Además investiga de qué modo los cuerpos, tanto individuales como colectivos, son históricamente constituidos. Esto quiere decir, en

base a qué ideales, a qué normas, con que hábitos, para formar qué actitudes, etc. “La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo.” (Foucault; 1971a, p. 15)

Precisamente uno de los grandes logros de la investigación genealógica consiste en haber mostrado la importancia del cuerpo en tanto que componente esencial de las relaciones de poder. “El cuerpo está directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre de él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos.” (Foucault; 1975a, p. 32) Esto no es todo: en *Vigilar y castigar* Foucault explica cómo con el surgimiento de la sociedad moderna el cuerpo se convirtió en un aspecto esencial para el funcionamiento del sistema económico. En efecto, uno de los requisitos necesarios para la configuración y desarrollo de la sociedad burguesa fue hacer del cuerpo un cuerpo útil y productivo. Pero para que al hombre se le hiciera trabajar de manera eficaz y productiva, se tuvo previamente que sujetar al cuerpo a un conjunto de prácticas, de ceremonias y de rituales. De ahí que diga Foucault que “el cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido.” (Foucault; 1975a, p. 33) Y seguramente, si a finales del siglo XVIII, el suplicio tiende a eclipsarse, esto tiene que ver en buena medida -aunque no únicamente- con las nuevas tareas que al cuerpo se le asignan al interior del nuevo orden social.

En el cruce de saber y poder se halla ubicado el cuerpo. De hecho, esta peculiar conjunción de saber y poder, localizada en el cuerpo, constituye una de las formas de poder más relevantes para la cultura occidental. A esta potente combinación de saber y poder que pone al cuerpo como objeto de su ejercicio Foucault la denomina con el nombre de: tecnología política del cuerpo. “Puede existir un “saber” del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo.” (Foucault; 1975a, p. 33)

El trabajo genealógico saca a la luz las diferentes tecnologías del cuerpo que en el transcurso de la historia han existido. La historia que escribe Foucault no es otra sino la historia de la aparición, la articulación y el despliegue de estas tecnologías. Hay que subrayar, sin embargo, que el estudio de las tecnologías políticas del cuerpo no es reductible a la manera como opera una institución o un aparato de poder como es el Estado. Y aunque el trabajo de Foucault se oriente cada vez más a lo que podríamos denominar como análisis institucional, éste, no obstante, nunca se centra en las instituciones en cuanto tales, sino en el crecimiento de las tecnologías de poder.

A lo largo de nuestra exposición hemos subrayado permanentemente la influencia que ejerce Nietzsche en los trabajos de Foucault. No obstante, conviene señalar una diferencia importante entre ambos filósofos. Mientras que Nietzsche funda con frecuencia la moral y las instituciones sociales en las tácticas de los

actores individuales, Foucault, por el contrario, despoja totalmente de psicología sus escritos y hace de las motivaciones psicológicas no el origen, sino el resultado de estrategias sin estrategias. No hay que buscar la apropiación estable de una verdad o del poder mismo, dirá Foucault, como si una y otro fueran el resultado de motivaciones psicológicas; más bien hay que concebirlos como una estrategia que posibilita ver que los efectos de poder no son atribuidos “a una ‘apropiación’, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensa, siempre en actividad.” (Foucault; 1975a, p. 33)

Con todo, ahí donde otros encuentran sentidos profundos y ocultos, interiores oscuros de la conciencia, cumbres inaccesibles de la verdad, tanto Nietzsche como Foucault encuentran siempre relaciones de poder. Las relaciones de poder siempre se localizan en la superficie. Por esto es que el genealogista huye de las profundidades misteriosas, privilegiando más bien los aspectos superficiales de los acontecimientos, los pequeños detalles, los cambios menores y los contornos sutiles. Aquí Foucault desarrolla un tema que estaba ya implícito en una ponencia dictada en Royaumont, en julio de 1964, y con motivo de un coloquio dedicado a Nietzsche. En este escrito, publicado posteriormente en 1967, Foucault afirma que en Nietzsche hay un debate permanente con la profundidad a la cual denuncia como un invento de filósofos. La genealogía tendría como objetivo principal mostrar que “si el intérprete debe ir hasta el fondo como un escudriñador, el movimiento de la interpretación es, por el contrario, el de un oteo, de un oteo siempre más elevado que deja ostentar

sobre de él de una manera cada vez más visible, la profundidad; y la profundidad es restituida ahora como secreto superficial, de tal manera que el vuelo del águila, el ascenso de la montaña, toda esta verticalidad tan importante en Zaratustra, es, en sentido estricto, la inversión de la profundidad, el descubrimiento de que la profundidad no era sino un ademán y un pliegue de la superficie.” (Foucault; 1964a, p. 39)

Interpretar para el genealogista no significa aprehender el sentido oculto o esencial de las cosas. Y seguramente si la interpretación se ha convertido en nuestros días en una tarea inacabada “es, simplemente, porque no hay nada que interpretar. No hay nada absolutamente primario que interpretar pues, en el fondo, todo es ya interpretación.” (Foucault; 1964a, p. 43)

Ya se ve: al interpretar no descubrimos el sentido profundo de un texto o del mundo, sino tan sólo otras interpretaciones. Y lo que descubre el genealogista, finalmente, es que éstas fueron creadas e impuestas por otras personas y no por la naturaleza de las cosas. La genealogía hace la historia de las diversas interpretaciones, pero únicamente en tanto que éstas son expresión y resultado de las luchas que han dado lugar al nacimiento de los ideales.

Mientras que el método histórico tradicional busca un punto de apoyo fuera del tiempo y pretende juzgarlo todo según una objetividad de Apocalipsis, la genealogía, por el contrario, es una historia que muestra los sucesos en su individualidad, que

acepta que no existe un fin hacia el cual camine la historia y que, finalmente, sabe reconocer en los cuerpos la inscripción de los acontecimientos como resultado del azar y de las luchas.

La genealogía se opone a toda perspectiva suprahistórica que busca totalizar la historia, seguir su desarrollo interno, a fin de reconocernos cómodamente en el pasado. “En realidad lo que Nietzsche nunca cesó de criticar después de la segunda de las *intempestivas*, es esta forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría al fin reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzará sobre todo lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo.” (Foucault; 1971a, p. 18)

La historia efectiva, la historia que escribe el genealogista, pone todo en movimiento histórico. Nuestros ideales de verdad y de belleza, nuestros instintos, nuestros sentimientos e incluso nuestros cuerpos se disuelven en su historicidad. La genealogía rechaza cualquier constante en la historia, cualquier pretensión de identidad, firmeza y solidez: “nada en el hombre -ni tampoco su cuerpo- es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos.” (Foucault; 1971a, p. 19)

Mediante la lente genealógica la verdad se nos revela como expresión de luchas, de dominios, de relaciones de poder. Al subrayar la importancia de las relaciones de poder en la constitución de los procesos históricos, Foucault abre una nueva dimensión en la comprensión de una ontología del presente, esto es, una ontología de nosotros mismo en la que nos manifestamos como sujetos de relaciones de poder. (Cfr. Foucault; 1983e, p. 142)

En uno de los escasos cursos publicados, el curso del 7 de enero de 1976, Foucault le otorga un nuevo sentido al análisis genealógico: a partir de ahora, el objetivo propio de la labor genealógica consiste en restituir la memoria política de los saberes sometidos. La genealogía adquiere una connotación militante. “Llamamos genealogía al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales.” (Foucault; 1976e, p. 130) Más que un método, la genealogía se nos presenta como una táctica de lucha, cuya función política principal consiste en eliminar el efecto inhibitorio de los discursos globalizantes.

Foucault pone de manifiesto en esta lección cómo en el transcurso de la historia se ha dado prioridad a los discursos universales y globalizantes -como el marxismo y el psicoanálisis- por encima de ciertos saberes que han quedado sometidos a la jerarquía autoritaria de la ciencia, o en todo caso, relegados al olvido. La genealogía pretende romper con este dispositivo de dominación establecido mediante una distribución desigual del saber, y postula la insurrección de los saberes

sometidos, descalificados y jerárquicamente inferiores para situarlos en estado de oposición contra las grandes teorías. La genealogía se define así como “una especie de tentativa para liberar a los saberes históricos del sometimiento, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coacción de un discurso teórico, unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales -menores, diría Deleuze- contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos intrínsecos de poder.” (Foucault; 1976e, p. 131)

Foucault entiende por saberes sometidos, en primer lugar, los contenidos históricos críticos que han sido sistemáticamente sepultados por coherencias funcionales y sistematizaciones formales, y que cabe rescatar mediante la erudición genealógica, y, en segundo lugar, saberes tachados de incompetentes y por ello relegados por la jerarquización de saberes implantada por la ciencia, entre los cuales destaca la experiencia del psiquiatrizado, del enfermo o de las gentes desposeídas de la palabra.

Esta definición táctica y local del trabajo genealógico le permite presentar a Foucault todas sus investigaciones -anteriormente realizadas en el Collège de France- como anticiencias, totalmente carentes de un proyecto unitario o globalizante y exentas de cualquier pretensión científica.

Sólo ahora nos resulta inteligible porque en buena medida la mayor parte de las investigaciones realizadas por Foucault se presentan como búsquedas históricas:

el nacimiento de la medicina, el nacimiento de la prisión, la emergencia de las ciencias humanas, etc. No obstante, la época clásica constituye un punto de reflexión permanente a lo largo de sus trabajos. Seguramente este privilegio obedece a que es durante esta época que se dan cambios decisivos que darán posteriormente como resultado el nacimiento de la sociedad en la que aún estamos inmersos.

Foucault estudia la época clásica a través de muchas de sus prácticas: desde el discurso de la medicina hasta el encierro hospitalario, desde las cárceles y los manicomios hasta el saber de una justicia que pretendía reglamentar las conductas y los comportamientos, desde la sexualidad de los cuerpos hasta la constitución de un discurso sobre la sexualidad fundado en procesos inquisitoriales.

La genealogía foucaultiana ha tenido por objeto desenmarañar la densa red de prácticas y saberes a partir de la cual el poder ha sabido penetrar en el espesor de las zonas más ocultas de la sociedad y del sujeto. Un poder cuya función principal ha sido, más que reprimir, vigilar, más que censurar, controlar. Vigilancia y control, dos de los rasgos más distintivos de la sociedad disciplinaria.

Es a partir de sus constantes búsquedas históricas como Foucault logra poner en entredicho todas nuestras evidencias, deshacer malentendidos, ubicar campos estratégicos, proporcionar materiales de lucha, hacer del discurso un instrumento político y mostrar lo intolerable del poder, con su consecuente necesidad de transformación. Pero es a través de la genealogía como logra establecer las nuevas

coordinadas para la acción y la lucha política. Es una genealogía del poder la que permite visualizar el campo de batalla, localizar los puntos donde se debe golpear, desenmascarar las trampas y prever en cierta medida las respuestas posibles. Genealogía e historia dos términos indisociables en los trabajos de Foucault.

En una mesa redonda realizada el 20 de mayo de 1978, en la que se ponían a discusión dos trabajos cuya reflexión giraba en torno a la importancia del saber histórico -los trabajos de Jacques Léonard, *“El historiador y el filósofo”*, y el de Michel Foucault, que era una respuesta al primero, *“El polvo y la nube”* - Foucault caracterizaba sus propias búsquedas históricas en los siguientes términos: “se trata de los efectos, sobre el saber histórico, de una crítica nominalista que, se formula a sí misma mediante un análisis histórico.” (Foucault; 1978e, p. 79)

Hay que dejar claro, sin embargo, que Foucault no está interesado en el “pasado” en cuanto tal, sino más bien en escribir una “historia del presente”. En *Vigilar y castigar* dice: “De esa prisión, con todos los asedios políticos del cuerpo que en su arquitectura cerrada reúne, es de la que quisiera hacer la historia. ¿Por puro anacronismo? No, si se entiende por ello hacer la historia del pasado en los términos del presente. Sí, si se entiende por ello hacer la historia del presente.” (Foucault; 1975a, p. 37)

Pero el presente no es un todo homogéneo organizado en torno a un único foco unitario. Presenta una serie de problemas cambiantes, cada uno de ellos con

sus historias específicas. Esto explica porque los textos de Foucault hacen siempre la historia de objetos concretos: los manicomios, las ciencias humanas, la prisión o el sujeto de deseo. Y es que Foucault se opone a todo análisis en términos de totalidad. Por tanto, no pretende escribir una historia verdadera del pasado; no pretende proporcionarnos una imagen totalmente adecuada al pasado, que lo represente correctamente y que nos proporcione el cuadro completo. “Yo no quisiera que lo que he podido escribir o decir apareciera como portador de una pretensión de totalidad. No quiero universalizar lo que digo; e inversamente no rechazo lo que no digo, ni lo considero obligatoriamente como in esencial”. (Foucault; 1978e, p. 56)

Escribir la historia del presente exige un diagnóstico de la situación actual: “Así, lo que Foucault desarrolló a través de un ejercicio continuo del pensamiento sobre sí mismo, organizado por la arqueología y la genealogía, y que está contenido en todas sus investigaciones, son una serie de segmentos históricos que muestran cómo, en las sociedades occidentales, los seres humanos se constituyen en sujetos. En esta dirección, el trabajo de Foucault puede ser visto como algunos fragmentos de una historia general de la subjetividad, estimulada por un continuo intento de hacer un diagnóstico del presente a fin de responder a la pregunta ¿qué somos hoy?” (Martirena; 1995, p. 142) Este carácter que adquiere la investigación concentra su análisis en las prácticas culturales en las que poder y saber se entrecruzan modelando nuestra comprensión del individuo, de la sociedad y de las ciencias humanas.

Mediante el método genealógico Foucault presume de haber aislado el mecanismo a través del cual opera el poder, esto es, sus rituales y sus ceremonias. Asegura haber encontrado la forma en que se ubica el poder: la tecnología política del cuerpo y, por último, afirma haber dilucidado la dinámica misma del funcionamiento del poder: una microfísica del poder.

Finalmente, la conjunción de arqueología y genealogía en los trabajos de Foucault posibilitan lo que Dreyfus y Rabinow han denominado como “una analítica interpretativa de la situación presente”. (Cfr. Dreyfus y Rabinow; 1979, pp. 142-145)

CAPÍTULO II

EL PODER COMO

PRODUCTIVIDAD

1. Crítica a las diferentes concepciones tradicionales de la teoría política.

Entre 1970 y 1980, Michel Foucault publicó dos de sus libros más importantes: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* e *Historia de la sexualidad. Vol. 1 La voluntad de saber*. En ambos textos podemos constatar un desplazamiento teórico importante respecto de sus primeras obras: de un estudio centrado en las cuestiones epistemológicas, o más exactamente, de una crítica de la epistemología a partir de una arqueología del saber -en la que el análisis interno del discurso ocupa un lugar primordial-, Foucault reorienta sus investigaciones en favor de lo que se conocerá como una microfísica del poder, esto es, el estudio de determinados dispositivos o tecnologías normalizadoras.

Sin pensar en una ruptura con los trabajos precedentes no podemos ignorar la emergencia de un tipo de análisis en cierto sentido nuevo. La pregunta por el poder estaba latente en sus escritos anteriores -ya desde la *Historia de la locura en la época clásica-*, pero ahora en sus investigaciones sobre las cárceles y la sexualidad el problema de la relación saber-poder aparece con bastante fuerza.

La tesis central que sostiene Foucault consiste en afirmar que, a partir del siglo XIX, en las sociedades europea y estadounidense el saber y el poder están tan profundamente relacionados que su configuración gravita como una presencia imponente sobre la sociedad industrial avanzada, a tal punto que ha logrado traspasar los ámbitos más íntimos de la vida cotidiana.

La discusión con el marxismo es inevitable. Mientras que los marxistas encuentran en la explotación, la alienación y la represión, los modos de dominación característicos del capitalismo avanzado, Foucault, por el contrario, se orienta hacia el análisis de las nuevas formas de control y vigilancia encastradas en los diferentes ámbitos y prácticas del campo social. Las técnicas disciplinarias no son reductibles para Foucault a los mecanismos de explotación y alienación.

Las objeciones que Foucault hace al marxismo hay que situarlas en el contexto de una reelaboración de la teoría del sujeto, así como de una crítica a las categorías de ideología y represión. Según Foucault, los modos de dominación propios del siglo XX no pueden ser justamente valorados desde el limitado punto de vista del sujeto, porque las combinaciones de discursos y prácticas que constituyen las nuevas maneras de subyugación sólo son aprehensibles desde una compleja estructura de saber y poder, que si bien no es externa al sujeto, no obstante, resulta ininteligible desde la perspectiva de éste. La historia no puede ser vista únicamente como la transición de una

aristocracia déspota a un capitalismo explotador, porque la dominación no está centrada en sujetos ni es causada por sujetos.

Este enfoque nuevo del discurso crítico conlleva una reformulación de la teoría del poder que hasta ese momento era dominante. Lejos de ver al poder como algo meramente negativo y represivo -aparatos represivos del Estado, decía Althusser, desde el lado marxista-, Foucault encuentra en las relaciones de poder aquello que positivamente nos constituye. Miguel Morey lo ha expresado claramente: “se trata en definitiva, de no declararse satisfecho con el análisis de ese poder que nos impide llegar a ser lo que somos, sino, yendo más allá, analizar esas relaciones de poder por las cuales somos eso que somos.” (Morey; 1983, p. 243) Este cambio de perspectiva trae consigo no sólo un cambio en cuanto a los presupuestos teóricos del discurso crítico, sino también respecto de la práctica y de la lucha política, esto es, en cuanto a las estrategias adecuadas para derrocar los modos actuales de dominación.

En el presente capítulo nos proponemos someter a revisión las diferentes interpretaciones del poder que la modernidad inventó, así como la concepción productiva que Foucault tiene de éste. Esta concepción positiva del poder es la que le permite, como se verá al final, enunciar correctamente el problema de la relación saber-poder.

2. Crítica a la concepción jurídica del poder.

En la elaboración de su concepción del poder como productividad Foucault propone superar el planteamiento jurídico del poder sustentado en la noción de soberanía. La teoría de la soberanía ha cumplido entre otras, la función de legitimar el poder político, haciendo más operativa la sociedad moderna. Esto llevó a Foucault a investigar la relación entre la verdad y las formas jurídicas ya que encuentra en el derecho un instrumento eficaz y económico de la tecnología liberal de gobierno, así como una forma de intervención general sobre los individuos. El derecho cumple precisamente la función de producir las “ficciones” que se requieren para hacer funcionar óptimamente los mecanismos de poder. Prácticamente desde la Edad Media, la teoría del derecho ha girado en torno al problema de la soberanía. Pero decir que la soberanía es la cuestión fundamental del derecho implica: “... que el discurso y la técnica del derecho han tenido esencialmente la función de disolver dentro del poder el hecho histórico de la dominación y de hacer aparecer en su lugar los derechos legítimos de la soberanía y la obligación legal de la obediencia.” (Foucault; 1976b, p. 36) Es el hecho punzante de la dominación lo que la teoría de la soberanía oculta, y es justamente ésta lo que Foucault intenta evidenciar. “El problema para mí es evitar la cuestión, central para el derecho, de la soberanía y de la obediencia de los individuos sometidos a ella, y hacer aparecer, en lugar de la soberanía y la obediencia, el problema de la dominación y de la sujeción.” (Foucault; 1976b, p. 37)

En el umbral de la modernidad, la teoría de la soberanía cumplió una doble tarea: por un lado, sirvió como arma de lucha ideológica en contra de las monarquías absolutas; por el otro, logró encubrir la constitución de los mecanismos disciplinarios, al ocultar, bajo las garantías de las libertades públicas, un estado de dominación y desigualdad propio de la sociedad burguesa.

Mientras los filósofos y juristas del siglo XVIII intentaban legitimar y fundamentar el Estado en el pacto social y la soberanía popular, todo un conjunto de poderes sutiles se concentraban en los cuerpos humanos y sus operaciones a través del trabajo, el empleo del tiempo, la cuadrícula total del espacio y la vigilancia incesante. Había nacido la sociedad disciplinaria.

Si en la sociedad feudal el poder es principalmente soberanía, limitándose a mecanismos generales de dominación, entre el siglo XVIII y XIX, por el contrario, asistimos a la formación de nuevos mecanismos de poder, dotados de “técnicas” de proceder sumamente específicas, así como de nuevos instrumentos y aparatos. Un nuevo tipo de ejercicio de poder se ha configurado -el poder disciplinario. La dominación disciplinaria ha pasado a ser una de las grandes invenciones de la sociedad burguesa.

El curso impartido en el Collège de France entre fines de 1975 y mediados de 1976 (*Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*), así como *Vigilar y castigar*, problematizan ampliamente la

relación entre el poder, el derecho y la verdad. Para Foucault, no es la concepción jurídica del poder con su acento en la obligatoriedad de la ley lo que determina y regula la organización social. El ejercicio del poder es mucho más insidioso que lo que presupone el vínculo con las normas. Actúa estratégicamente atravesando el cuerpo social y produciéndolo. A diferencia del aleatorio poder soberano que se ejerce principalmente sobre la tierra y sus productos, el poder disciplinario actúa no tanto a través de la prohibición como de la incitación, la seducción y la producción de saber. En este sentido *Vigilar y castigar* formula la materialización histórica de la relación saber-poder en el umbral del siglo XIX.

No obstante, el discurso legal, señala Foucault, crea una “ficción” de la que no hemos podido desembarazarnos, ya que incluso el que es contestatario de un régimen político, mantiene respecto de la ley, un discurso idéntico al régimen del cual es opositor. Es el caso de la época clásica, en el que la crítica a la monarquía francesa consistía en denunciar el abuso que de la ley hacía ésta; pero también es el caso de las críticas que se harán más tarde en contra del Estado burgués, al señalar la manipulación que de la ley y de los códigos legales hace la burguesía en provecho suyo. El referente es siempre la ley, y en todo caso, lo censurable es la manipulación y distorsión que se hace de la misma.

Comprender a plenitud la manera como se articulan, se entrelazan, se mezclan y se confunden, las reglas de derecho, los mecanismos de poder y los

efectos de verdad, presupone abandonar el modelo jurídico de la soberanía, que hace del individuo un sujeto portador de derechos naturales o de poderes originarios, que se propone dar cuenta de la génesis ideal del Estado y que hace de la ley la manifestación fundamental del poder. Así, lejos de preguntarnos qué es lo que hemos tenido que ceder de nosotros mismos, a través de un contrato o de cualquier otro mecanismo, para dejarnos sujetar, cabe más bien analizar la manera en la que las relaciones de poder producen sujetos; lejos de tratar de buscar en un punto central, en un foco único de soberanía, llámese el Estado o cualquier otro, la fuente de donde emana todo poder, cabe más bien, dejar valer la pluralidad, la heterogeneidad, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio a través del cual las relaciones de poder se ejercen; por último, más que ver en la ley la manifestación del poder, hay que estudiar a éste al nivel de sus mecanismos, de su modo de ejercicio y de sus tecnologías.

Renunciar a definir el poder desde el estrecho ámbito de la constitución jurídica de la soberanía significa, entre otras cosas, pensar el poder como una relación de fuerzas de carácter múltiple, móvil y cambiante, que comprende un polo de dominación e innumerables puntos de resistencia. Significa asimismo descifrar al poder según el modelo general de la guerra. Lo que equivale a decir que el poder es lucha, antagonismo, confrontación, guerra. Significa, finalmente, que el poder es de naturaleza radicalmente histórica y que, por tanto, sus dispositivos, tácticas y estrategias varían según las épocas.

Desde la Edad Media, ya se trate de avalar o poner en entredicho al poder, el problema nuclear ha sido siempre el mismo: el de su legitimidad. Así, la teoría del derecho ha girado, como ya hemos visto, en torno al problema de la soberanía. Pero, por derecho debiéramos de entender un dispositivo, lo que implica no sólo la ley, sino también un conjunto de aparatos, instituciones, reglamentos y prácticas a través de las cuales se aplica el derecho. Esto presupone al menos dos cosas: por un lado, pensar la estructura jurídica en la que incardina el poder real; por el otro, establecer las reglas de derecho a que debe someterse éste a fin de conservar su legitimidad.

A qué punto la teoría de la soberanía ha sido fundamental para Occidente que ésta reaparece en una multiplicidad de ámbitos y discursos. Un ejemplo, es el del humanismo. Por humanismo debemos entender, apunta Foucault, el conjunto de discursos a través de los cuales se le hace creer al hombre occidental que si bien él no ejerce el poder puede, no obstante, ser soberano. Más aún: cuanto menos ejerce el poder, cuanto más sometido está a él, más soberano es. Así Occidente inventó esas soberanías sometidas que son: el alma (soberana sobre el cuerpo, pero sometida a Dios); la conciencia (soberana en el orden del juicio, pero sometida al orden de la verdad); el individuo (soberano titular de sus derechos, pero sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad); la libertad (interiormente soberana, exteriormente consentidora y adaptada a su destino). En síntesis: el humanismo es el discurso a través del cual se inhibe el deseo de poder en

Occidente. En el corazón de este discurso está la teoría del sujeto. Sujeto en un doble sentido: como fundamento y como sujeción. (Cfr. Foucault; 1971b, p. 34)

Por último, eludir pensar el poder desde el modelo de la soberanía permite subrayar el hecho único, cortante y desnudo, de la dominación. Permite comprender también que más allá de los olvidos, los enmascaramientos, las ilusiones y las mentiras, que nos hacen creer en la ley y en el orden, lo que impera es la guerra; que la ley no es sino el resultado de las expediciones, de las conquistas, de las ciudades incendiadas; que el derecho no es más que un instrumento de la dominación; que la dominación misma se convierte en un ritual: impone obligaciones y derechos, instaura cuidadosos procedimientos; que la guerra no desaparece con la paz, con el orden, con sus instituciones y sus leyes, sino que, por el contrario, no es más que el resultado del cálculo y de la perversión; que lejos de que la humanidad progrese de batalla en batalla, a través del clamor y de la confusión de la guerra, hasta alcanzar leyes más justas y universales, lo que se instaura es la violencia a través de un sistema de reglas; que el gran juego de la historia consiste precisamente en saber cómo ampararse en las leyes, cómo utilizarlas, cómo disfrazarlas para pervertirlas, cómo saberlas emplear contra aquellos mismos que las habían impuesto; que palabras tales como deber, falta, conciencia, tienen un foco de irradiación en el derecho de obligación; y que, finalmente, quizá Nietzsche tenga razón al pensar que “en sus comienzos todo lo que es grande en la tierra ha sido regado de sangre”. (Cfr. Nietzsche; 1887, II, parágrafo 6, p. 74)

3. La hipótesis represiva.

En su análisis sobre las relaciones de poder, Foucault cuestiona y critica la concepción que acentúa el carácter negativo y meramente represivo del poder, ya que resulta ineficaz para dar cuenta de sus efectos más complejos. (Cfr. Foucault; 1977f, p 182) La hipótesis represiva está enraizada en una tradición que concibe al poder únicamente como coacción, negatividad y coerción. Es el caso, por ejemplo, de ciertas posturas teóricas como el marxismo, para el cual la noción de poder está ligada a la represión, dándonos una imagen estrictamente negativa de las funciones de dominio. Así, el Estado es definido como máquina o aparato represivo cuya principal función es mantener el *status quo* por medio de la fuerza, a fin de producir las relaciones materiales de producción, prohibiendo o aplastando toda rebelión contra dicho orden. “La tradición marxista es categórica: se concibe el estado, explícitamente, desde el *Manifiesto* y el *18 Brumario* (y en todos los textos clásicos ulteriores, sobre todo de Marx sobre la Comuna de París y de Lenin sobre *El estado y la revolución*) como aparato represivo. El estado es una “máquina” de represión que permite que las clases dominantes (en el siglo XIX, la burguesía y la “clase” de los latifundistas) aseguren su dominación sobre la clase trabajadora para someterla al sistema de extorsión de la plusvalía (es decir, a la explotación capitalista).” (Althusser; 1970, p. 105)

A lo largo de sus investigaciones sobre la historia del derecho penal, el poder psiquiátrico, de la sexualidad infantil, del poder médico, Foucault buscó

desembarazarse de esta concepción negativa del poder, denunciando la ceguera metodológica que supone concebir al poder como poder represivo. Si el poder no hiciera otra cosa que reprimir, como comúnmente se piensa, sería lo más frágil del mundo. Cómo explicar entonces, pregunta, ¿qué las relaciones de poder no sean mucho más inestables de lo que son? La respuesta que da es contundente: la fuerza y solidez del poder radica en su capacidad de hacer algo distinto que reprimir; de igual manera que la supervivencia de la cárcel hay que buscarla en su capacidad de hacer algo distinto que fracasar en su prevención del delito. “Lo que hace que el poder se sostenga, sea aceptado, es sencillamente que no pesa como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir.” (Foucault; 1977f, p. 182)

La crítica a la hipótesis represiva del poder no debiera inducirnos a creer que para Foucault el poder jamás reprime, prohíbe o censura. Todo lo contrario, o más bien, se trata de una cuestión de matices, ya que la prohibición la censura y la represión, no es tanto lo consustancial al poder, cuanto “sus límites más extremos”. (Cfr. Foucault; 1977g, p. 123) Lo esencial al poder, como ya dijimos, radica en su carácter productivo. Así, por ejemplo, en *Vigilar y castigar* su análisis no se reduce al estudio de los efectos represivos de la mecánica punitiva, por el contrario, hace hincapié en un sinnúmero de efectos positivos que difieren de la sanción. Particularmente resulta interesante

la forma como analiza el castigo, el cual no se encuadra únicamente en el estrecho marco de lo jurídico, de la ley y de sus prohibiciones. Para Foucault, “el castigo cumple una función social más compleja”, es una técnica -al menos al interior de la sociedad disciplinaria- más sutil de dominación, “una táctica política”. (Cfr. Foucault; 1975a, pp. 30-31)

En el primer volumen de su *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Foucault elabora una interpretación de las relaciones entre el sexo, la verdad, el poder, el cuerpo y el individuo, que se opone punto por punto a la imagen común de una sexualidad “reprimida” por la civilización moderna. Según los freudo-marxistas, en la historia europea, se ha pasado de un periodo de relativa laxitud respecto de nuestros cuerpos y nuestro lenguaje a una represión y una hipocresía cada vez mayores. Todavía en los albores del siglo XVII, se nos cuenta, prevalecía una animada franqueza: “gestos directos, discursos sin vergüenza, transgresiones visibles, anatomías exhibidas y fácilmente entremezcladas, niños desvergonzados vagabundeando sin molestia ni escándalo entre las risas de los adultos: los cuerpos se pavoneaban.” (Foucault; 1976a, p. 9)

Pero pronto la sexualidad entró en la sombra. Pesantez del silencio; opresión de la censura. El sexo se confina a la recámara de los padres. Sexo sin alegría; sexo utilitario; sexo cuya finalidad es únicamente la reproducción. Supresión del deseo; exclusión de todos los actos y discursos que no se conforman a un código estricto, hipócrita y represivo. Nos hemos adentrado en

el espesor y la opacidad de “las noches monótonas de la burguesía victoriana”. Imperio de la ley. El poder funciona “según los engranajes simples e indefinidamente reproducidos de la ley, la prohibición y la censura”. (Foucault; 1976a, p. 103) El poder es dominación. Todo lo que hace es prohibir y todo lo que puede mandar es obediencia. El poder, en última instancia, es la imposición de la ley; y la ley, en última instancia, exige sumisión.

Para los que aceptan el discurso sobre la moderna represión del sexo es fácil su vinculación con el surgimiento del capitalismo. “La pequeña crónica del sexo y sus vejaciones se traspone de inmediato en la historia ceremoniosa de los modos de producción; su futilidad se desvanece.” (Foucault; 1976a, p. 12) Se reprime el sexo porque es antagónico a la ética del trabajo que el modo de producción capitalista exige. Todas las energías deben utilizarse en la producción. Conclusión: la represión es la forma general de la dominación bajo el capitalismo.

En oposición a la predominante hipótesis de la “represión sexual”, Foucault destaca el paradójico hecho de la proliferación y diseminación de discursos sobre la sexualidad que no dejan de acosarnos desde el siglo pasado. Discursos que se articulan intrínsecamente a técnicas de normalización y control. Discursos que al configurar el objeto “sexualidad” han permitido, precisamente, el funcionamiento eficaz y positivo de aquellas técnicas.

Entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, todo un dispositivo de saber y poder se conformó para constituir y controlar las prácticas sexuales de acuerdo con reglas complejas. Más que reprimir, las tecnologías del poder y los discursos, constituyeron fuerzas positivas y creadoras, y no meras medidas negativas de prevención.

Finalmente, cabe preguntar: ¿por qué aceptamos tan fácilmente esta concepción del poder como represión? La hipótesis represiva, nos dice Foucault, opone la verdad al poder. El poder, en tanto que instrumento de represión, obstaculiza o al menos distorsiona, la formación del saber. Saber y poder son antitéticos bajo esta visión. El poder suprime el deseo, cultiva la falsa conciencia, fomenta la ignorancia y, puesto que le teme a la verdad, busca cancelarla. Lo que mejor se opone al poder como represión es la verdad del discurso y el discurso de la verdad. Cuando se dice la verdad, cuando se levanta la voz transgresora de la liberación, entonces, se desafía al poder. El poder encuentra su límite justo ahí donde el discurso centellea en su verdad. La verdad en sí misma no está exenta de poder, pero su poder está al servicio de la claridad, de la no distorsión, y de alguna manera también del bien supremo.

Es el caso de la sexualidad. Hablar de manera abierta y provocadora sobre la sexualidad, pasa por un acto deliberadamente liberador, intrínsecamente político, abiertamente trasgresor. Hablar sobre el sexo es ya negar el poder. “Hablar contra los poderes, decir la verdad y prometer el goce;

ligar entre sí la iluminación, la liberación y multiplicadas voluptuosidades; erigir un discurso donde se unen el ardor del saber, la voluntad de cambiar la ley y el esperado jardín de las delicias.” (Foucault; 1976a, pp. 13-14) ¿Quién puede resistirse?

Decir la verdad -una verdad externa al poder- y prometer las delicias de una aurora dorada, resulta siempre una postura seductora desde la cual buscamos hablar. El intelectual universal, portavoz de la conciencia y del conocimiento, se ubica en este lugar privilegiado. Se halla fuera del poder y dentro de la verdad. Su discurso -crítico de la opresión y esperanzador de un nuevo orden- es siempre grato de escuchar y fácil de aceptar. No obstante, en esta falsa oposición entre verdad y poder, el poder se enmascara a sí mismo produciendo un discurso que aunque es aparentemente opuesto a él, forma en realidad parte de su operatividad.

Para Foucault, tanto en el delito como en la sexualidad, la relación saber-poder no puede ser estudiada bajo el signo de la represión. Pero, más que negar la hipótesis de la represión “su objetivo es establecer una genealogía de cómo llegó a ser la hipótesis represiva y que funciones ha desempeñado en nuestra sociedad. Interpreta los diversos componentes de la hipótesis represiva no como evasiones, sino como partes fundamentales de la interacción moderna entre la verdad y el poder que quiere diagnosticar.” (Dreyfus y Rabinow; 1979, p. 152)

4. Crítica al economicismo.

Existe una interpretación economicista del poder que está en la base tanto de la concepción jurídica liberal como en la teoría marxista. En uno y otro caso prevalece una concepción privativista del poder; en uno y otro caso, el poder tiene por función garantizar el buen funcionamiento del modelo económico formal, asegurando la óptima circulación de bienes en el mercado. En ambos casos el poder es visto como un bien o derecho que es posible poseer y enajenar al igual que una mercancía.

En la concepción jurídico-liberal de los filósofos del siglo XVIII, el poder es un derecho originario que se cede a través del contrato, y conforma la soberanía. En la concepción marxista la estrategia del poder consiste en la perpetuación de la explotación económica y el dominio de clase. En el primer caso, el poder social sigue el modelo de una transacción legal referente a un intercambio contractual; en el segundo, el poder es una función del dominio de clase basado en el control de factores económicos. En el primer caso, el cuestionamiento del poder nos encara con el problema del consenso y la legitimidad; en el segundo, por el contrario, nos remite a las contradicciones estructurales y al factor opresión.

En una entrevista que le hiciera en 1977 Bernard-Henry Levy, Foucault mencionaba la existencia de tres obstáculos para estudiar las relaciones de

poder en la sociedades modernas. Estos obstáculos son: la reducción del poder al marco de las instituciones representativas; la subordinación de lo político a lo económico y, por último, la identificación del poder con los aparatos de Estado. (Cfr. Foucault; 1977g , pp. 123-124)

Foucault elabora su analítica de las relaciones de poder poniendo como blanco de ataque las tres posturas antes mencionadas. Así, en primer término, destaca la omnipresencia del poder: “No porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto a otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes.” (Foucault; 1976a, p. 113) Lo cual significa que el poder no puede estar sustentado ni en individualidades, ni en clases, ni en estrategias económicas, sino que, por el contrario, existen una multiplicidad de líneas de fuerza en tensión que atraviesan el cuerpo social y que no se organizan en torno a un centro; en segundo término, el trabajo genealógico (y también el arqueológico) no admite la supuesta primacía de la infraestructura o base económica en el estudio del orden social. (Cfr. Althusser; 1970, p. 103) Lo cual no quiere decir que en algunos casos las relaciones de poder no estén estrechamente imbricadas con factores económicos; en tercer término, el análisis microfísico del poder que hace Foucault, si bien no se opone a una teoría del Estado, no se reduce sin embargo a ésta. Más bien, la microfísica del poder se asienta sobre la vida cotidiana de los individuos: se trata de un poder que “modela los cuerpos, los gestos, las actitudes, los discursos, el

aprendizaje”, (Foucault, 1975c, p. 89) los movimientos, los deseos y las fuerzas de los individuos; se trata de un poder que si bien no está totalmente ligado a instituciones o al aparato del Estado, si logra “afianzar el aparato de Estado, lo reconduce, le proporciona eficacia.” (Foucault; 1976d, p. 120)

Básicamente es en el análisis althusseriano donde encuentra Foucault no sólo el esquema estatalista que reprocha al marxismo sino también cada uno de los obstáculos que pretende superar el análisis genealógico del poder: el economicismo, el esquema privativista del poder, la reducción represiva y la comprensión jurídica de la política.

5. La guerra como modelo de análisis de las relaciones de poder.

En la lección dictada en el Collège de France el 7 de enero de 1976, Foucault distingue y contrapone dos tipos de hipótesis de análisis político: la hipótesis Reich, en la que los mecanismos de poder son concebidos bajo la óptica de la represión y; la hipótesis Nietzsche, en la que las relaciones de poder son estudiadas bajo el modelo de la guerra. Foucault adopta la segunda hipótesis de trabajo y, a partir de esta elección metodológica, emprende su crítica al concepto de soberanía como pieza clave de la concepción jurídico-liberal de la política.

Ya desde *Vigilar y castigar* menciona la importancia que tiene el modelo de guerra en el estudio de la política. Invertiendo la célebre frase de Clausewitz afirma que: “es posible que la guerra como estrategia sea la continuación de la política.” (Foucault; 1975a, p. 172) Se trata de una guerra tácita, una guerra civil, silenciosa y secreta, que reinscribe el conflicto en las instituciones sociales, en las desigualdades económicas y en los propios cuerpos de cada uno de nosotros.

Al discurso filosófico jurídico, que se organiza en torno al problema de la soberanía, Foucault le sustituye con un análisis histórico-político que observa en la guerra el elemento irreductible de la política y convierte todo saber crítico en un arma de ataque.

Para el discurso filosófico jurídico, con el nacimiento de los Estados se conjura la amenaza de guerra. El derecho, la paz y el orden, encuentran su factura de nacimiento justo ahí donde calla el rumor de las armas. El discurso histórico-político, por el contrario, sostiene una concepción agonística de la sociedad en la que el dios Marte ilumina con su resplandor las largas jornadas del orden, del trabajo y de la paz.

A la teoría de la soberanía le corresponde también una determinada concepción de la historia. Se trata de una manera muy peculiar de contar la historia y que se halla en estrecha vecindad con los rituales del poder. Es el discurso histórico que narra la historia de los poderosos, de los soberanos y de sus victorias. Esta concepción de la historia tiene por tarea producir en la

realidad una justificación y un reforzamiento del poder existente. Es el incesante canto a través del cual el poder se perpetúa. Es la narración del esplendor y la gloria sin ofuscaciones, sin opacidades y sin eclipses, de los grandes antepasados, de las gestas de los héroes fundadores de los ordenes vigentes. Es una manera de hacernos creer que todo poder actual tiene un pasado heroico y justo. Es, a decir verdad, una historia de la soberanía, y aquí la práctica consistente en contar la historia cumple una función similar a la manera como operan en nuestra sociedad los rituales, las consagraciones, los funerales, las ceremonias, las narraciones legendarias. Se podría decir que a través de este discurso de la historia se busca enunciar el derecho del poder y de intensificar su esplendor. Funciona, pues, como un operador que vincula, subyuga, fascina, deslumbra con sus fastos, hace valer obligaciones, y con ello también somete, aterroriza, petrifica. El poder, obligando e inmovilizando, se constituye en el fundador y garante del orden. Y la historia, es el operador a través del cual dicho poder sale reforzado.

El discurso histórico-político, al hacer de la guerra el sustrato permanente de todas las instituciones sociales, elabora una concepción de la historia radicalmente distinta a la anterior. Se trata, en rigor, de una contrahistoria, una historia totalmente antitética a la historia de la soberanía. Es la irrupción discursiva de los que carecen de gloria y se hallan inmersos en la sombra. Es el relato de las desventuras y sufrimientos de los antepasados, de los exilios y de las servidumbres. La historia de las violencias, saqueos, incendios, extorsiones, exacciones impuestas por la fuerza a las poblaciones

sometidas. Es la palabra y el clamor que relampaguea en la oscuridad de la noche. Esta contrahistoria conjura el olvido, desmitifica el poder, demuestra que la historia de unos jamás podrá ser la historia de los otros, que lo que para unos los que están del lado del poder- es derecho ley y obligación, para los otros, vale más bien como violencia y abuso. La soberanía, por tanto, no unifica sino sojuzga. Finalmente, esta conciencia histórica logra mostrar que detrás del poder se oculta el azar de la lucha, es decir, el conjunto aleatorio y singular del suceso.

En síntesis, el aceptar una visión histórico-política del poder presupone:

a) admitir la guerra como trasfondo permanente de las instituciones de poder. Con la paz civil no se suspende la guerra. La guerra en la sociedad civil es permanente. La sociedad civil es vista como un campo de batalla donde los contrincantes desarrollan sus tácticas y estrategias, y donde el enfrentamiento traduce una determinada relación de fuerzas. Los vencidos se someten, resisten o contraatacan, en tanto que el poder desarrolla sus tácticas de sometimiento.

Una táctica, para Foucault, bien puede ser una técnica o tecnología. Toda técnica o tecnología es una forma de aplicar el saber-

poder. Una técnica didáctica, o psiquiátrica o fabril, no genera sólo productos (aprendizaje de la lengua, desaparición de síntomas o elaboración de un automóvil) también genera (y esto le es algo intrínseco) unos modos de hablar, de comportarse, de obedecer, que suponen unos ideales, unas aspiraciones, que cualifican a los cuerpos involucrados en su uso. De modo que toda técnica o tecnología es también una táctica de control de los cuerpos, que articulada con muchas otras, va dibujando un dispositivo estratégico (la familia, la sexualidad, la salud pública, el trabajo, etc.)

b) que en tanto que el discurso filosófico-jurídico trata de hacernos creer en un orden ternario, es decir, en la posibilidad de que por encima de todo enfrentamiento, antagonismo o lucha, pueda situarse un tercer sujeto -llámese filósofo o jurista-, sujeto universal y neutro, capaz de dirimir vía la razón cualquier conflicto, el discurso histórico-político, por el contrario, denuncia a este sujeto como un prestidigitador. Parte de una concepción binaria de la sociedad. Hay permanentemente dos grupos, dos categorías de individuos, dos ejércitos que se enfrentan. Imposible establecerse por encima de la mezcla; imposible imponer un armisticio, fundar un orden que reconcilie. Todo el que habla, todo el que dice la verdad, se halla situado dentro de la lucha general. Razón por la que siempre se tienen adversarios; razón por la que siempre se bate uno para obtener la victoria.

c) que el discurso de la guerra sólo ve en la verdad, una verdad que se despliega al interior de la lucha, a partir de una victoria que se quiere obtener. Se trata siempre de una verdad estratégica y de perspectiva. Esto quiere decir que entre las relaciones de fuerza y las relaciones de verdad que operan dentro de una sociedad existe un vínculo indisoluble. Esto quiere decir además que la pertenencia a la verdad a la neutralidad y universalidad tiende a borrarse “como en los límites del mar un rostro de arena”.

d) que el discurso invierte los valores tradicionales de inteligibilidad ya que no propone como principio de desciframiento los elementos simples, elementales y claros, sino los aspectos más confusos, oscuros, violentos, pequeños y apasionados y.

e) por último, que el discurso de guerra tiene como centro de referencia el cuerpo mismo de la historia y no tanto el enjuiciamiento de los acontecimientos.

Ahora se ve con claridad: para Foucault, la crítica de la política, consiste en considerarla como “la guerra continuada por otros medios”. “El modelo estratégico y no el modelo de derecho. Y ello no por opción especulativa o preferencia teórica, sino porque uno de los rasgos fundamentales de las sociedades occidentales consiste, en efecto, en que las relaciones de fuerza -

que durante mucho tiempo habían encontrado en la guerra, en todas las formas de guerra, su expresión principal- se habilitaron poco a poco en el orden del poder político.” (Foucault; 1976a, pp. 124-125)

Al concebir al poder bajo la idea de las relaciones de fuerza Foucault se halla en estrecha vecindad con Maquiavelo. No obstante, en la recuperación que hace del autor de *El príncipe*, vuelve nuevamente a encontrarse con el concepto de razón de Estado, mismo que rechaza al proponer un estudio de las relaciones de poder a nivel microfísico, apartándose con ello nuevamente y de manera bastante original de la tradición política. “Y, si es verdad, que Maquiavelo fue uno de los pocos -y sin duda residía en eso el escándalo de su “cinismo”- en pensar el poder del príncipe en términos de correlaciones de fuerza, quizá haya que dar un paso más, dejar al lado al personaje del Príncipe y descifrar los mecanismos de poder a partir de una estrategia inmanente en las correlaciones de fuerza.” (Foucault; 1976a, p. 118) En esta concepción queda fuera el problema de la legitimidad, la ideología y la justificación humanista con todos sus valores universales.

6. Seis precauciones de método en el estudio de las relaciones de poder.

Con el propósito de superar los postulados centrales de los discursos tradicionales acerca del poder -principalmente la concepción jurídica anclada en el concepto de soberanía-, y aportar al mismo tiempo un análisis más

fecundo de la problemática del poder contemporáneo, Foucault sugiere seis precauciones de método. Estas precauciones constituyen el presupuesto básico para una reelaboración de la teoría del poder. Y es precisamente a partir de 1970 que una reelaboración de la concepción tradicional del poder constituye el núcleo de su trabajo. (Cfr. Foucault; 1977d, p. 157)

1. Postulado de la propiedad. El poder es concebido como la propiedad de un grupo o una clase social que lo habría conquistado. Según esta tesis, el poder es algo que se posee; es el privilegio propio de quien detenta la soberanía. El poder es visto aquí como un fenómeno de dominación masiva y homogénea de un individuo sobre los otros, de un cuerpo sobre los demás, de una clase sobre el resto: un poder que se aplica siempre como obligación o prohibición. Para Foucault, por el contrario, el poder no es algo que se posee sino que más bien se ejerce; no es una propiedad sino más bien una estrategia; sus efectos no son el resultado de una apropiación cuanto de dispositivos de funcionamiento.

2. Postulado de la localización. El poder se identifica con el aparato del Estado. Se trata de una concepción jerárquica y centralizada del poder. No obstante, el poder del Estado, según Foucault, no es sino el resultado de una multiplicidad de mecanismos y focos que se sitúan en un ámbito completamente distinto y que constituyen por sí mismos una microfísica del poder. De ahí que Foucault estudie el poder en su

capilaridad, en sus localizaciones externas, regionales, justo ahí donde trasciende las reglas del derecho.

El equívoco de identificar el poder con un foco único de soberanía conlleva dos grandes errores políticos:

- creer que la toma del Estado presupone la toma del poder;
- proponer un contra-Estado como forma alternativa al ejercicio de poder.

(Cfr. Morey; 1983, p. 257)

Ya se ve: lejos de ser el origen, el Estado supone las relaciones de poder. Lo que significa que el gobierno es anterior al Estado; por gobierno, entiende Foucault, el poder de afectar bajo todos sus aspectos (gobernar niños, almas, enfermos, una familia, etc.). Por eso afirma que “el poder no está localizado en el aparato de Estado, y nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera más minuciosa, cotidiana.” (Foucault; 1975d, p. 108)

3. Postulado de la subordinación. Según este postulado el aparato de Estado se halla determinado “en última instancia” por la base económica o infraestructura. Foucault critica la “metáfora arquitectónica” propuesta por Marx en el *Prólogo a la Contribución de la Crítica de la Economía Política*, en la que subraya la primacía del modo de

producción por encima de la superestructura (nivel jurídico-político y nivel ideológico). (Cfr. Marx; 1859, p. 37)

Para Foucault, el poder no es una sobreestructura que se halle determinada por un sistema de producción. Antes bien, todo modo de producción presupone unas relaciones de poder inscritas en su propia funcionalidad. La fábrica o el taller presuponen un conjunto de mecanismos de poder que actúan sobre los cuerpos y las almas y sin los cuales es imposible la operatividad de las relaciones de producción. “Las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales) sino que son inmanentes; [...] las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor;” (Foucault; 1976a, p. 114)

No es que Foucault niegue la correspondencia entre ciertos mecanismos de poder y los modos de producción. Todo lo contrario. Así, por ejemplo, en *Vigilar y castigar* observa cómo los mecanismos disciplinarios son indisociables tanto de la explosión demográfica propia del siglo XVIII, como del desarrollo del sistema social que trata de aumentar la capacidad productiva de los sujetos, de componer sus fuerzas y de extraer de sus cuerpos toda la fuerza útil.

Lo que evita Foucault en su análisis es el concepto de determinación de la base económica en última instancia, incluso aunque se dote a la superestructura de “capacidad de reacción”. (Cfr. Althusser; 1970, p. 104) Y es que el poder tiene como características: la inmanencia de su campo (sin unificación trascendente); la continuidad de su línea (sin una centralización global); y, por último, la continuidad de sus segmentos (sin totalización distinta): “espacio serial”. Por eso la propuesta de Foucault consiste en el abandono del modelo piramidal trascendente en favor de un espacio inmanente hecho de segmentos.

4. Postulado de la esencia o del atributo. El poder tiene una esencia y es atributo de aquellos que lo poseen (dominantes) diferenciándolos de aquellos sobre los que se ejerce (dominados). Para Foucault, el poder no tiene esencia, es funcional; no es un atributo, es una relación. Las relaciones de poder no son sino el conjunto de las relaciones de fuerza que circulan a través de los dominantes como de los dominados. Foucault propone una visión circular del poder que hace de su detentación una situación provisional. El poder no es propiedad de los individuos, sino el elemento irreducible que atraviesa sus cuerpos; el individuo es, a la vez que el albergue momentáneo del poder, su propio efecto. Por ello es que dice que “el poder no es una sustancia. Tampoco es un misterioso atributo cuyo origen habría que explorar. El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos.” (Foucault; 1979a, p. 138) Y en su curso del 14 de enero de 1976 señala: “el poder es, y

debe ser, analizado como algo que circula y funciona -por así decirlo- en cadena... en sus mallas los individuos no sólo circulan, sino que están puestos en la condición de sufrirlo y ejercerlo; nunca son el blanco inerte o cómplice del poder, son siempre sus elementos de recomposición.”
(Foucault; 1976b, p. 39)

5. Postulado del modo de acción. El poder actúa a través de la represión o de la ideología. Visto así el poder actuaría unas veces como policía y otras como propaganda. No obstante, la violencia y la ideología no son sino los extremos límites del poder, que en ningún momento se contenta con excluir e impedir, o hacer creer y ocultar. “Que fácil sería sin duda dismantelar el poder si éste se ocupase simplemente de vigilar, espiar, sorprender, prohibir y castigar; pero no es simplemente ni un ojo ni una oreja: incita, suscita, produce, obliga a actuar y hablar.”
(Foucault; 1977a, p.198)

Precisamente el rasgo distintivo del análisis foucaultiano del poder radica en una concepción positiva del mismo que lo identifica con el concepto y la práctica de producción. Ante todo las relaciones de poder son productivas. A partir de instrumentos de poder-saber, tales como técnicas de registro, procedimientos de indagación o aparatos de verificación, el poder produce lo real. Así, más que reprimir, el poder produce realidad, y más que engañar, deformando u ocultando, produce verdad.

6. Postulado de la legalidad. El poder del Estado se expresa a través de la ley. La ley se opone a la ilegalidad que ella define por exclusión. La ley delimita, por tanto, dos campos claramente diferenciados: el de lo legal y lo ilegal. Una revolución no es sino la imposición de una nueva legalidad que se da después de la conquista del poder y la instauración de otro aparato de Estado.

En *Vigilar y castigar* Foucault propone otra comprensión de la ley, en la que ésta tiene por función gestionar los ilegalismos que ella misma diferencia formalizándolos: ilegalismos que ella inventa como privilegio de la clase dominante; otros que tolera más bien como compensación de las clases dominadas, y otros que prohíbe, aísla y define como medio de dominación. Así los ilegalismos no son ni un accidente, ni una imperfección más o menos inevitable, por el contrario, son un elemento absolutamente positivo de funcionamiento social cuyo rol está previsto en la estrategia general de la sociedad. “Todo dispositivo legislativo ha organizado espacios protegidos y aprovechables en los que la ley puede ser violada, otros en los que puede ser ignorada y otros, en fin, en los que las infracciones se sancionan.” (Foucault; 1975e, p. 87) Por tanto, para Foucault, con la ley no se instaura la paz, sino más bien se prolonga la batalla perpetua.

7. El poder como productividad.

¿Qué es el poder? La respuesta que da Foucault es bastante sencilla: el poder es una relación de fuerzas, o dicho de otro modo, toda relación de fuerzas es una relación de poder. Esto significa dos cosas: en primer lugar, que el poder no es reductible a una forma, por ejemplo la forma Estado; y que la relación de poder no se produce a partir de la conjunción de dos formas, como es el caso del saber; pero también esto significa, y en segundo término, que la relación de fuerzas nunca está en singular, que su característica principal es estar siempre en relación con otras fuerzas.

Foucault no elabora en sentido estricto una teoría del poder, más bien propone una “análisis de las relaciones de poder” que intenta captar en su complejidad y en la diversidad de sus encadenamientos. No existe un punto o foco central del cual emane el poder, ni tampoco un seno aglutinante que recogiera el haz de relaciones que de hecho es el poder. En este sentido el poder es algo que no existe. “Del mismo modo que Foucault no cuestiona, en sí mismo, la razón, sino el peligro de ciertas racionalidades o racionalizaciones tampoco se interesa por el concepto de poder en general sino por las relaciones de poder, por su formación, por su especificidad, por su representación.” (Blanchot; 1986, p. 47)

El análisis foucaultiano trata de desembarazarse de una concepción esencialista o metafísica del poder. Así, más que preguntarnos ¿qué es el

poder? ¿de dónde viene? o ¿cómo se manifiesta? debemos inquirir por el cómo funciona y cómo se ejerce. Dreyfus y Rabinow tienen razón al afirmar que “el esfuerzo de Foucault, como genealogista, es permanecer lo más posible en la superficie de las cosas, y evitar recurrir a significaciones ideales, tipos generales o esencias.” (Dreyfus y Rabinow; 1979, p. 153)

La analítica de las relaciones de poder no es reductible, como suele creerse, al estudio de una serie de instituciones, como la escuela, la familia, la fábrica, el hospital, la cárcel, etc., ni tampoco se concentra en las grandes estrategias de poder -puesto que Foucault analiza su ejercicio en micro-relaciones-, ni mucho menos se reduce a su habitual forma jurídica. “Por poder no quiero decir “el Poder”, como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado [...] el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados; es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una situación dada.” (Foucault; 1976a, pp. 112-113) No obstante, esto no significa que las relaciones de poder no hayan sido paulatinamente concentradas, controladas, gubernamentadas e inclusive centralizadas en un conjunto de instituciones sociales. Pero, “las instituciones no son fuentes o esencias, no son ni esencia ni interioridad. Son prácticas, mecanismos operatorios que no explican el poder, puesto que presuponen las relaciones y se contentan con ‘fijarlas’; su función es reproductora, no productora.” (Deleuze; 1986, pp. 104-105)

Ya lo hemos dicho: Foucault rechaza la idea de que el poder cumpla una función meramente negativa, puramente coactiva. Precisamente, el rasgo distintivo de su concepción radica en el carácter productivo y positivo que le adjudica a las relaciones de poder. Lejos de ser el poder lo que limita, prohíbe, reprime, impide y obstaculiza, el poder es socialmente productivo y constitutivo de las relaciones sociales. Esto nos lleva a analizar las muy variadas formas de productividad de los poderes, principalmente su producción de discursos verdaderos o científicos.

Generalmente se vincula el poder al engaño o la ilusión; el poder es lo que falsea o manipula la realidad a través de la ideología (aquí tomamos la palabra ideología en el sentido que le da Althusser). No obstante, para Foucault, todo ejercicio de poder suele estar acompañado de discursos verdaderos que funcionan como tecnologías de normalización y disciplina. “Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: ‘excluye’, ‘reprime’, ‘rechaza’, ‘censura’, ‘abstrae’, ‘disimula’, ‘oculta’. De hecho el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción.” (Foucault; 1975a, p. 198) Aquí conviene matizar: Foucault nunca dice que el poder no prohíba o reprima. La represión es real, pero no es más que un efecto subordinado del poder. El poder produce y reprime a la vez. Pero antes de reprimir produce, porque lo que reprime (los individuos) son en gran medida sus productos. (Cfr. Foucault; 1976d, p. 120)

Vistas así las cosas el poder no puede pensarse únicamente como represión o coacción, sino también de modo activo y constructivo, toda vez que insinúa, tienta, alienta, seduce, a través de ideales, deseos y convicciones. Más que “sujetar”, el poder “fabrica” a los sujetos a través de dispositivos como la familia, la sexualidad, el trabajo, etc.

En *El sujeto y el poder* Foucault señala que el poder es en realidad poder sobre otros, no sobre cosas, es cuestión de dominación no de capacidad. También se esfuerza en demostrar que el poder actúa sobre nuestros actos, y no como la mera violencia que tiene por objeto cuerpos, objetos o seres determinados a los que destruye o cambia de forma. “El poder sólo se ejerce sobre sujetos libres y sólo en la medida en que son libres.” (Foucault; 1979c, p. 239)

El objeto de una fuerza son otras fuerzas, por eso es que el único ser del poder es la relación: “Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidades o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuales: [...] El ejercicio del poder consiste en ‘conducir conductas’ y en arreglar las probabilidades.” (Foucault; 1979c, pp. 238-239) Toda fuerza tiene la capacidad de afectar y ser afectada por otra, pero esto es precisamente una relación de poder; todo campo de fuerzas distribuye las fuerzas en función de esas relaciones y de sus variaciones. La lista que puede expresar una relación de fuerzas o de poder, y que se define como una estructura de acciones

aplicada a acciones posibles, es múltiple y abierta: incitar, inducir, desviar, facilitar o dificultar, ampliar o limitar, hacer más o menos probable.

Vigilar y castigar establece una lista más o menos detallada del carácter que la relación de fuerzas adquiere a finales del siglo XVIII y principios del XIX: distribuir en el espacio (que se traduce en encerrar, controlar, ordenar, serializar...); ordenar en el tiempo (subdividir el tiempo, programar el acto, descomponer el gesto...) y componer fuerzas (todas las formas de constituir una fuerza productiva cuyo efecto debe ser superior a la suma de las fuerzas que la componen).

Foucault estudia el poder en términos de tecnología. A partir del siglo XIX una tecnología es un conjunto de conocimientos provenientes del ámbito de la ciencia y aplicada con fines industriales a la producción de mercancías. En el léxico foucaultiano una tecnología es una forma de aplicar el saber-poder a fin de “producir” un determinado tipo de individuo. Las diversas tecnologías de poder (la pedagogía, la criminología, etc.) sujetan a los cuerpos a diferentes tipos de dominación y logran de ese modo una objetivación del sujeto. El poder es, según Foucault, una vasta tecnología que atraviesa el conjunto de las relaciones sociales; una maquinaria que produce efectos de dominación a partir de un conjunto de estrategias y tácticas específicas.

Las tecnologías de poder difieren de las tecnologías del yo. Las tecnologías del yo “Permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia, o con

la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamiento, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismo, con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. Estos tipos de tecnologías casi nunca funcionan de modo separado, aunque cada una de ellas esté asociada con algún tipo particular de dominación. Cada una implica ciertas formas de aprendizaje y de modificaciones de los individuos, no sólo en el sentido más evidente de adquisición de ciertas habilidades, sino también en el sentido de adquisición de ciertas actitudes.” (Foucault; 1982e, pp. 48-49) Pero en ambos casos se trata de un dispositivo de saber-poder que cruza transversalmente los cuerpos y las almas de los individuos y que permite transformar, modificar o producir un determinado tipo de conducta.

En su estudio sobre las relaciones de poder Foucault utiliza dos conceptos fundamentales que conviene precisar: diagrama y dispositivo. El diagrama es la exposición de las relaciones de fuerza propias de una formación; es la distribución de los poderes de afectar y ser afectado; es el mapa, la cartografía de las relaciones de fuerza en un espacio y tiempo determinado; es como el esquema móvil de las relaciones sociales en un “territorio” histórico concreto; es una máquina abstracta que hace ver y hablar de una determinada manera; una causa inmanente coextensiva a todo el territorio social, que sólo es, realizándose en máquinas concretas o dispositivos (como la familia, la medicina o la sexualidad) que son los que efectivamente

concretan o efectúan las relaciones de fuerza, valiéndose de técnicas o tácticas específicas para actuar sobre los cuerpos (la pedagogía, la confesión).

Toda sociedad tiene su o sus diagramas. *Vigilar y castigar* contrapone dos diagramas claramente diferenciados: el de la sociedad monárquica del siglo XVII y el diagrama disciplinario que surge en Europa a fines del siglo XVIII. Ambos diagramas presuponen dos modos distintos de ejercer el poder; dos formas diferentes de ver y hablar; de controlar los cuerpos y de aplicar técnicas y dispositivos.

Por dispositivo debemos entender una red de elementos que no se reduce únicamente a lo dicho. Elementos que configuran un conjunto heterogéneo que alberga en su seno tanto discursos como “instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas.” (Foucault; 1977c, pp. 128-129)

Un dispositivo es también un conjunto multilíneal, una especie de ovillo o madeja que está compuesto de líneas de diferente naturaleza. Estas líneas siguen direcciones diversas, forman procesos siempre en desequilibrio y tanto se acercan unas a otras como se alejan unas de otras. Cada línea está quebrada y sometida a variaciones de dirección, sometida a derivaciones. (Cfr. Deleuze; 1988, pp. 157-158)

Lo que caracteriza la relación entre estos elementos heterogéneos, entre esta multiplicidad de líneas, es que pueden cambiar de posición o modificar su función en una suerte de juego; juego que es siempre estratégico, dado que con él se busca responder a una urgencia, lo que lo lleva a una manipulación de las relaciones de fuerza a fin de desarrollarlas, estabilizarlas, etc., en definitiva utilizarlas. El carácter estratégico del dispositivo constituye su verdadera naturaleza, pues, éste “se halla siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a unos bornes de saber que nacen de él, pero asimismo lo condicionan. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerza soportando unos tipos de saber y soportado por ellos.” (Foucault; 1977c, pp. 130-131)

8. Saber y poder: una relación compleja.

La cultura occidental ha operado a lo largo de su historia con una tesis central: a saber, la tesis de que el saber y el poder son antitéticos; que la verdad nunca pertenece al orden del poder político; que mientras que el poder es oscuro y ciego el verdadero saber, por el contrario, es aquello que nos pone en contacto con las verdades de la razón o del espíritu. Toda una tradición sostiene que “desde que se toca el poder se cesa de saber: el poder vuelve loco, los que gobiernan son ciegos. Y sólo aquellos que están alejados del poder, que no están en absoluto ligados a su tiranía, que están encerrados con su estufa, en

su habitación, con sus meditaciones... éstos únicamente pueden descubrir la verdad. (Foucault; 1975c, p. 99)

Platón ha inaugurado esta tradición según la cual la política, tal como es practicada, lleva forzosamente a la violencia, a la infelicidad y a la injusticia. En la *Carta VII* señala que este juicio originó su decisión de abocarse a la filosofía, dejando atrás sus pretensiones juveniles de dedicarse a la política. (Cfr. Platón; 1977, Carta VII, pp. 324b-327c) Razón por la que en *La República* afirma que: “Mientras los filósofos no se enseñoreen de las ciudades o los que ahora se llaman reyes y soberanos no practiquen la filosofía con suficiente autenticidad, de tal modo que vengan a ser una misma cosa el poder político y la filosofía, y mientras no sean recusados por la fuerza las muchas naturalezas que hoy marchan separadamente hacia uno de esos dos fines, no habrá reposo, querido Glaucón, para los males de la ciudad, ni siquiera, al parecer, para los del linaje humano.” (Platón; 1977, La República o de la justicia, Libro V, p 474b) ¡Es necesario filosofar, aún cuando sólo sea para informar la política y convertirla, por fin, en una disciplina verdaderamente satisfactoria!

Esto no es todo: Sócrates, miembro de una ciudad democrática, jamás hizo política: se contentó con cumplir correctamente sus deberes de ciudadano. Para él la actividad política no conducía a ninguna solución duradera; había que seguir otro camino, más largo, menos atrayente, no tan “activo” en apariencia; un camino que, ya desde el comienzo, plantee la doble cuestión de qué paso habrá de mantener el caminante y cual será la tranquilizadora

claridad que busque. Sócrates ha sabido reconocer en la filosofía, en el conocimiento, en la verdad, el instrumento que puede liberar al hombre de la opresión y de la injusticia. La búsqueda de la verdad se convierte no sólo en una disciplina sino, y sobre todo, en un estilo de vida. El que busca la verdad debe renunciar a la política.

Pero hay algo más todavía: la modernidad y, más precisamente, la Ilustración, ha radicalizado esta tesis. Si el poder en cuanto dominación, coerción, restricción, negatividad, tiende a enmascarar y mistificar la realidad mediante el fraude y el engaño, la verdad o el saber, en oposición, invierte o elimina los errores impuestos desenmascarando -vía la concienciación y la educación- al poder dominante o represivo. Desde entonces el humanismo moderno no ha cesado de oponer saber y poder, a tal punto que han terminado por convertirse en términos externos y excluyentes uno del otro: a un poder carente de verdad, lo único que resta es oponer una verdad sin poder. Y como apunta Foucault: "Occidente será dominado por el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego... hay que acabar con ese gran mito. Un mito que Nietzsche comenzó a demoler al mostrar que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder. El poder político no está ausente del saber, por el contrario está tramado con éste." (Foucault; 1973b, p. 59)

Foucault rompe con esta creencia propia del humanismo moderno al demostrar que el poder y el saber están estrechamente vinculados; que el

saber y el poder se implican de forma directa y mutua; que no existe relación de poder sin la correlativa constitución de un campo de saber; que no existe saber que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder: “El ejercicio del poder crea perpetuamente saber e inversamente el saber conlleva efectos de poder.” (Foucault; 1975c, p. 99)

En suma: es un error pensar que el saber sólo aparece justo allí donde las relaciones de poder se hallan suspendidas. El poder no es ciego, ni vuelve loco; menos aún es admisible la tesis según la cual sólo quienes están lejos del poder son los que pueden tener acceso a la verdad. Por el contrario, no existe modelo de verdad que no remita a un tipo de poder, ni saber, ni siquiera ciencia, que no exprese o implique un acto de poder que se ejerce.

En *Vigilar y castigar* Foucault muestra cómo en el siglo XIX ciertas prácticas sociales de control y vigilancia posibilitaron la emergencia de todo un campo de saber -el de las ciencias sociales-, y cómo también este dispositivo científico político de las ciencias humanas jugó un papel decisivo en la constitución del alma moderna.

La aparición de ciertas formas de conocimiento así como la posibilidad de franquear un umbral epistemológico es siempre resultado de un juego complejo de relaciones de poder. Juego local, inestable y difuso, que no brota jamás de un punto central o núcleo único de soberanía, sino que va

constantemente de un punto a otro en un campo de fuerzas señalando inflexiones, retrocesos, inversiones, giros, cambios de dirección, resistencias.

En la búsqueda de una genealogía del sujeto moderno, Foucault parte de un ángulo en el que inevitablemente el conocimiento se entreteje con el poder. Mejor aún: la persecución del sujeto moderno, a través de formas de conocimiento así como de prácticas y discursos, tiene que concentrarse forzosamente en lo que él llama saber-poder, una visión nietzscheana en la que toda voluntad de verdad es ya voluntad de poder. Y cuanto más se profundiza en esferas de conocimiento práctico sobre el sujeto, más se encuentra uno con tecnologías de poder que reclaman el análisis. “No es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reactivo al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas así como también los dominios posibles de conocimiento.” (Foucault; 1975a, pp. 34-35) Por tanto, no existe un sujeto de conocimiento abstraído de un diagrama de poder, como tampoco existe diagrama de poder al margen de los saberes que lo actualizan. No hay sujeto de conocimiento trascendental -en el sentido kantiano del término- sino que todo sujeto de conocimiento es histórico. (Cfr. Foucault; 1973b, p. 14) De ahí la configuración de un complejo saber-poder que engloba al diagrama y al archivo, y que los articula a partir de sus diferencias naturales. “Entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad alguna, incluso si poseen su propio papel específico y se articulan una con otra, a partir de su diferencia.” (Foucault; 1976a, pp. 119-120)

En breve: no existe para Foucault un saber “universal”, “puro”, “neutro”, “desinteresado” y “libre” de exigencias económicas o ideológicas, como tampoco existe un saber totalmente determinado por el poder. El saber nunca se encuentra fuera del poder ni está completamente circunscrito por él, sino que, en realidad, constituye un campo de confrontación.

Saber y poder se reúnen en el discurso y el análisis del discurso no consiste tanto en buscar, respecto a un dominio determinado, quiénes lo detentan y quiénes lo padecen, quiénes saben y quiénes son ignorantes, sino, por el contrario, en “intentar descifrarlo a través de metáforas espaciales, estratégicas, que permiten captar con precisión los puntos en los que los discursos se transforman en, a través de y a partir de las relaciones de poder.” (Foucault; 1976d, p. 117)

Precisamente porque la articulación entre saber y poder es discursiva, el vínculo entre ellos nunca puede garantizarse. Si el vehículo de su coincidencia es el discurso, la transferencia entre ambos no puede totalizarse, integrarse o, en todo caso, estabilizarse. Es imprevisible: el discurso que hace posible el vínculo también le sirve de obstáculo, de tope, de resistencia, precisamente porque saber y poder son diferentes.

El discurso es ambiguo: una forma de poder que circula dentro del campo social y que puede vincularse tanto con estrategias de dominación

como de resistencia. No hay prácticas discursivas liberadoras, ni opresivas en sí, más bien hay que concebir a los discursos como una serie de segmentos discontinuos cuya función no es ni uniforme ni estable, y que pueden actuar en estrategias diferentes, dependiendo de la persona que emite el discurso y el lugar desde donde surja. (Cfr. Foucault; 1976a, p. 124)

Ahora se ve con claridad: el discurso puede ser tanto instrumento y efecto de poder, como obstáculo, tope, punto de resistencia y partida para una estrategia opuesta. “El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo.” (Foucault; 1976a, p. 123) En todo caso la evaluación de la función política del discurso debe ser una cuestión de investigación histórica y no tanto un pronunciamiento teórico a priori.

En sus múltiples investigaciones Foucault buscó evidenciar los mecanismos e instancias mediante los cuales se ponen en circulación discursos que son tomados como verdaderos y que por ello mismo conllevan poderes específicos. La verdad no está en oposición al poder, sino que, por el contrario, está estrechamente vinculada con los sistemas de poder que la producen y la mantienen. Una historia política de la verdad sintetiza en buena parte el trabajo de Michel Foucault: “yo diría que ese ha sido siempre el problema que me ha preocupado: los efectos de poder y la producción de ‘verdad’. [...] Mi problema es la política de la verdad. He tardado mucho en darme cuenta de ello.” (Foucault; 1977g, p. 123)

El poder produce verdad, tanto la social como la de los individuos, y ésta nos somete siempre de una u otra forma. Error, ceguera, el creer que la verdad es liberación. Difícil escapar al régimen de verdad propio de cada época; difícil abstraerse de la verdad que nos es impuesta. (Cfr. Foucault; 1976b, pp. 34-35)

El enfoque político desde el cual Foucault aborda el problema de la verdad le permite escamotear el viejo dilema entre ciencia e ideología, verdad y error. Se trata ahora, más bien, de conocer las técnicas, los procedimientos, las instancias y mecanismos bajo los cuales se producen discursos que son tomados como verdaderos al interior de una sociedad. Dicho de otro modo: ¿en el interior de qué ritual, en el ámbito de qué procedimientos, de qué procesos - en el sentido casi jurídico del término- aparece el discurso verdadero?. "Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su 'política general de la verdad': es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero." (Foucault; 1977f, p. 187)

Pero, ¿qué entiende Foucault por verdad? Por verdad debe entenderse "un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados."

(Ibid, p. 189) Alrededor de esta verdad, entendida como conjunto de reglas según las cuales se diferencia lo verdadero de lo falso, y se atribuye a lo verdadero efectos políticos de poder, se desencadena un combate no a su favor, sino en relación al estatuto de verdad y al papel económico-político que juega. Después de todo “Vivimos en una sociedad que marcha en gran parte “por la verdad”, quiero decir que produce y pone en circulación discursos que cumplen función de verdad, que pasan por tal y que encierran gracias a ello poderes específicos.” (Foucault; 1977g, p. 117)

Si la verdad no está fuera del poder, ni sin poder; si se produce gracias a múltiples imposiciones; si tiene efectos reglamentados de poder; si cada época y cada sociedad tiene su propio “régimen de verdad”, su “política general de verdad”, entonces, la tarea actual de la filosofía ha de consistir no tanto en liberar a la verdad de las supuestas fauces del poder, cuanto en hacerse cargo de los problemas y conceptos que configuran una época con el fin de establecer su genealogía a partir de un diagnóstico. A Foucault le interesa estudiar las raíces de la cultura occidental porque le interesa diagnosticar el presente, decir lo que somos. Esta ontología de nosotros mismos -como él la concibe- presupone la historia y la política, porque para Foucault la esencia de nuestra vida consiste, finalmente, en el funcionamiento político de la sociedad en que nos encontramos.

En la historia del presente que Foucault elabora, aborda la serie interminable de disciplinas que se ejercen en la sociedad actual, de saberes, de

discursos, de instancias desde las cuales el sujeto se le vigila, controla, domestica, utiliza, dociliza en torno a las normas de esta sociedad verdadera. La preocupación última de Foucault se orienta a demostrar cómo se configura el poder que genera la sociedad moderna: ¿cuáles son los efectos de verdad que el produce, trasmite, y que a la vez reproducen el poder?

Cuando Foucault señala que el problema político más general y más actual es el de la verdad, quiere significar con ello al menos cuatro cosas:

1. Saber cómo se gobiernan los hombres (a sí mismos y a los otros) a través de la producción de la verdad. Y aquí se refiere no tanto a la producción de enunciados verdaderos, cuanto al ordenamiento de ámbitos donde la práctica de lo verdadero y de lo falso es a la vez regulada y pertinente.

2. Estudiar cómo ciertas prácticas o sistemas de prácticas se encastran en unas formas determinadas de racionalización. Se trata del estudio de los vínculos existente entre la racionalización y el poder. Aquí Foucault advierte la necesidad de “no tomar como un todo la racionalización de la sociedad o de la cultura, sino analizar este proceso en diversos campos, cada uno en referencia a una experiencia fundamental: la locura, la enfermedad, la muerte, el crimen, la sexualidad, etcétera.” (Foucault; 1979c, p. 229)

3. Analizar cómo los regímenes dominantes de jurisdicción y veridicción producen formas de resistencia, de oposición y de lucha contra estos poderes. En *El sujeto y el poder* Foucault añade que “El objetivo principal de estas luchas no es tanto atacar tal o cual institución de poder, o grupo, o élite, o clase, sino más bien una técnica, una forma de poder. Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos.” (Foucault; 1979c, p. 231)

4. Por último, reinscribir el régimen de producción de lo verdadero y de lo falso en el corazón del análisis histórico y de la crítica política, con la finalidad de ver cómo las relaciones de poder engendran cierto tipo de verdad y cómo también ciertas acciones de resistencia cuestionan esa verdad y ofrecen una verdad alternativa.

La conclusión a la que llega Foucault es más que evidente: de lo que se trata “no es de ‘cambiar la conciencia’ de las gentes o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad.” (Foucault; 1977f, p. 189)

En reiteradas ocasiones Foucault declaró abiertamente que el tipo de investigaciones que realizaba no pertenecían al ámbito de la filosofía, se trataba más bien de “un análisis de hechos culturales que caracterizan a nuestra cultura, y en tal sentido, se trataría de algo así como de una etnología de la cultura a la que pertenecemos” (Foucault; 1969b, p. 73), no obstante, en la medida en que se planteó constantemente el problema de la verdad, o mejor dicho, de la relación que guarda el sujeto con los “juegos de verdad” (Cfr. Foucault; 1984a, p. 10), siempre fue un filósofo en el más estricto sentido de la palabra. Pero en la medida que jamás tuvo la pretensión de proclamar verdades que pudieran valer para todos y para siempre, es claro que se aparta visiblemente de la imagen que tradicionalmente los filósofos se han hecho acerca de la verdad. Esta concepción parte de dos supuestos pretendidamente evidentes:

a) que la verdad en tanto universal implica la superación y neutralización de todo antagonismo y es, por tanto, neutral;

b) en segundo término, que el dominio de la verdad conlleva al bienestar universal. Verdad y bien se identifican plenamente; lo que es verdadero conviene al hombre.

Desde que a Sócrates se le ocurrió decir que nadie es malo sino por ignorancia, hasta las actuales corrientes tecnócratas que pretenden fundar “la

política” en “la ciencia”, la verdad no ha cesado de ser concebida como un bien y un valor en sí.

Foucault rompe con la tradición socrática y se sitúa del lado de los sofistas. De hecho no debiéramos de olvidar que su primera clase en el Collège de France fue sobre los sofistas; y es que en el pensamiento sofista encuentra una práctica y una teoría del discurso totalmente articulada al ejercicio del poder. Se habla y se discute no para acceder a la verdad -como es el caso de Sócrates- sino para vencerla. Tanto para Foucault como para los sofistas el discurso es un juego: “juego estratégico de acción y reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y retracción, y también de lucha.” (Foucault; 1973b, p. 15)

Creo que es posible hacer una distinción, a partir de la lucha entre Sócrates y los sofistas, entre verdad y verosimilitud. Mientras que Sócrates es el hombre del saber, el amante de la verdad, los sofistas, por el contrario, son oradores que tratan más bien de seducir a su auditorio. Aquí “la seducción es lo que sustrae al discurso su sentido y lo aparta de su verdad.” (Baudrillard; 1989, p. 55) Pero dicha seducción presupone la verosimilitud, pues, para poder convencer, para poder persuadir, para poder seducir (*seducire*, apartar del camino del orden y de la verdad) lo que se diga tiene que ser sino verdadero (lo cual se ha vuelto cada vez más difícil de determinar) al menos creíble o verosímil.

En los sofistas el discurso es estratégico. Hablar y discutir siempre tiene como fin conseguir una victoria a cualquier precio, incluso valiéndose a veces de las astucias más groseras. En ellos la práctica del discurso jamás está dissociada del ejercicio del poder. Hablar es ejercer un poder, es arriesgar su poder, arriesgarse, conseguir o perderlo todo. El que habla queda comprometido irremediabilmente a lo que dijo. El discurso no sólo es estratégico sino también material.

En síntesis: tanto para Foucault como para la escuela sofista el discurso, aún el discurso de verdad, tiene una existencia material, es retórico, es un instrumento de lucha, un medio eficaz de sometimiento, de producir acontecimientos, decisiones, batallas y de alcanzar la victoria.

Al vincular el saber con el poder Foucault ha ampliado el horizonte de comprensión, de análisis y crítica de las ciencias y del conocimiento en general. No obstante, le han adjudicado –tal y como mencionábamos en nuestra introducción- una identidad entre saber y poder que pareciera como si borrara por completo la especificidad que tiene cada uno de los términos de la ecuación. No es extraño leer o escuchar la tesis que sostiene que para Foucault “saber es poder” o “poder es saber” como si se tratara de lo mismo cuando precisamente su relación constituye todo su problema. “La identidad absoluta entre saber y poder, como todo el discurso de Foucault, determina la no existencia de relatividades. Es imposible estar fuera del poder en algún objeto de saber, es imposible detectar alguna verdad que le sea ajena, no hay

sujeto alguno no determinado por el poder. Esto es postular una quimera que pretende ser extremadamente realista, quimera fantásica además de reaccionaria.” (Cerruti; 1984, p. 27)

Esto no es todo: al anular la diferencia que Foucault supuestamente hace entre saber y poder se termina también por adjudicarle una concepción que hace del poder algo todopoderoso y eterno y frente al cual quedamos completamente desprotegidos, en un callejón sin salida, y en donde además el conocimiento científico es imposible por definición.

Ciertamente, para Foucault, el saber y el poder están íntimamente vinculados, y sería una ilusión imaginar un momento en el que el saber no dependiera más del poder. Ya lo hemos visto: no hay poder que se ejerza al margen de un saber, no hay saber que no engendre a su vez poder. Sin embargo, Foucault insiste en que el poder y el saber son diferentes. Entre el saber y el poder existen diferencias de naturaleza, existe heterogeneidad; pero también existe presuposición recíproca y capturas mutuas; por último, existe primacía de uno sobre otro.

Existe diferencia de naturaleza, en primer lugar, puesto que el saber consiste en la conjunción de dos formas: lo visible y lo enunciable, ver y hablar, luz y lenguaje. Formas que jamás coinciden plenamente. Los espacios de visibilidad nunca tienen el mismo ritmo, la misma historia, la misma forma que los campos de enunciados. Sin embargo, lo enunciable tiene primacía respecto

de lo visible, el cual le opone su forma propia que se deja determinar sin dejarse reducir. El enunciado tiene la primacía, tal y como apuntábamos en el primer capítulo, en razón de la espontaneidad de su condición de lenguaje que le proporciona una forma determinante. Lo visible, por el contrario, en virtud de la receptividad propia de la luz, sólo tiene la forma de lo determinable.

Hablar y ver, o más bien, los enunciados y las visibilidades son elementos puros, condiciones a priori bajo las cuales todas las ideas se formulan y los comportamientos se manifiestan en un momento determinado. Gilles Deleuze tiene razón al advertir un neokantismo en Foucault. (Cfr. Deleuze; 1986, p. 88) Lo cual no quiere decir que no existan diferencias sustanciales entre Kant y Foucault:

a) por principio, las condiciones de las que habla Foucault son las de la experiencia real, y no las de toda experiencia posible;

b) en segundo término, están del lado del “objeto”, del lado de la formación histórica, y no del lado de un sujeto trascendental;

c) por último, tanto los enunciados como las visibilidades son formas de exterioridad.

Así una de las tesis más importantes de Foucault, en lo que respecta al saber, consiste en sostener una diferencia de naturaleza entre la forma de contenido y la forma de expresión, entre lo visible y lo enunciable.

Seguramente esta tesis permite comprender mejor su comentario al cuadro de René Magritte: *Ceci n'est pas une pipe* (Esto no es una pipa). En él siempre aparece “la delgada franja, incolora y neutra, que en el dibujo de Magritte separa texto y figura,” (Foucault; 1973a, p. 42) el dibujo de la pipa y el enunciado “esto es una pipa”, hasta el extremo que el enunciado deviene “esto no es una pipa”, puesto que ni el dibujo ni el enunciado, ni el esto como forma supuestamente común son una pipa. (Cfr. Foucault; 1973a, pp. 31-45)

En *Vigilar y castigar* Foucault muestra cómo la prisión, en tanto campo de visibilidad del crimen, no deriva del derecho penal como forma de expresión, sino que procede de un ámbito completamente distinto, “disciplinario” y no jurídico. Muestra también Foucault en este texto cómo el derecho penal produce sus enunciados de “delincuencia” al margen de la prisión, como si siempre se viera obligado a decir, de alguna manera, esto no es una prisión.

Entre lo visible y lo enunciable se establecen y se rompen vínculos, se hacen y se deshacen cruzamientos en tal estrato y en tal umbral. La verdad es el resultado de un procedimiento que la engendra. En Foucault el procedimiento consiste en un proceso y un método. El proceso es el de ver que le plantea en cada época, en cada umbral, una serie de preguntas al saber. El

método es el del lenguaje. El del conjunto de reglas mediante las cuales se producen enunciados que son tomados como verdaderos.

La instancia que posibilita la articulación en cada estrato entre lo visible y lo enunciable, entre lo determinable y la determinación, entre la receptividad de la luz y la espontaneidad del lenguaje, actuando más allá de las dos formas, o más acá, es el de las estrategias o relaciones de poder. Pero es claro que las relaciones de poder no pasan por formas, sino solamente por fuerzas, o mejor dicho, por puntos, puntos singulares que siempre indican la aplicación de una fuerza, la acción o reacción de una fuerza con relación a otras, es decir, un efecto o un afecto como estado de poder siempre local e inestable.

Si el saber consiste en entrelazar lo visible y lo enunciable, el poder es su supuesta causa, y viceversa, el poder implica saber como bifurcación, la diferencia sin la cual no pasaría al acto. Esto significa que las relaciones de poder actúan transversalmente, encontrando en la dualidad de las formas la condición de su propia acción, de su propia actualización.

El saber se estratifica, se archiva, se dota de una segmentariedad relativamente dura. El poder, por el contrario, es diagramático: moviliza materias y funciones no estratificadas, utiliza una segmentariedad muy flexible. Resumiendo la diferencia entre poder y saber, podemos concluir: el poder como ejercicio y el saber como reglamento.

CAPÍTULO III

LA PRISIÓN Y LAS

CIENCIAS HUMANAS

1. Del suplicio a la prisión.

Después de más de un lustro de silencio, apenas interrumpido por algunos ensayos “menores”, finalmente, Foucault publicó *Vigilar y castigar*, en 1975. Este texto constituye uno de sus escritos más logrados en lo que a belleza del lenguaje, estilo de presentación, estructura y ordenamiento de las palabras se refiere. Con el enigmático subtítulo de *Nacimiento de la prisión* -que recuerda con mucho el título de un trabajo anterior: *El Nacimiento de la clínica*- Foucault se vuelca resueltamente en este libro hacia una historia “política” del conocimiento. Las complejas relaciones entre el saber y el poder alcanzan en *Vigilar y castigar* su grado máximo de enunciación y comprensión. La cuestión del saber, ampliamente trabajada en sus ensayos arqueológicos, no es de ninguna manera abandonada, sino que, por el contrario, se ve ahora reformulada y revitalizada bajo la perspectiva política de una genealogía del poder. Justo, este análisis del saber desde la óptica del poder era lo que le faltaba a sus investigaciones anteriores.¹ Por lo demás, esto no entra en contradicción con lo que en más de una ocasión el propio Foucault abiertamente expresó: “Pero lo que faltaba en mi trabajo anterior, era este problema del ‘régimen discursivo’, de los efectos de poder propios al juego enunciativo. Lo confundía demasiado con la sistematicidad, la forma teórica o algo como el paradigma. En el punto de confluencia entre la *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas* se

¹ En este sentido es correcta la interpretación que hace Miguel Morey de *Vigilar y castigar*, al afirmar que este texto bien puede ser considerado como “un ejercicio de reescritura” de todo lo escrito por Foucault con antelación: “El que la cuestión del saber no desaparezca, sino que se integre con la del poder, exige de algún modo, si no el ajuste de cuentas con sus textos anteriores (que ya se realiza parcialmente en *L’ Archéologie du savoir*) sí, por lo menos, una labor de reescritura, por la que se haga evidente cuáles son las direcciones que pueden integrarse en este nuevo dominio, según esta nueva perspectiva. Esta reescritura está absolutamente presente en *Surveiller et punir*, incluso en el mismo nivel estilístico, y también, claro está, en cuanto a sus problemáticas.”

encontraba, bajo dos aspectos muy diferentes, ese problema central del poder que yo había por entonces aislado muy mal.” (Foucault; 1977f, pp. 178-179)

La escritura de *Vigilar y castigar* responde a un doble propósito: teórico y político a la vez. El propósito político consiste en dotar de un instrumento de lucha eficaz a aquellos que buscan desmontar los sistemas de poder. (Cfr. Foucault; 1975e, p. 88) En este punto no debiéramos equivocarnos. No se trata de construir, a través de un análisis del poder, una base ideológica para la lucha política. Foucault siempre fue reacio a proponer ideologías, ya que siempre que se promueve una ideología (por crítica o liberadora que ésta pueda parecer) se imposibilita verdaderamente la disidencia. Más que una ideología, los trabajos de Foucault, conforman “un instrumento de análisis, de percepción, de desciframiento. Una posibilidad de definir tácticas”. (Foucault; 1977h, p. 106) La pretensión política se conjuga con una preocupación teórica: trazar las líneas generales que permitan elaborar una historia política del “alma moderna”: “una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad.” (Foucault; 1975a, pp. 29-30) Foucault desentraña los orígenes del alma moderna a través del estudio de “tres tecnologías de poder” claramente diferenciadas -suplicio, castigo y disciplina. Estas tres tecnologías de poder coexisten en la época clásica, se sustituyen y se solapan, sin que pueda determinarse entre ellas ninguna causalidad determinada y sin que exista, tampoco, ningún vector de progreso. No obstante, la prisión poco a poco irá

imponiéndose. En el meollo de esta genealogía del alma moderna, en la que el poder de castigar adquiere una relevancia principal, el “cuerpo”, se convierte en blanco privilegiado de intervención política en la historia.

El hecho de que Foucault centre su atención en el poder de castigar muestra hasta que punto su intención metódica se ha desplazado de una arqueología del saber a una genealogía del poder, colocándose explícitamente bajo el abrigo de Nietzsche. “Si fuese pretencioso, pondría como título general a lo que hago: genealogía de la moral.” (Foucault; 1975c, p. 101) Al igual que Nietzsche, Foucault rechaza una comprensión jurídica del castigo, oponiéndose con ello a cualquier justificación contractual -al estilo de filósofos y juristas del siglo XVIII- de la penalidad. Para ambos el castigo se basa en el deseo de venganza. (Cfr. Nietzsche; 1887, p. 72) Asimismo, tanto para Nietzsche como para Foucault, el modelo adecuado para estudiar los diferentes sistemas punitivos es el del duelo o combate. La justicia, en tanto que instrumento de resolución de conflictos y aplicación de castigos, no restaura la paz quebrantada, por el contrario, por debajo de sus apacibles y ceremoniosos discursos, de sus buenas intenciones, se escucha “el fragor de la batalla”.

Nietzsche concebía el conocimiento como el fulgor que se desprende del choque de dos espadas; para Foucault, de manera semejante, el conocimiento no es sino resultado de ciertas prácticas sociales, de ciertas relaciones de poder. Bajo la lente genealógica Foucault busca aprehender los distintos dispositivos de saber-

poder que están en la base de los procesos históricos. El análisis genealógico se mueve por un “positivismo feliz”: lejos de valorar o evaluar cada uno de estos dispositivos, la genealogía desvela más bien su funcionamiento y su carácter racional. El trabajo genealógico de Foucault consiste precisamente en dilucidar los diversos dispositivos bajo los cuales se ha formado el saber en Occidente. Conforme avance en sus investigaciones irá descubriendo el vínculo existente entre el poder disciplinario y las ciencias sociales. La manera como el poder (disciplinario) y el saber (de las ciencias sociales) se anudan en la época moderna es estudiado bajo una investigación que toma por objeto el nacimiento de la prisión. La prisión es la figura principal utilizada por Foucault para subrayar la relevancia que la disciplina ha adquirido en Occidente a partir del siglo XVIII y, sin embargo, *Vigilar y castigar*, no debiera leerse como una historia de las cárceles sino como una historia de la razón punitiva: “¿De qué se trata en este ‘nacimiento de la prisión’? ¿De la sociedad francesa en un período determinado? No. ¿De la delincuencia en los siglos XVIII y XIX? ¿De las prisiones en Francia entre 1760 y 1840? Tampoco. De algo más tenue: la intención reflexiva, el tipo de cálculo, la ‘ratio’ que ha sido puesta en práctica en la reforma del sistema penal cuando se ha decidido introducir en él, no sin modificación, la vieja práctica del encierro. Se trata, en suma, de un capítulo en la historia de la ‘razón punitiva’.” (Foucault; 1980a, p. 43)

Foucault estudia los sistemas punitivos a partir de cuatro reglas generales:

1. Analizar el castigo como una función social compleja; lo que significa no partir únicamente de los efectos “represivos” de la acción penal sino considerarlos también en su positividad.

- 2) Estudiar los métodos punitivos desde la perspectiva de la táctica política.

- 3) Investigar las relaciones existentes entre las diferentes técnicas de ejercicio del poder y la formación del conocimiento del hombre; en este sentido, situar la tecnología política en el origen tanto de la humanización de la penalidad como del conocimiento del hombre.

- 4) Por último, examinar si la aparición del alma en la justicia penal no es sino resultado de la manera como el cuerpo ha quedado traspasado por ciertas relaciones de poder.

El análisis de las relaciones de poder que Foucault realiza en *Vigilar y castigar* se define pronto como una “microfísica del poder”. Este análisis microfísico del poder encuentra en los cuerpos el espacio idóneo y fundamental de su ejercicio. Pero esto no es todo: es esta “microfísica del poder”, que los aparatos y las instituciones ponen en juego, la que posibilita que emerja todo un campo de conocimientos “que no sólo hace que aparezcan nuevos objetos, conceptos y

técnicas, sino que hace nacer formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. (Foucault; 1973b, p. 14)

En definitiva, de lo que se trata en esta genealogía del alma moderna, es de hacer una descripción de la irrupción de la subjetividad contemporánea, de los juegos de poder que la sostienen y de la configuración del tipo de saber que se origina a partir de dichos juegos.

En el presente capítulo, intentaremos demostrar cómo la relación saber-poder se concreta, para la sociedad moderna, en el estudio sobre el vínculo entre la prisión y las ciencias humanas. Hipótesis central de nuestro trabajo.

Vigilar y castigar abre de manera sensacional: narrando la espectacular ejecución del aspirante a regicida Robert François Damiens quien, en 1757, supuestamente trató de matar a Luis XV. La pintura de los sufrimientos de Damiens presentada por Foucault nos muestra un detallado y revulsivo cuadro del castigo al estilo del Antiguo Régimen.²

² “Damiens fue condenado, el 2 de marzo de 1757, a ‘pública retracción ante la puerta principal de la Iglesia de París’, adonde debía ser ‘llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con una hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano’, después, ‘en dicha carreta, a la plaza de Gréve, y sobre un cadalso que allí habrá sido levantado [deberán serle] atenaceadas las tetillas, brazos, muslos y pantorrillas, y su mano derecha, asido en ésta el cuchillo con que cometió dicho parricidio, quemada con fuego de azufre, y sobre las partes atenaceadas se le verterá plomo derretido, aceite hirviendo, pez resina ardiente, cera y azufre fundidos juntamente, y a continuación, su cuerpo estirado y desmembrado por cuatro caballos y sus miembros y tronco consumidos en el fuego, reducidos a cenizas y sus cenizas arrojadas al viento’.” (Foucault; 1975a, p. 11)

Retrocediendo en el tiempo Foucault se sitúa en un punto en el que las prácticas penales dominantes son ajenas a las nuestras. El cuadro que pinta Foucault del suplicio de Damiens sirve para señalar la diferencia entre los sistemas moderno y premoderno de castigo. De manera análoga a como hace Nietzsche en su descripción de la forma en que -en otros tiempos- los vikingos saqueaban, violaban y asesinaban, según su capricho y sin ningún sentimiento de culpa, la tortura de Damiens nos convence de que son posibles castigos diferentes a los nuestros. Aquí la estrategia seguida por Foucault consiste en delimitar y definir el alcance temporal de nuestras prácticas judiciales a fin de mostrar la historicidad de la institución penal moderna.

El horror que provoca el suplicio al que se somete al regicida Damiens denota el grado de malestar intelectual que surge a partir del contraste de dos estilos penales distintos -el suplicio y la prisión. La impresión que nos da el suplicio es que se trata de un acto inhumano, cruel, despiadado, injusto e irracional. Ya en el mismo siglo XVIII, juristas, filósofos y reformadores ilustrados alzaron la voz para denunciar la tortura como algo sencillamente monstruoso, fuera de la naturaleza humana. Frente al rojo del suplicio, el gris de las cárceles se nos presenta como una manera más “benigna” y “humana” de castigar. No obstante, todo el análisis realizado por Foucault, en la primera parte de *Vigilar y castigar* tiene por objeto sacar a la luz la coherencia interna del suplicio, su racionalidad técnica sometida a principios y a reglas precisas de cálculo para que, en el cuerpo del supliciado, se haga presente el poder del soberano. El suplicio, nos dice Foucault, está lejos de ser un acto bárbaro,

saturado de crueldad gratuita, por el contrario, se trata más bien de un ritual social bien regulado destinado a producir ciertos efectos específicos en el criminal, en el agraviado (en este caso el monarca) y la sociedad en su conjunto.

En torno al suplicio de Damiens, Foucault establece un “polígono de inteligibilidad” que le permite definir el papel que desempeña cada uno de los actores que intervienen en esta ceremonia punitiva. Esto convierte al suplicio de Damiens en un “acontecimiento”, en un haz de relaciones específicas en donde se conjugan varios elementos -la forma tan peculiar de castigar en el siglo XVIII, el “régimen de verdad” que subyace a los suplicios, el funcionamiento del poder político, el cuerpo supliciado y el carácter público de la ceremonia misma. Todo esto le posibilita hablar a Foucault de la “racionalidad” de las prácticas punitivas del siglo XVIII. Dentro de la lógica bajo la cual funciona el Antiguo Régimen, el suplicio, tiene sentido y es coherente. La racionalidad no es exclusiva de la sociedad moderna, ni tampoco un invariable metafísico o antropológico, sino un acontecimiento histórico.

Pero, ¿a qué lógica responden los suplicios? Dicho brevemente: a través del suplicio se restituye -mediante un ritual que es público y político al mismo tiempo- la soberanía real que ha ultrajado el delito o crimen cometido. (Cfr. Foucault; 1975a, p. 59) En la época clásica, la ley y la voluntad del monarca se hallan plenamente identificadas, quien viola la ley atenta directamente contra el cuerpo del soberano; más aún, toda infracción a la ley es considerada como una provocación, una declaración de guerra en contra suya. Frente a este ataque violento en contra del

cuerpo del rey, el rey está obligado a responder y, efectivamente, responde haciendo uso de todo el poder y la fuerza que está a su alcance.

Foucault explica -siguiendo la teología jurídica analizada por Kantorowitz en su libro *The King's Two Bodies* (1957) -el mito del rey nacido doble. Según este mito, en el medioevo se creía que el soberano tenía dos cuerpos: uno que era el cuerpo sujeto a la decadencia; el otro, que era el *aevum*: un cuerpo sagrado, místico, eterno, una perpetuidad secular a través de la cual la dignidad del rey sobrevivía a todas las fragilidades humanas y las desdichas monárquicas. Toda la racionalidad estructural del suplicio se halla inscrita en este excedente corporal del monarca que se marca con un “menos” en el cuerpo del condenado. Se entiende ahora por qué al regicida - como es el caso de Damiens- se le condena a los suplicios más atroces, un suplicio que debiera ser, idealmente, la suma de todos los suplicios posibles.

En el patíbulo, el cuerpo del criminal se enfrenta al cuerpo sagrado del rey, en una lucha que es por cierto asimétrica y desigual. Lucha, en la que siempre el soberano sale ganando, y en la que el cuerpo destruido del criminal venga, de alguna manera, la fuerza que el soberano ha gastado, exponiendo sus límites. El suplicio es un ritual “en el que el príncipe se muestra a la vez, y de manera indisociable, bajo el doble aspecto de jefe de justicia y de jefe de guerra. La ejecución pública tiene dos caras: una de victoria y otra de lucha. Por una parte, cierra solemnemente una guerra entre el criminal y el soberano [...] [por otra parte], debe manifestar el poder desmesurado del soberano sobre aquellos a quienes ha reducido a la impotencia. La

disimetría, el irreversible desequilibrio de fuerzas, forma parte de las funciones del suplicio.” (Foucault; 1975a, p. 56) En este ritual de violencia, en el que el cuerpo del condenado se golpea, se mutila, se quema y destroza, se restituye la doble corporalidad lesionada del rey. Pero también es el cuerpo del supliciado el que le pone un límite a los excesos del poder soberano. “Un cuerpo anulado y reducido a polvo y arrojado al viento, un cuerpo destruido trozo a trozo por el infinito del poder soberano, constituye el límite no sólo ideal sino real del castigo.” (Foucault; 1975a, p. 56) En esta “tecnología de poder”, el cuerpo del condenado, es el blanco principal del ejercicio del poder punitivo.

Desde el enfoque de la relación saber-poder, el suplicio no es sólo operador de poder sino también revelador de verdad. (Cfr. Foucault; 1975a, p. 60) El cuerpo del condenado es la superficie viva donde la verdad emerge y centellea en todo su esplendor. El suplicio es productor de verdad en un doble sentido: por un lado, cumple la función operativa de hacer aparecer, a través de la tortura, la verdad escondida del crimen -obliga a la confesión.³ Desde la Edad Media, la tortura es el instrumento más eficaz y oscuro mediante el cual la gente es inducida a confesarse.

³ En *La voluntad de saber* Foucault se extiende en su análisis de la confesión como “régimen discursivo” propio del suplicio. Hay que ver en la confesión -nos dice Foucault- una técnica de poder-saber que conjuga tanto una relación de poder como una matriz de producción de la verdad: “La confesión es un ritual... que se despliega en una relación de poder, pues no se confiesa sin la presencia al menos virtual del otro, que no es simplemente interlocutor sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la aprecia e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar: un ritual donde la verdad se autentifica gracias al obstáculo y las resistencias que ha tenido que vencer para formularse; un ritual, finalmente, donde la sola enunciación, independientemente de sus consecuencias externas, produce en el que lo articula modificaciones intrínsecas: lo torna inocente, lo redime, lo purifica, lo descarga de sus faltas, lo libera, le promete la salvación.” (Foucault; 1976a, p. 78) Es a partir del concilio de Letrán, en 1215, que la confesión se constituye en la técnica objetiva principal de producción de la verdad procesal, hasta nuestros días: desde el primer interrogatorio hasta la última audiencia, todo el proceso penal tiende hacia la confesión, momento de complacencia y satisfacción en el que el acusado revela el sutil secreto de la verdad.

“Cuando la confesión no es espontánea ni impuesta por algún imperativo interior, se la arranca: se la descubre en el alma o se la arranca al cuerpo. [...] La más desarmada ternura, así como el más sangriento de los poderes, necesitan la confesión. El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión.”
(Foucault; 1976a, p. 75)

No hay que ver en la tortura, sin embargo, un acto incontrolado de rabia salvaje, sino, por el contrario, una intervención controlada y sometida a reglas, en la que se busca infligirle cierta dosis de dolor al cuerpo. Existen variados y complejos procedimientos para medir la cantidad de sufrimiento que se aplica al cuerpo del supliciado, lo cual está en relación con la necesaria estigmatización del infractor. (Cfr. Foucault; 1975a, p. 40) Esto significa que cada crimen reclama cierto grado particular de tortura; el dolor del cuerpo debe adecuarse al crimen. Pero hay más: en segundo lugar, el suplicio es revelador de verdad en la medida en que, en la ceremonia punitiva, el cuerpo del condenado ha de exhibir la verdad de su crimen en el momento mismo de ser castigado. (Cfr. Foucault; 1975a, p. 48) Ciertamente, tal y como demuestra Foucault, el suplicio no es absurdo, ni irracional, pero sí atroz. “La atrocidad es esa parte del crimen que el castigo vuelve suplicio para que se manifieste a la luz del día: figura inherente al mecanismo que produce, en el corazón del propio castigo, la verdad visible del crimen.” (Foucault; 1975a, p. 61)

A través de la fiesta punitiva el monarca se vincula con el pueblo que presencia la exacerbación de su poder individual. Sin la participación del pueblo, que

es el auténtico protagonista de los suplicios, carece de sentido este ritual. El carácter público del suplicio responde a la necesidad de infundir temor y respeto en el corazón del pueblo. No obstante, el suplicio, que comienza por ser un ceremonial de robustecimiento del poder monárquico, a menudo termina en la protesta y la revuelta. En este ejercicio violento del poder del príncipe resulta impredecible la dirección que tomaran los sentimientos de la plebe excitada por las ejecuciones públicas. Si la ejecución es considerada injusta -ya sea en virtud de las acusaciones contra el criminal o en virtud del arte del verdugo- el criminal puede ser liberado y los representantes de la ley perseguidos por la muchedumbre. Por lo demás, todo el fasto del ceremonial punitivo está repleto de ambigüedades. En los últimos momentos, las víctimas tenían derecho incluso a denunciar y maldecir al poder que las destrozaba. “El suplicio permite al condenado estas saturnales de un instante, cuando ya nada está prohibido ni es punible. Al abrigo de la muerte que va a llegar, el criminal puede decirlo todo y los asistentes aclamarlo.” (Foucault; 1975a, pp. 65-66) Y son estas ambigüedades y los peligros que conllevan lo que hace que paulatinamente el poder de castigar tienda cada vez más a ocultarse.

En torno al cadalso se define un campo de poder y de resistencia. Esto se manifiesta claramente en la literatura de los “discursos de patíbulo”. Ya sea exagerando el arrepentimiento del criminal o glorificando su crimen, de lo que se trata siempre, nos dice Foucault, es de un combate en torno del crimen, de su castigo y de su memoria. Y como bien observan Dreyfus y Rabinow: “Foucault sostiene que el poder requiere de la resistencia como una de las condiciones fundamentales de su

funcionamiento. Es a través de la articulación de puntos de resistencia como el poder puede difundirse al conjunto del campo social. Pero es también desde luego, a través de la resistencia como el poder se quebranta. La resistencia es tanto un elemento de funcionamiento del poder como una fuente de perpetuo desorden.” (Dreyfus y Rabinow; 1979, p. 166)

Poco a poco, a finales del siglo XVIII, el esplendor de los suplicios se está extinguiendo, en su lugar alzan sus torres las grandes prisiones por todo el Occidente. Está naciendo la “sociedad carcelaria”.

Al mostrar la historicidad de las instituciones que la ideología dominante siempre pretende presentar como eternas, Foucault coincide plenamente con el propósito de Marx, no obstante, Foucault no deriva, como lo hace Marx, de la demostración de la contradicción existente al interior del sistema moderno, su inevitable colapso. La promesa de un mundo más racional, implícita en Marx, está completamente ausente en la obra de Foucault. Mientras que las interpretaciones marxistas y liberales convergen en su condena enérgica a las prácticas del siglo XVIII, anticipando un mundo futuro en el que han de quedar superados los molestos infantilismos de las épocas precedentes, la fuerza crítica de la genealogía, por el contrario, radica en la pura demostración de la diferencia entre las estructuras moderna y premoderna. Tal y como ha señalado Mark Poster: “El logro importante que obtiene el discurso nietzscheano de Foucault consiste en que aprehende el

pasado sin justificar el presente, como lo hacen los liberales; o sin anticipar un futuro utópico, evolucionista al modo de los marxistas.” (Poster, 1984, p. 139)

El estudio dedicado al suplicio, en la primera parte de *Vigilar y castigar* le permite a Foucault delinear los primeros fundamentos de la “tecnología política de los cuerpos”, la cual modificando formas y funciones, le servirá para explicar más adelante la prisión y la disciplina. Mientras que el cuerpo es directamente el objeto del suplicio, la prisión es una “intervención púdica” sobre el cuerpo, que se “toca lo menos posible”. En adelante el alma será la nueva presa sobre la que se volcará la penalidad moderna. Pero, qué es el alma para Foucault, si no el elemento en el que se cruzan los efectos de un determinado poder y la referencia de un determinado saber. La manera como se conjuga el binomio saber-poder, en el umbral de la modernidad, hace que las prácticas judiciales se orienten cada vez más hacia una “penalidad de lo incorporal”. Esta “penalidad de lo incorporal” encuentra en la cárcel su forma más elevada de concreción. La prisión -institución a la que nos empeñamos en defender celosamente- no representa ningún avance, ningún progreso, respecto de los suplicios. Su supuesta humanización y suavizamiento no responden a otra cosa que a una nueva forma de ejercer el poder que nace a fines del siglo XVIII por una mutación histórica, mutación que parte la historia del poder de castigar en dos dominios radicalmente distintos: penalidad corporal y penalidad incorporal. Foucault se sitúa justo en el momento de traslación de una penalidad a otra, y a partir del estudio de las características específicas que adquiere este nuevo ejercicio de lo punitivo, desvela el funcionamiento del poder contemporáneo.

2. La reforma penal.

La segunda “tecnología de poder” que Foucault estudia en *Vigilar y castigar* es la propuesta por la reforma penal. En el transcurso del siglo XVIII surge un movimiento que reacciona fuertemente en contra del sistema penal del Antiguo Régimen. Se trata de un grupo de reformadores humanistas que oponiéndose a la atrocidad de los suplicios exige una reforma de la política punitiva. Peticiones del tiempo de la revolución francesa, consignadas por la cancillería proclaman: “que las penas sean moderadas y proporcionadas a los delitos, que la muerte no se pronuncie sino contra los culpables de asesinato y que los suplicios que indignan a la humanidad sean abolidos:” (Foucault; 1975a, p. 77)

Básicamente, los ataques de los reformadores humanistas se dirigen en contra de la arbitrariedad y ostentación del poder soberano; los excesos de violencia con los que se ejerce el poder de castigar y la ambigüedad y los peligros que conllevan las ejecuciones públicas. Muy a menudo, como ya habíamos advertido anteriormente, la participación popular en el ceremonial punitivo no siempre se resuelve en consenso renovado en favor del rey, por el contrario, ocurre frecuentemente que la muchedumbre se pone más bien del lado del condenado - sobre todo cuando el crimen tiene una naturaleza de carácter político o su punición pone en suspenso “derechos tácitamente adquiridos por la población. Se impone

como necesario, en consecuencia, deshacer ese enfrentamiento físico del soberano con el condenado.” (Foucault; 1975a, p. 77)

Filósofos, juristas, teóricos del derecho y parlamentarios coinciden en señalar que este sistema violento pero irregular del castigo, no sólo es inhumano, sino también deficiente como disuasor del delito. Irregular, porque desde luego, en la práctica penal de todos los días, la tortura dantesca y la ejecución pública están lejos de ser frecuentes -el gasto y el exceso que presupone este ritual punitivo hace que muchos de los delitos queden impunes; inhumano, por la ferocidad con que se aplican los suplicios; deficiente, en tanto que no logra producir los efectos deseados en el delincuente y en la sociedad. Lejos de obtener los beneficios pensados, el uso continuo de la violencia y la táctica de la atrocidad hacen que tiranía y revuelta se soliciten mutuamente.

Pero esto no es todo: al sobre poder del soberano le corresponde también un exceso de violencia e ilegalidad de parte del pueblo. Foucault explica cómo a pesar del complicado y “sanguinario” -para decirlo con palabras de Marx- código penal que existe a mediados del siglo XVIII, el pueblo se las ingenia para implementar numerosos procedimientos destinados a burlarlo o ignorarlo. Se exigía, por lo tanto, la necesidad de encontrar una nueva estrategia en el poder de castigar que disminuyendo los riesgos del anterior sistema punitivo lograra una mayor eficacia en su aplicación.

Frente a la necesidad de implementar una nueva estrategia en el poder de castigar, los reformadores ilustrados proponen: “hacer del castigo y de la represión de los ilegalismos una función regular coextensiva a la sociedad; no castigar menos, sino castigar mejor; castigar con una severidad atenuada quizá, pero para castigar con más universalidad y necesidad; introducir el poder de castigar más profundamente en el cuerpo social.” (Foucault; 1975a, p. 86)

A lo largo del siglo XVIII, apunta Foucault, el poder político tuvo permanentemente que conjugar hábilmente los intereses del monarca con el de las clases populares. Un motín de subsistencia, una rebelión contra los impuestos o los censos, o el rechazo de los reclutamientos, protagonizados por las clases populares, no se limitaron a ser movimientos localizados o fragmentarios sino luchas que cuestionaron las estructuras y distribución del aparato político. De ahí que el monarca tuviese que ceder posiciones para mantener un equilibrio político que en sí era inestable. Y precisamente: “La reforma penal ha nacido en el punto de conjunción entre la lucha contra el sobrepoder del soberano y la lucha contra el infrapoder de los ilegalismos conquistados y tolerados.” (Foucault; 1975a, p. 92) Estos ilegalismos populares estaban estrechamente articulados a las condiciones efectivas de existencia del pueblo bajo un poder absoluto.

Con el arribo de la burguesía al poder, durante el período de la revolución francesa, ésta tuvo que adecuar las estructuras de poder a sus intereses económicos, mostrando una absoluta intolerancia frente a los ataques o infracciones

que atentaban contra la propiedad privada. El cambio de sensibilidad en la apreciación de los delitos tiene que ver con la prioridad que adquiere la persecución de los delitos contra la propiedad privada, ahora mucho más frecuentes debido al crecimiento del nivel de vida y la aparición de nuevas formas de riqueza, por encima de los crímenes de sangre. De ahí que las nuevas técnicas punitivas tienen como función principal proteger las nuevas formas o manifestaciones de riqueza, garantizando al mismo tiempo los privilegios de la burguesía, en tanto nueva clase de propietarios.

En la base de la política reformista, se encuentra una nueva redistribución de los ilegalismos que reserva los ilegalismos de derecho para la burguesía y encierra a las clases populares ante los ilegalismos de bienes, como única vía alternativa a la legalidad. “Y esta gran redistribución de los ilegalismos se traducirá incluso por una especialización de los circuitos judiciales: para los ilegalismos de bienes -para el robo-, los tribunales ordinarios y los castigos; para los ilegalismos de derecho -fraudes, evasiones fiscales, operaciones comerciales irregulares-, unas jurisdicciones especiales, con transacciones, componendas, multas atenuadas, etc.” (Foucault; 1975a, p. 91)

La teoría general que está en la base de la reforma penal es la teoría del contrato social, según la cual la sociedad se compone de individuos que se han reunido y que a través de un arreglo contractual han formado una sociedad. La importancia que tuvieron las teorías contractualistas, en la época de las luces,

posibilitó una redefinición del crimen y del criminal: “El crimen [ahora] es algo que damnifica a la sociedad, es un daño social, una perturbación, una incomodidad para el conjunto de la sociedad.” (Foucault; 1973b, p. 93) Se pasa así del *crimen majestatis* al *crimen societatis*. Si antes era el soberano quien era agraviado en su propio cuerpo, ahora es la sociedad en su conjunto la que con la infracción ve roto el pacto social. Criminal es, por tanto, aquel que daña a la sociedad; el que con sus actos o sus gestos rompe con el pacto social. Al ser ahora la sociedad la que resulta perjudicada por el delito, en el derecho fundamental que tiene a defenderse de sus enemigos, encuentra también su derecho a castigar. Y con ello, apunta Foucault el derecho de castigar ha pasado de la venganza del soberano a la defensa de la sociedad.

La reforma penal reclama una mayor “benignidad de las penas”. Castigos menos severos y más racionales, proponen los reformadores; castigos más “humanos”, que logren por fin, la disuasión del crimen. La humanización de las penas constituye el presupuesto ideológico fundamental bajo el cual, el movimiento reformista, logró criticar el sistema punitivo anterior y reorganizar de manera más racional los castigos. Sin embargo, “la humanidad”, que se impone como límite del castigo, es un “hombre medida” que, según Foucault, opera como medianía tanto del castigo como del poder político. “Humanidad” es el nombre respetuoso de la nueva economía del poder, razón y medida, escrupulosamente calculada de dolor que ha de aplicarse “al fuera de la ley”. Esta nueva tecnología de la penalidad apunta más alma que al cuerpo del delincuente. (Cfr. Foucault; 1975a, p. 105)

La semiotécnica del castigo, propuesta por los reformadores, es diferente a la del suplicio. Aquí, los signos del castigo no circulan representando la venganza del soberano sobre el cuerpo del supliciado vencido, sino que, por el contrario, ahora la nueva semiotécnica, al perseguir el cuerpo, busca la interioridad del delincuente. Foucault tiene razón: bajo la túnica filantrópica y humanista con la que se cubre la reforma penal se oculta una nueva estructura de dominación y poder.

Para funcionar de manera correcta, esta nueva tecnología de la penalidad precisa de una objetivación del crimen y del criminal. El delincuente pasa ahora a ser “objeto de conocimiento”. En el límite, los reformadores ilustrados, quisieron construir un cuadro comprensivo de conocimiento, en donde cada crimen y su castigo correspondiente encontrara su lugar exacto. Lo que pretendían los reformadores era elaborar una taxonomía tan amplia y tan completa del crimen y de los criminales que les permitiera adecuar correctamente cada castigo a la especificidad del crimen y a la singularidad del criminal. En el fondo, el problema que se plantea es el de cómo aplicar leyes universales a individuos singulares. Encontramos aquí un antecedente importante de los procesos de objetivación e individuación que más adelante, en la sociedad disciplinaria, alcanzaran un desarrollo notable. Pero, estos procesos de objetivación, no son sino resultado de ciertas prácticas de poder. “Los procesos de objetivación nacen en las tácticas mismas del poder y en la ordenación de su ejercicio.” (Foucault; 1975a, p. 106) La necesidad de obtener un conocimiento preciso de cada criminal, constituye un presupuesto importante en el surgimiento de las ciencias humanas y de las disciplinas que más tarde tratarán a los hombres como objetos.

Es así, nos dice Foucault, como surgió la penalidad de lo corporal -como efecto de una exigencia de cálculo. Es el cálculo del pro y del contra, un cálculo de intereses, el que debe disuadir de cometer crímenes. “Calcular una pena en función no del crimen, sino de su repetición posible. No atender a la ofensa pasada sino al desorden futuro. Hacer de modo que el malhechor no pueda tener ni el deseo de repetir, ni la posibilidad de contar con imitadores. Castigar será, por lo tanto, un arte de los efectos; más que oponer la enormidad de la pena a la enormidad de la falta, es preciso adecuar una a otra las dos series que siguen al crimen: sus efectos propios y los de la pena. Un crimen sin dinastía no llama al castigo.” (Foucault; 1975a, pp. 97-98)

Esta nueva “tecnología de poder” precisa de un arte de manipular las representaciones. Hay que atacar la fuente misma de la que brota el crimen, piensan los reformadores, para que mediante un juego sutil de representaciones adecuadas, se logre hacer menos atractivo el delito. La calculada semiotécnica del castigo ya no se basa en el terror o la desmesura del suplicio, sino en la representación de la equivalencia precisa entre el grado de infracción y el desgarramiento del castigo. (Cfr. Foucault; 1975a, p. 109) De esta manera, en el momento en que se es tentado a delinquir inmediatamente aparece la representación del castigo que acompaña dicho crimen. Sólo así, “la pena que forma signos estables y fácilmente legibles logra recomponer la economía de los intereses y la dinámica de las pasiones.” (Foucault; 1975a, p. 111)

Es el discurso de los ideólogos el que aporta los elementos teóricos indispensables a esta nueva “tecnología de poder”. La teoría de los ideólogos, apunta Foucault, proporcionó “una especie de receta general para el ejercicio del poder sobre los hombres: el ‘espíritu’ como superficie de inscripción para el poder, con la semiología como instrumento; la sumisión de los cuerpos por el control de las ideas; el análisis de las representaciones como principio en una política de los cuerpos mucho más eficaz que la anatomía ritual de los suplicios. El pensamiento de los ideólogos no ha sido únicamente una teoría del individuo y de la sociedad; se ha desarrollado como una tecnología de los poderes sutiles, eficaces y económicos, en oposición a los gastos suntuarios del poder de los soberanos.” (Foucault; 1975a, p. 107)

Por último, los castigos que proponen los reformadores deben tener una utilidad social, en un doble sentido: por un lado, recompensar de alguna manera el daño causado por el crimen; por el otro, deben tener un carácter didáctico, esto es, deben de servir de ejemplo, a fin de que la ley pueda ser leída en cada uno de los malhechores castigados. El delincuente proclama una lección moral viviente por medio de los signos que la sociedad le obliga a hacer circular por todo el país. Los reformadores del siglo XVIII soñaron con una ciudad punitiva llena de teatrillos esparcidos por doquier, en la que, constantemente se le recordara al ciudadano tentado por el crimen que el beneficio que representa tal crimen “no vale la pena”.

A pesar de los múltiples esfuerzos realizados por los reformadores, la tecnología de la penalidad que proponen no está destinada a convertirse en el fundamento del nuevo sistema de castigo que surgió en el siglo XIX. En poco tiempo, se impondrá una institución total -la prisión-, dentro de la cual las actividades y los detalles más mínimos de la vida cotidiana quedarán enmarcados bajo estrictas reglas. Pero, por ahora, la prisión todavía no ocupa el campo de la penalidad, tan sólo es una pena más dentro de las previstas por los reformadores, y ni siquiera puede decirse que haya sido considerada como el castigo más aleccionador. Para los reformadores resultaba inconcebible que, como ocurre en la actualidad, la graduación temporal de la permanencia en prisión, pudiese cubrir todo el campo de la penalidad. Por lo demás, muchos de los reformadores no dejaron de señalar explícitamente sus defectos: "Porque es incapaz de responder a la especificidad de los delitos. Porque está desprovisto de efectos sobre el público. Porque es inútil a la sociedad, perjudicial incluso: es costoso, mantiene a los condenados en la ociosidad, multiplica sus vicios. Porque el cumplimiento de tal pena es difícil de controlar y se corre el peligro de exponer a los detenidos a la arbitrariedad de sus guardianes. Porque el oficio de privar a un hombre de su libertad y de vigilarlo en la prisión es un ejercicio de tiranía." (Foucault; 1975a, p. 118)

El hecho de que la prisión no sea la forma paradigmática de castigo durante la época de la reforma, no significa que esté completamente ausente en el siglo XVIII. Aunque la más antigua que menciona Foucault es la de Rasphius, en Amsterdam, que data de 1596, en la época de las luces existen por lo menos tres grandes

modelos de prisión punitiva: Gand (1749), Gloucester (1779) y Filadelfia (1790). El rasgo común que unifica a estas instituciones de encierro, más allá de las diferencias que existen entre una y otra, es su interés por la reforma moral del delincuente. Es evidente que en este punto -la reforma moral y pedagógica del hombre- no se diferencian mucho de los objetivos planteados por los reformadores. Hay que buscar más bien las diferencias en las técnicas de corrección propuestas: aislamiento en celdas, guía moral, trabajo como medio de rehabilitación, de reconstrucción del *homo oeconomicus*, trabajo como medio de mantenimiento económico de la prisión misma, empleo estricto del tiempo, vigilancia continua y, por último, pero no menos importante, expedientes completos y observación total de cada uno de los presos - como es el caso concreto de la casa correccional cuáquera de Filadelfia en la que la prisión funciona como un aparato de saber.

A fines del siglo XVIII, tiene lugar un enfrentamiento entre reformadores y correctores, en el que existen puntos generales de convergencia y puntos concretos de disparidad. No obstante, el balance se inclina hacia el antagonismo claro y decidido entre ambos proyectos. Pero si recapitulamos lo hasta ahora apuntado, resulta que en el umbral de la modernidad, son tres las tecnologías de poder que se encaran: “la primera es la que funcionaba todavía y se apoyaba sobre el viejo derecho monárquico. Las otras se refieren ambas a una concepción preventiva, utilitaria, correctiva, de un derecho de castigar que pertenecía a la sociedad entera; pero son muy diferentes una de otra, al nivel de los dispositivos que dibujan.”

(Foucault; 1975a, p. 135)

Ante este cuadro de opciones que ofrece el siglo de las luces cabe preguntarnos por qué fue la prisión, y no ninguna de las otras dos, la que se impuso a principios del siglo XIX. O dicho con otras palabras: ¿cómo es posible que a pesar de todas las críticas que se le habían hecho al encierro carcelario, principalmente por su ineficacia correctiva y económica, triunfara tan rápidamente en todas partes? La respuesta quedará por lo pronto en suspenso. Para poder responder a esta pregunta será necesario estudiar los principales elementos que integran el universo carcelario; pero no en cuanto que la prisión presente una solución alternativa al problema del delito, sino en tanto que en ella se instituye un sistema de saber-poder que puede transferirse a otras instituciones, y que es capaz de producir ciertos efectos, en tanto que se trata de una estructura nueva de dominación.

3. El poder disciplinario.

Cometeríamos un grave error al pensar que la prisión en cuanto tal constituye el objeto de estudio de Foucault. Si en determinado momento pareciera que su interés se centra fundamentalmente en ella, es porque en ella se condensan -como en ninguna otra institución- las formas de saber-poder propias de la modernidad. El sistema carcelario no es sino la expresión de prácticas más generalizadas para el control, la vigilancia y la normalización de los individuos. Por supuesto, que estas

técnicas de control no son un invento de la prisión, han nacido más bien al interior de un conjunto de instituciones tales como el hospital, la escuela, el cuartel, el taller, etc. En este sentido, la institución del hospital o la escuela no es realmente el blanco de Foucault, no más que la prisión. A Foucault lo que le interesa son los procedimientos disciplinarios que implementan estas instituciones y bajo los cuales se ejerce actualmente el poder.

Durante los siglos XVII y XVIII se inventa una nueva tecnología de poder: el poder disciplinario. Poco a poco, a lo largo de la época clásica, se van poniendo en marcha un conjunto de procedimientos que toman por objeto al cuerpo humano. Obviamente, cierto ejercicio de poder sobre el cuerpo se encuentra prácticamente en todas las sociedades. No obstante, lo que caracteriza a las sociedades disciplinarias es el carácter y la forma que toma este control. El poder que se ejerce ahora sobre él no se hace en forma de dominación pesada, negativa, represiva y destructora de fuerzas rebeldes, como ocurría en el caso de los suplicios, sino de acuerdo con un cálculo y economía para el buen encauzamiento de sus fuerzas vitales. El poder disciplinario explora los cuerpos, los analiza, desarticula y recompone, a fin de hacerlos útiles y dóciles. (Cfr. Foucault; 1975a, p. 142) De lo que se trata es de producir al *homo docilis* que requiere la sociedad moderna: un ser obediente, trabajador, cargado de conciencia y útil, plegable a todas las modernas tácticas de la producción capitalista. Hay que ver en todo esto uno de los presupuestos principales del desarrollo del capitalismo, pues, antes de aparecer fijado a un sistema productivo, se requirió que el hombre se constituyera previamente en fuerza productiva.

Al conjunto de técnicas de control corporal que garantizan una corrección permanente del cuerpo, a través de una cuadrícula del espacio y el tiempo, Foucault las denomina disciplinas. “Digamos que la disciplina es el procedimiento técnico unitario por el cual la fuerza del cuerpo está con el mayor gasto reducida como fuerza ‘política’, y maximizada como fuerza útil.” (Foucault; 1975a, p. 224) Las disciplinas inauguran una nueva física de los cuerpos que se sustenta en una relación económica de docilidad política y productividad.

En suma: la disciplina, es una tecnología de poder, propia del capitalismo, que funciona como si fuera “una anatomía política del cuerpo humano”. Es decir, la disciplina concibe al cuerpo como una máquina que debe educarse, ejercitarse, someterse a hábitos, a cumplir objetivos, a realizar ceremonias y emitir signos. Toda la novedad de esta tecnología radica en haber logrado una nueva escala, un nuevo objeto y una nueva modalidad de control. Ahora de lo que se trata es de trabajar cada una de las partes del cuerpo por separado, de acuerdo a su ejercicio, su movimiento y la economía de su dinamismo. Ya no se busca operar masivamente sobre el cuerpo sino de hacerlo en detalle. El objetivo último del poder disciplinario es forjar un cuerpo dócil que puede “ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado.” (Foucault; 1975a, p. 140) Con una mayor racionalidad técnica y económica, el poder disciplinario, plantea una “economía de poder” insólita, dirigida a la docilidad política y a la rentabilidad económica de cada uno de los

movimientos corporales. Ningún esfuerzo queda exento de este plan de racionalización política que comportan las disciplinas.

Pero no nos equivoquemos: “La invención de esta nueva anatomía política no se debe entender como un repentino descubrimiento, sino como una multiplicidad de procesos con frecuencia menores, de origen diferente, de localización diseminada, que coinciden, se repiten, o se imitan, se apoyan unos sobre otros, se distinguen según su dominio de aplicación, entran en convergencia y dibujan poco a poco el diseño de un método general.” (Foucault; 1975a, p. 142) Estas técnicas de control que paulatinamente se han esparcido a lo largo de todo el espacio social, han dado lugar a la formación de una nueva microfísica del poder; micropoder que empieza por el cuerpo que ha de ser sometido y manipulado. Y de estas técnicas minúsculas e insignificantes, de estas bagatelas aparentemente sin importancia, nos dice Foucault, ha nacido el hombre moderno. (Cfr. Foucault; 1975a, p. 145) La irrupción del hombre moderno no depende, por lo tanto, de un sistema de libertades formales, ni del contrato social que consolida la organización política moderna, sino de un régimen de saber-poder que ha sido despreciado por la grandeza de la historia, y que la genealogía foucaultiana restablece.

Ahora bien, el nacimiento y desarrollo de la disciplina capitalista es el resultado de varios factores que se conjugan en la historia de Europa. Pero son fundamentalmente dos los que están en la base de su despegue:

1. el aumento demográfico del siglo XVIII que hizo crecer enormemente el mercado de trabajo ofreciendo mano de obra barata; y
2. el crecimiento del aparato de producción capitalista, el cual exigía la búsqueda insaciable de altas cuotas de rentabilidad económica.

El poder disciplinario surge como respuesta a la necesidad de garantizar la producción capitalista en aumento. Acumulación de capital y acumulación de hombres son dos procesos que, como apunta Foucault, no pueden escindirse: “no habría sido posible resolver el problema de la acumulación de los hombres sin el crecimiento de un aparato de producción capaz a la vez de mantenerlos y de utilizarlos; inversamente, las técnicas que hacen útil la multiplicidad acumulativa de los hombres aceleran el movimiento de acumulación de capital.” (Foucault; 1975a, p. 223)⁴

En realidad, en la sociedad capitalista, el poder moderno se ejerce de una doble manera: a través de una tecnología de poder disciplinario -articulado en las disciplinas- y mediante el control biológico de las poblaciones. En el primer caso, como ya vimos, se trata de una “anatomopolítica del cuerpo”, mediante la cual se busca someter el alma y el cuerpo de los individuos a una normatividad, valiéndose de un encuadramiento estricto de los actos, los gestos, las sensaciones, etc.; en el

⁴ El proceso de valorización e introducción de la disciplina, así como la articulación entre economía y política, es precisada teóricamente por Foucault, en un ensayo escrito poco tiempo después, en el que advierte que: “La introducción de la disciplina en las sociedades europeas a partir del siglo XVIII no debe entenderse, desde luego, en el sentido de que los individuos que forman parte de ella se vuelvan cada vez más obedientes ni de que empiezan a reunirse en cuarteles, escuelas o prisiones; más bien, en el sentido de que buscan un proceso de ajuste

segundo, se impone el control de los nacimientos, la mortalidad, el nivel de salud, la longevidad, la higiene, etc. El poder funciona aquí como elemento fundamental en el registro y organización de los individuos, aparece como biopolítica de la población. En ambos casos, se altera el poder ilimitado que tenía el monarca, durante la Edad Media, sobre la vida y muerte de sus súbditos. A partir de la época clásica, apunta Foucault, el poder que se ejerce sobre la vida se metamorfosea. Ya sea a través de las disciplinas, o mediante la biopolítica de las poblaciones (gobierno), el nuevo poder no se interesa tanto por la deducción, sustracción o cercenamiento de las fuerzas de la vida, cuanto por su organización racional, orientada a su crecimiento, encauzamiento y control. “El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz -anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida- caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente.” (Foucault; 1976a, p. 171)

Mientras que *Vigilar y castigar* desarrolla una genealogía de las disciplinas, el primer volumen de su *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, estudia el control biológico de las poblaciones. El análisis del bio-poder abre un campo de investigación -el de la gubernamentalidad- sumamente importante en los trabajos posteriores de Foucault.

crecientemente controlado -cada vez más racional y económico -entre las actividades productivas, los medios de comunicación y el juego de relaciones de poder.” (Foucault; 1979c, p. 237)

El objetivo último de este doble funcionamiento del poder moderno apunta a la fabricación de hombres y mujeres sumisos, obedientes a la lógica del sistema capitalista. Podríamos decir, que hasta cierto punto esta estrategia ha triunfado, el bio-poder, se ha convertido en la forma más acabada y eficaz para la fabricación de individuos con cuerpos útiles y dóciles y almas sometidas al poder socialmente establecido. No obstante, en este punto conviene precisar para no caer en el error en el que incurre el historiador Jácques Léonard, al adjudicarle a Foucault la imagen de una sociedad altamente disciplinada a principios del siglo XIX, olvidando con ello todos los elementos y puntos de resistencia en contra de las disciplinas: “El Sr. Foucault exagera la racionalización y la normalización de la sociedad francesa en la primera mitad del siglo XIX. Minimiza, en varios terrenos, la resistencia de los hábitos del pasado, y subestima la importancia del desorden, del descuido, de la jungla, del caos en una palabra.” (Léonard; 1980, p. 11) Sin embargo, Foucault tiene razón al responder que el hecho de que a finales del siglo XVIII se haya echado a andar un conjunto de dispositivos orientados al control y la sumisión de los individuos, no quiere decir que el mismo haya logrado sus objetivos. Hablar de una sociedad “disciplinaria” no significa que la sociedad se ha disciplinado efectivamente. Más bien, el objetivo de Foucault ha sido: “Estudiar la manera cómo se ha querido racionalizar el poder, cómo se ha concebido, en el siglo XVIII, una nueva ‘economía’ de las relaciones de poder, mostrando el papel importante que en él ha desempeñado el tema de la máquina, de la mirada, de la vigilancia, de la transparencia, etc., [lo cual] no es decir que el poder es una máquina, ni que dicha idea ha nacido maquinalmente. Es estudiar el desarrollo de un tema tecnológico

importante en la historia de la gran reevaluación de los mecanismos de poder en el siglo XVIII, en la historia general de las técnicas de poder, y más globalmente aún de las relaciones entre racionalidad y ejercicio de poder, importante también en el nacimiento de estructuras institucionales propias de la sociedad moderna, importante, finalmente, para entender la génesis o el crecimiento de algunas formas de saber, como las ciencias humanas, en especial.” (Foucault; 1980, p. 51)

En su análisis del poder disciplinario, Foucault invierte la imagen tradicional que los historiadores tienen acerca de la Ilustración: “Los historiadores de las ideas atribuyen a los filósofos y a los juristas del siglo XVIII el sueño de una sociedad perfecta; pero ha habido también un sueño militar de la sociedad; su referencia fundamental se hallaba no en el estado de naturaleza, sino en los engranajes cuidadosamente subordinados de una máquina, no en el contrato primitivo, sino en las coerciones permanentes, no en los derechos fundamentales, sino en la educación y formación indefinidamente progresivos, no en la voluntad general, sino en la docilidad automática.” (Foucault; 1975a, p. 173)

Lo que anuncia el orden burgués, en la sociedad occidental del siglo XIX, es una legión de espejismos disciplinarios. Pero para que reine la disciplina es preciso que se den cuatro condiciones fundamentales:

1. La primera, es un arte de la distribución de los individuos en el espacio.

Para esto, se vale de diferentes técnicas:

a) la determinación de un espacio particular, heterogéneo a todos los demás y cerrado sobre sí mismo. El modelo que implementan es el de la clausura que poco a poco se va imponiendo en colegios, hospitales, fábricas, cuarteles, etc.;

b) la organización interna, que depende del principio de una división elemental de unidades regulares, en la que se “le asigna a cada individuo un lugar, y en cada emplazamiento un individuo”; (Foucault; 1975a, p. 146)

c) la constitución de espacios útiles y funcionales, en las que no debe haber ni desperdicio ni brechas ni márgenes libres. Nada debe escapar al control y a la vigilancia de los individuos;

d) el uso del rango, como condición de posibilidad de individualización, distribución e ínter cambiabilidad en un sistema de relaciones.

A partir de estos cuatro procedimientos las disciplinas logran “espacios complejos: arquitectónicos, funcionales y jerárquicos a la vez. Son unos espacios que establecen la fijación y permiten la circulación; recortan segmentos individuales e instauran relaciones operatorias; marcan lugares e indican valores; garantizan la

obediencia de los individuos pero también una mejor economía del tiempo y de los gestos.” (Foucault; 1975a, pp. 151-152)

2. La segunda condición de la disciplina es el control de la actividad propiamente dicha. Para ejercer dicho control de la actividad las disciplinas hacen asimismo uso de un conjunto de técnicas que consisten en:

- a) un estricto empleo y control del tiempo;
- b) la elaboración temporal del acto, es decir, en cuánto tiempo se completa una operación determinada;
- c) la puesta en correlación de cuerpo y gestos;
- d) la articulación cuerpo-objeto, de manera que para cada objeto, el cuerpo tenga la actitud apropiada;
- e) una utilización exhaustiva, mediante la cual se busca extraer del tiempo la máxima duración posible.

3. La tercera condición es la organización de las génesis. Foucault llama la atención respecto de cómo a través del control de la actividad se constituye un objeto nuevo: el cuerpo natural, que a su vez se constituye en objeto de nuevas formas de

saber. La racionalización y serialización de los tiempos posibilita una constante fiscalización de las actividades por parte del poder, lo cual conduce al descubrimiento de una evolución de las actividades en términos de “progreso”. El ejercicio como instrumento de sujeción juega aquí un papel preponderante. Si por mucho tiempo ha sido una práctica religiosa -principalmente en el misticismo renano y el ascetismo jesuita- orientada a ordenar el tiempo terrenal con miras a alcanzar la salvación, ahora tiende más bien a convertirse en una herramienta poderosa “en la tecnología política del cuerpo y de la duración”, especialmente en los ejércitos y en las escuelas.

4. Por último, la cuarta condición es la composición de las fuerzas. Una vez que se han definido las localizaciones y diferenciaciones que conducen a la producción de un individuo cualquiera (en el sentido de que él es intercambiable y funcional a los puestos y no viceversa) es posible proceder a la composición de las fuerzas. Esto es posible gracias a que:

a) el cuerpo se constituye como una pieza más de una maquinaria múltiple, es decir, “el cuerpo singular se convierte en un elemento que se puede colocar, mover, articular sobre otros.” (Foucault; 1975a, p. 168)

b) las diversas series cronológicas están combinadas para formar un tiempo compuesto;

c) esta combinación de las fuerzas y de los tiempos de los individuos cuidadosamente medida exige un sistema preciso de mando.

Es así como el poder disciplinario, en tanto tecnología fina y calculada de sometimiento, opera de manera diferenciada y precisa sobre los cuerpos de los individuos. Y si al principio se esperaba que las disciplinas neutralizaran peligros, conforme el Antiguo Régimen va dejando el lugar a la sociedad burguesa moderna, pasan a desempeñar un papel más positivo: fabrican individuos. La disciplina “es la técnica específica de un poder que se da a los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su propio ejercicio.” (Foucault; 1975a, p. 175) Hay que ver en esto, observa Foucault, un exceso de poder diferente del que manifestaba el poder despótico: su afán de exhaustividad, el ser “una modalidad de poder para el que la diferencia individual es pertinente.” (Foucault; 1975a, p. 197) Pero además, si el poder disciplinario ha alcanzado tal efectividad, es porque opera a través de instrumentos simples y precisos como son la vigilancia jerárquica, la sanción normalizadora y el examen.

El poder disciplinario no podría lograr su cometido -la gestión de las multiplicidades humanas- sin la valiosa contribución que le brinda la técnica de la vigilancia. El acto de vigilar y ser vigilado no es un elemento añadido al sistema disciplinario sino que forma parte integral de su dispositivo. (Cfr. Foucault; 1975a, p. 175) Es a través de la mirada que se esparce a todo lo largo y ancho del “espacio analítico”, como se puede fiscalizar la presencia, ausencia y distribución de los seres

humanos; pero es también a través de ella, como se puede apreciar y sancionar la conducta de cada individuo, con el objeto de poder utilizar las diferentes aptitudes y capacidades de acuerdo con los intereses que se persiguen.

El primer modelo de este control por medio de la vigilancia, de la eficiencia a través de la mirada, del orden a través de la estructura espacial, es el campo militar. No obstante, a partir del siglo XVIII, este modelo tiende a extenderse rápidamente a otras instituciones. En escuelas, talleres, hospitales, cuarteles se plantea el problema arquitectónico más importante de la época clásica: incrementar la visibilidad interior. (Cfr. Foucault; 1975a, p. 177) Los edificios que se construyen, en la época de las luces, están destinados a convertirse en auténticos “observatorios” que no sólo optimizan el ejercicio del poder sino que al mismo tiempo posibilitan la configuración de un saber nuevo sobre el hombre. La arquitectura se convierte, a partir de este momento, en un importante operador de saber y poder. Precisamente, uno de los grandes méritos de Foucault consiste en haber resaltado la función política inherente a las arquitecturas. Las arquitecturas, para Foucault, no son simplemente figuras de piedra, agenciamientos de cosas y combinaciones de cualidades, sino espacios de visibilidad, formas de luz que distribuyen lo claro y lo oscuro, lo opaco y lo transparente, lo visto y lo no-visto. Así, las arquitecturas del siglo XVIII, están diseñadas como máquinas de observar, a fin de lograr una vigilancia estrecha, cerrada y constante sobre los individuos que se quiere disciplinar.

Al interior de las instituciones disciplinarias, apunta Foucault, la vigilancia funciona como una forma de poder múltiple, anónima y automática; circula de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba; actúa también de manera transversal, cruzando el conjunto del cuerpo social. La observación jerárquica es perpetua y consistente, se vive como un acoso incesante y profundo que capta y juzga la vida entera de los vigilados. La vigilancia cuando es eficaz se convierte en auto vigilancia. (Cfr. Foucault; 1977i, p. 18)

Foucault caracteriza a la sanción normalizadora como un tipo de “micropenalidad” que le permite al poder recuperar cada vez más áreas de la vida. Áreas demasiado insignificantes y locales como para ser incluidas en el terreno de lo legal: reticulan con ello un espacio que las leyes dejan vacío. En el núcleo de su funcionalidad, apunta Foucault, las disciplinas imponen un pequeño mecanismo penal, para el que la más mínima falta resulta castigable. “En el taller, en la escuela, en el ejército, reina una verdadera micropenalidad del tiempo (retrasos, ausencias, interrupciones de tareas), de la actividad (falta de atención, descuido, falta de celo), de la manera de ser (descortesía, desobediencia), de la palabra (charla, insolencia), del cuerpo (actitudes “incorrectas”, gestos impertinentes, suciedad), de la sexualidad (falta de recato, indecencia).” (Foucault; 1975a, p. 183) Como se ve: todo, absolutamente todo, resulta punible en el espacio disciplinario. Y aunque los castigos propios de esta micropenalidad van desde castigos leves hasta pequeñas humillaciones, no obstante, lo que se busca es “que cada sujeto se encuentre prendido en una universalidad castigable-castigante.”

Cualquier acontecimiento se halla inscrito entre dos polos: o bien o mal, haciendo inmediatamente sancionable (o gratificable) cualquier acto. Ningún acto, apunta Foucault, es indiferente para los sistemas disciplinarios. El orden disciplinario cae, por lo tanto, dentro de un sistema de gratificación-sanción que hace potencialmente punibles los aspectos más tenues y cotidianos de la conducta. A partir de esto, se puede determinar con “exactitud” el grado preciso de una falta o de una ofensa insignificante. “La disciplina, al sancionar los actos con exactitud, calibra los individuos ‘en verdad’; la penalidad que pone en práctica se integra en el ciclo de conocimiento de los individuos.” (Foucault; 1975a, p. 186) A través de estos métodos analíticos cuantificables, puede establecerse un expediente objetivo sobre cada individuo. La sanción normalizadora posibilita una “contabilidad penal”, mediante la cual los individuos son diferenciados, comparados y jerarquizados, sin que por ello dejen de ser homologados bajo una norma estricta de comportamiento adecuado. Es en este sentido, advierte Foucault, que las disciplinas más que reprimir, tienden más bien a normalizar. Así, el principio por el que se rigen los sistemas disciplinarios no es el de la Ley, sino el de la Norma. Con las disciplinas emerge el poder de la Norma. El objetivo último del poder disciplinario apunta hacia una normalización de las conductas: fabrica hombres normales.

Esta forma de ejercer el poder y el control de los individuos es irreducible al ámbito de lo jurídico, hay que ver en ella, observa Foucault, más bien una nueva forma de penalidad cuyas consecuencias acabarán por penetrar el corazón de la

penalidad misma. “Las disciplinas han fabricado -apoyándose en toda una serie de procedimientos, por lo demás muy antiguos- un nuevo funcionamiento punitivo, y es éste el que poco a poco ha revestido el gran aparato exterior que parecía reproducir modesta o irónicamente. El funcionamiento jurídico antropológico que se revela en toda la historia de la penalidad moderna no tiene su origen en la superposición a la justicia criminal de las ciencias humanas y en las exigencias propias de esta nueva racionalidad o del humanismo que llevaría consigo; tiene su punto de formación en la técnica disciplinaria que ha hecho jugar esos nuevos mecanismos de sanción normalizadora.” (Foucault; 1975a, p. 188)

En el corazón de varios de los trabajos de Foucault -de *El nacimiento de la clínica* al tercer volumen de su *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*- el tema del examen ocupa un lugar preponderante. Sin apresurarnos a sacar de esto conclusiones descabelladas⁵, esto no debiera de asombrarnos, pues, en esta técnica, como en ninguna otra, se conjuga el saber y el poder de manera inmediatamente visible. La superposición de saber y poder no alcanza tan perfecta unidad en ningún otro punto: “El examen lleva consigo todo un mecanismo que une a cierta forma de ejercicio del poder cierto tipo de formación de saber.” (Foucault, 1975a, p. 192) Hay más todavía: es también en este ritual, en donde se combinan las técnicas de la normalización con las de la vigilancia. No debe extrañar, por

⁵ Véase al respecto, por ejemplo, el artículo de Hoskin: “Foucault a examen. El criptoteórico de la educación desenmascarado”, en el que hace de Foucault un criptopedagogo. “Y, sin embargo, es patente que todo su análisis está plegado por la correspondiente terminología examen (*épreuve*), lo que me indica que sólo cabe una conclusión: Foucault era un criptopedagogo. ¿Por qué, si no, esta obsesión temática con el examen que descubrimos constantemente en el núcleo central de sus principales obras durante más de dos décadas (tema cuya

consiguiente, que los exámenes estén en el centro mismo de los sistemas disciplinarios, como uno de sus procedimientos más ritualizados, precisamente porque en ellos la necesidad de observar y supervisar y el derecho a castigar están profundamente imbricados uno con el otro.

Para Foucault, tres son las funciones principales que cumple el examen:

1. Invierte la economía de la visibilidad en el ejercicio del poder:

En las formas tradicionales de poder, como la del soberano, el poder sólo existe en la medida en que se hace visible, se muestra abiertamente, manteniendo a las masas en la oscuridad. El poder disciplinario, invierte estas relaciones: ahora es el poder mismo el que busca la oscuridad y los objetos del poder -aquellos sobre los que se ejerce- son los que se iluminan. (Cfr. Foucault; 1975a, p. 192)

2. Hace entrar a la individualidad en un campo documental:

Mediante el examen los individuos entran en un campo documental, constante y acumulativo, a través de técnicas de registro y códigos de individuación, formalizados y homogéneos, que permiten identificar, clasificar, normalizar. El examen permite constituir al individuo como objeto descriptible y analizable en sus rasgos singulares. El individuo moderno -objetivado,

única descripción posible es la de emergente, a pesar de la diversidad superficial de las cuestiones expuestas,

analizado, fijo- es un logro histórico. Entre más datos logra acumular el poder disciplinario acerca del individuo, más grande es su saber y mayor es su poder. “Importancia decisiva por consiguiente de esas pequeñas técnicas de notación, de registro, de constitución de expedientes, de disposición en columnas y en cuadros que nos son familiares pero que han permitido el desbloqueo epistemológico de las ciencias del individuo.” (Foucault; 1975a, p. 195)

El individuo moderno no es sino resultado de cierto cruce de saber y poder. Es el efecto y el objeto de ciertos juegos estratégicos de poder y de múltiples desarrollos en el campo del saber. Por ello las ciencias surgidas de tal dispositivo -pedagogía, criminología, psicología-, aún aparentando rectificar los efectos de la disciplina, no hacen sino remitir al individuo a instancias disciplinarias nuevas; de esta suerte, la racionalidad que sustentan las ciencias humanas es por sí dominadora del hombre, y no por derivar de la misma razón instrumental que domina la naturaleza.

Ahora se ve con claridad: a esta manera particular de ejercer el poder dentro del capitalismo, le corresponde también un tipo determinado de saber: el de las ciencias humanas. Pero el nacimiento de estas ciencias, para Foucault, no representa un momento glorioso en la historia del hombre. ¿”El nacimiento de las ciencias del hombre? Hay verosímilmente que buscarlo en esos archivos de poca gloria donde se elaboró el juego moderno de las coerciones sobre cuerpos, gestos, comportamientos.” (Foucault; 1975a, p. 196) En

desde los hospitales y las cárceles a las construcciones del yo)?” (Hoskin; 1993, pp. 43-44)

conclusión: son los métodos de control y vigilancia los que hacen posible una ciencia del hombre: “el hombre cognoscible (alma, individualidad, conciencia, conducta, poco importa aquí) es el efecto-objeto de esta invasión analítica, de esta dominación-observación.” (Foucault; 1975a, pp. 311-312)

3. El examen, rodeado de todas estas técnicas documentales, hace de cada individuo un caso:

Las disciplinas, a diferencia de la dominación tradicional, hacen de cada individuo un “caso”. Si antes las minucias de la vida cotidiana y la biografía individual estaban del lado de quien ejercía el poder, ahora, por el contrario, cualquier individuo -el más común- se convierte en un “caso” que es a la vez “un objeto para el conocimiento y una presa para el poder”. Con ello, las disciplinas invierten el eje político en el que se realiza la individualización. (Cfr. Foucault; 1975a, p. 196)

Hay que ver en la disciplina, un conjunto de múltiples relaciones de poder-saber y saber-poder, productos de una nueva realidad -la sociedad moderna. Es sobre los micropoderes contenidos en ella que se construyen las relaciones de saber y poder macroscópicas. Vincular el saber y el poder “a este fondo oscuro y poco glorioso”, indudablemente, si no es una búsqueda de causalidad es al menos establecer condiciones sin las cuales no puede producirse cierta realidad.

Foucault contrapone las disciplinas a las formas democráticas de gobierno, encuadradas en la legalidad igualitaria o la representación parlamentaria; las concibe como inherentemente “despóticas”, el “lado oscuro” detrás de la democracia burguesa, un poder acumulativo que socava progresivamente las formas democráticas, hasta el punto de que se puede hablar del surgimiento de una “sociedad disciplinaria”.

En las tres “tecnologías políticas” estudiadas hasta ahora –suplicio, castigo y disciplina-, el cuerpo ocupa un lugar privilegiado en las investigaciones de Foucault. Cabe preguntarnos, sin embargo, qué tan actual es el análisis que hace del cuerpo disciplinado. Para responder a esta pregunta, conviene antes dar un pequeño rodeo. Digamos, por principio, que la modernidad ha invertido la concepción tradicional que se tenía acerca de él. La frase de origen griego –y que posteriormente el cristianismo radicalizara- “el cuerpo: prisión del alma”, muestra hasta que punto el cuerpo estaba devaluado. Al cuerpo se le identifica, durante el medioevo, con la parte más oscura del hombre, su parte animal, superficie de bajos instintos, proclive a todo tipo de excesos y tentaciones; el “alma”, por el contrario, representa la parte más noble y espiritual del ser humano. La inversión realizada por Foucault “el alma: prisión del cuerpo”, confirma la revaloración que la modernidad hace de él. Se trata de un auténtico “retorno al cuerpo”, al cuerpo rehabilitado que recupera la conciencia de sí, que logra “sentirse bien en su piel”, “que se libera de sus trabajos anteriores” y que aprende a experimentarse y conocerse.

Por supuesto Foucault no es el primero en reconocer la importancia del cuerpo. Antes que él, otros filósofos e historiadores le habían otorgado, en diferentes ámbitos, un lugar central. ¿Debiera esto sorprendernos? De ninguna manera, pues, muchas de nuestras categorías, metáforas, expresiones cotidianas, incluso pensamientos e ideas tienen que ver con el cuerpo. Quizá en ningún otro territorio se muestre con tanta intensidad la tensión existente entre el orden natural (toda vez que el cuerpo es innegablemente una realidad biológica) y el ordenamiento cultural (toda vez que todo en él es un campo de fuerzas que representan las estrategias del orden social). Cuerpo y cultura se implican mutuamente, a tal punto que la cultura denota hasta en sus más íntimos detalles los efectos de la corporeidad. “Para cada sociedad el cuerpo humano es el símbolo de su propia estructura; obrar sobre el cuerpo mediante los ritos es siempre un medio, de alguna manera mágico, de obrar sobre la sociedad.” (Bernard; 1985, p. 184) Esto significa que el cuerpo proporciona a la sociedad una manera de pensarse y de actuar sobre ella misma. Nietzsche ya había demostrado que el desarrollo de la cultura en general, y el de la filosofía en particular, tiene que ver con los estados anímicos del cuerpo. El aporte principal de Foucault reside en haber explicitado los procesos de producción misma del cuerpo, en los que las relaciones de saber-poder, juegan un papel fundamental. Definir la posición del cuerpo en las sociedades modernas, mostrar que sin la producción del cuerpo disciplinado éstas son completamente inoperantes, es seguramente el mayor logro de su investigación. Foucault estudia al cuerpo, como ya vimos, en dos planos distintos pero complementarios: el de los individuos y el de una población. El primero, compete a la anatomopolítica; el segundo, a la biopolítica. En el primer caso, se

estudia al cuerpo disciplinado; en el segundo, a una población estrictamente regulada. Pero, en ambos casos, se trata siempre de un “cerco político” en el que el cuerpo se halla sitiado y tensado por relaciones de poder.

Dada la importancia que tiene el cuerpo para la comprensión de una sociedad y de una cultura, resulta razonable preguntarnos por la posición de éste en las sociedades de la modernidad tardía. La frase foucaultiana: “el cuerpo impregnado de historia, y la historia destructora del cuerpo”, debiéramos tomárnosla más en serio. Ciertamente, el cuerpo es impensable al margen de las coordenadas, espacio y tiempo. Por consiguiente, ¿cómo concebir al cuerpo disciplinado sin el manejo que se hace del espacio, del empleo del tiempo y del engranaje cuerpo-instrumento para su producción? Por otra parte, ¿qué tanto el cuerpo productivo, útil y obediente, sigue revelando los presupuestos indiscutibles del funcionamiento de las sociedades contemporáneas? Actualmente nos encontramos con una paradoja: por un lado, el interés que tiene la cultura occidental por el cuerpo es indiscutible. La proliferación de prácticas corporales y psicocorporales, aunada a un conjunto de saberes y técnicas, hace de él presa fácil de su intervención. No obstante, no debiéramos pasar por alto las diferencias: este saber-poder que opera actualmente sobre el cuerpo ya no busca tanto disciplinarlo cuanto “producir” su salud y belleza. La configuración de una “estética del cuerpo”, que se manifiesta en la importancia que le otorgamos a la “moda”, define a nuestras sociedades, como “sociedades narcisistas”. (Cfr. Turner; 1989, p.28) El lugar que ocupa en nuestras vidas el deporte, la alimentación, la cirugía plástica, así como los estereotipos de belleza que ponen en circulación los medios

masivos de comunicación, nos habla de un innegable culto al cuerpo. Nuestro cuerpo es subsidiario de una última razón: la razón consumista.

Ahora bien, por otro lado, las revoluciones tecnológicas más recientes, con su consecuente compresión del tiempo y el espacio, hacen del cuerpo un “cuerpo superfluo”. Con la interfaz de las terminales de los ordenadores de video, nuestras nociones y vivencias más elementales –como, por ejemplo, nuestra percepción de lo “cercano” y “lejano”, del “interior” y del “exterior”, del “aquí” y el “allá”- se han visto fuertemente trastocadas. La implosión del tiempo de las comunicaciones permite superar completamente las restricciones naturales del cuerpo. La velocidad que logra el espacio electrónico, con su consiguiente movilización de la información, hace que se haga prácticamente nulo el desplazamiento de los cuerpos físicos. Esto entraña consecuencias de suma importancia. Como bien apunta Barman, en la era de la “globalización”, “la movilidad se ha convertido en el factor estratificador más poderoso y codiciado de todos, aquel a partir del cual se construyen y reconstruyen diariamente las nuevas jerarquías sociales, políticas, económicas y culturales de alcance mundial.” (Bauman; 2001, p.16)

Hoy ya no se requiere que el poder se ejerza directamente sobre el cuerpo, disciplinándolo, para acrecentar la riqueza. La especulación del capital financiero, como modo actual de enriquecimiento, convierte al poder en un poder ingrávido, extraterritorial e “incorpóreo”. Así, la “globalización” entraña una nueva polarización social: los “globalizados” y los “localmente sujetos”. Para los primeros –la élite de la

movilidad-, el desplazamiento y el posicionamiento de los cuerpos en el espacio físico ya no es indispensable para la reorganización de significados y relaciones. La capacidad de desplazarse y actuar a distancia, al margen de los obstáculos físicos, hace que éstos experimenten una nueva sensación de libertad sin precedentes, corporizada en el “ciberespacio” sustentado en la electrónica. Pero esto representa tan sólo una cara de la moneda, porque, para los segundos, los que están impedidos para desplazarse, el espacio real se cierra a pasos agigantados. Ellos tienen que padecer los cambios que sufre la localidad a la que han quedado sujetos. Como acertadamente señala Barman: “Para el habitante del primer mundo –ese mundo cada vez más cosmopolita y extraterritorial de los empresarios, los administradores de cultura y los intelectuales globales-, se dismantelan las fronteras nacionales tal como sucedió para las mercancías, el capital y las finanzas mundiales. Para el habitante del segundo, los muros de controles migratorios, leyes de residencia, políticas de “calles limpias” y “aniquilación del delito” se vuelven cada vez más altos; los fosos que los separan de los lugares deseados y la redención soñada se vuelven más anchos, y los puentes, al primer intento de cruzarlos, resultan ser levadizos.” (Bauman; 2001, pp.117-118)

4. El Panóptico.

El libro de *Vigilar y castigar* está lleno de bellas y meticulosas descripciones: desde el horror del suplicio de Damiens hasta la descripción del “coche celular”, en el que se habla ya de otra “sensibilidad” en el arte de castigar, todo el libro de Foucault está ritmado por sorprendentes cuadros. Como bien ha observado Deleuze: “Foucault siempre ha sabido pintar maravillosos cuadros como fondo de sus análisis.” (Deleuze; 1986, pp. 49-50) El tema del Panóptico no es la excepción: el capítulo abre con la descripción detallada de un reglamento de fines del siglo XVII, en el que se indican las medidas que se deberían de tomar, en caso de que en una ciudad tuviese lugar una epidemia de peste. Las medidas adoptadas reflejan un diagrama disciplinario similar en sus rasgos generales al que acabamos de referirnos: rigurosas medidas de cuadrícula espacial, control de movimientos, empleo del tiempo, vigilancia continua, registro permanente de la información. El poder disciplinario encuentra en la ciudad en cuarentena el modelo y el presupuesto bajo el cual puede ejercerse un estricto control sobre los individuos en un área geográfica determinada. El fin último que se persigue, en ambos casos, es el de conjurar los desordenes: “La peste como forma a la vez real e imaginaria del desorden tiene por correlato médico y político la disciplina. Por detrás de los dispositivos disciplinarios, se lee la obsesión de los ‘contagios’, de la peste, de las revueltas, de los crímenes, de la vagancia, de las deserciones, de los individuos que aparecen y desaparecen, viven y mueren en el desorden.” (Foucault; 1975a, p. 201)

A la ciudad apestada Foucault le opone la colonia de leprosos. En realidad, tanto la colonia de leprosos como la ciudad en cuarentena, constituyen dos antiguos

métodos europeos para controlar a los individuos en el espacio. No obstante, entre una y otra existen diferencias notables. Mientras que en la cuarentena el método empleado para controlar la plaga consiste en una cuadrícula estricta del espacio, la lepra, por el contrario, responde más bien al esquema de la exclusión, de la “división masiva y binaria” entre los sanos y los enfermos. El leproso es excluido de la sociedad, aislado y estigmatizado; es arrojado en una masa indiferenciada con sus compañeros de sufrimiento. Al interior de la colonia de leproso no existe una organización tan estricta del espacio como ocurre en el caso de la peste. Por lo demás, como menciona Foucault en *Historia de la locura*, en Europa existió, durante la época clásica, toda una tradición de exclusión de la lepra que dio como resultado el Gran Encierro de mendigos, vagabundos, locos y criminales. En fin, la lepra y la peste no responden al mismo sueño político: “El uno es el de una comunidad pura, el otro el de una sociedad disciplinaria.” Y, sin embargo, a pesar de sus netas diferencias, estos dos modelos de tecnología política acabarán por conjuntarse en la nueva tecnología panóptica de control a principios del siglo XIX: “y corresponde al siglo XIX haber aplicado al espacio de la exclusión cuyo habitante simbólico era el leproso (y los mendigos, los vagabundos, los locos, los violentos, formaban su población real) la técnica propia del reticulado disciplinario. Tratar a los ‘leproso’ como a ‘apestados’, proyectar los desgloses finos de la disciplina sobre el espacio confuso del internamiento, trabajarlos con los métodos de distribución analítica del poder, individualizar a los excluidos, pero servirse de los procedimientos de individualización para marcar exclusiones.” (Foucault; 1975a, p. 202)

La tecnología del poder disciplinario adquiere un cuerpo y una denominación precisa con la imagen del Panóptico,⁶ que Foucault retoma del utilitarista inglés Jeremy Bentham (1748-1832)⁷. Bentham escribió y diseñó *El Panóptico* en Rusia en 1786, aunque no fue sino hasta 1791 que se publicó. Ideado para que su hermano Samuel frenara la insubordinación de los trabajadores de Potemkin, tan ambiguo proyecto no se redujo a la aplicación que Bentham pretendía darle: la reforma y saneamiento de las prisiones, sino que, por el contrario, sus premisas básicas ordenaron rápidamente la construcción de múltiples espacios disciplinarios.

Puede considerarse que el Panóptico es el ejemplo paradigmático de lo que Foucault entiende por poder disciplinario. O dicho con otras palabras, en esta maravillosa figura arquitectónica podemos encontrar la expresión más acabada de la organización de las fuerzas propias del poder moderno: la tecnología disciplinaria. Como bien observa Dominique Lecourt: “Si Foucault ha exhumado este texto curiosamente olvidado es porque en la idea del panóptico de Bentham piensa descubrir la imagen misma de esta nueva tecnología de poder que se basa en la vigilancia, iniciada según él en el siglo XVIII. Imagen tanto más impresionante cuanto

⁶ La palabra Panóptico proviene de la voz griega *pan* que significa todo y de *optikos* que es igual a visible, lo que nos posibilita traducirla como “visible por todas partes”.

⁷ Es probable que nadie le haya rendido jamás un homenaje a Bentham como el que le rinde Foucault. En una de las conferencias dictadas en Río de Janeiro afirmaba que era Bentham el que había previsto y presentado por vez primera un esquema de la sociedad disciplinaria. “Pido disculpas a los historiadores de la filosofía por esta afirmación pero creo que Bentham es más importante para nuestra sociedad, que Kant o Hegel. Nuestras sociedades deberían rendirle un homenaje, pues fue él quien programó, definió y describió de manera precisa las formas de poder en que vivimos, presentándolas en un maravilloso y célebre modelo de esta sociedad de ortopedia generalizada que es el famoso Panóptico, forma arquitectónica que permite un tipo de poder del espíritu sobre el espíritu, una especie de institución que vale tanto para las escuelas como para los hospitales, las prisiones, los reformatorios o las fábricas.” (Foucault; 1973b, pp. 98-99)

que los ‘planes de Bentham’ han sido realizados en la arquitectura de las cárceles, de los hospitales y de los colegios.” (Lecourt; 1993, p. 81)

El éxito del diseño de Bentham estriba en la sencillez por medio de la cual consigue ofrecer una solución espacial al ejercicio del poder, con un mínimo de costo económico y un máximo de eficacia política. “Fórmula maravillosa: un poder continuo y de un coste, en último término ridículo. Cuando Bentham considera que él lo ha conseguido, cree que es el huevo de Colón en el orden de la política, una fórmula exactamente inversa a la del poder monárquico.” (Foucault; 1977i, p. 18) Y cómo no ha de ser maravillosa esta fórmula si como diagrama de la tecnología del poder disciplinario materializa las categorías propias del examen: vigilancia jerarquizada y sanción normalizadora.

Debemos tenernos cuidado, sin embargo, de hacer del Panóptico un arquetipo del poder del Estado, como no han vacilado en hacer varios intérpretes de Foucault; o también de creer que es Bentham el primero en explorar las técnicas de vigilancia que utilizó, aunque su diseño sea el más perfeccionado y el más conocido. En el prefacio a la reedición francesa de *El Panóptico*, Foucault aclara que aunque ciertamente Bentham ha encontrado una tecnología de poder capaz de resolver el problema de la vigilancia, tecnología de la cual él es plenamente consciente, conviene no olvidar que “los procedimientos de poder puestos en práctica en las sociedades modernas son mucho más numerosos, diversos y ricos” y que, por

consiguiente, “sería falso decir que el principio de visibilidad dirige toda la tecnología de poder desde el siglo XIX.” (Foucault; 1977i, p. 11)

Foucault describe el Panóptico de la siguiente manera: “En la periferia, una construcción en forma de anillo; en el centro, una torre, ésta, con anchas ventanas que se abren en la cara interior del anillo. La construcción periférica está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de la construcción. Tiene dos ventanas, una que da al interior, correspondientes a las ventanas de la torre, y la otra, que da al exterior, permite que la luz atraviese la celda de una parte a otra. Basta entonces situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar. Por el efecto de la contraluz, se pueden percibir desde la torre, recortándose perfectamente sobre la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Tantos pequeños teatros como celdas, en las que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible.” (Foucault; 1975a, p. 203)

Bentham explica con diabólica sencillez cuál es el principio arquitectónico que rige el Panóptico: una propuesta de organización racional del espacio que valiéndose del aislamiento, la individualización y la visibilidad, deja atrás el anacronismo de los calabozos. En efecto, mientras que las antiguas cárceles “enterraban” a los delincuentes en profundidades de piedra y de oscuridad, las prisiones modernas los mantienen, por el contrario, en una visibilidad e inspección ininterrumpida. Desaparece la mazmorra oculta y aparece la celda transparente. Las aglomeraciones

y los hacinamientos de la antigua mazmorra son superados por un simple diseño arquitectónico en el que es posible diferenciar, clasificar e individualizar a los sujetos.

El Panóptico se rige por un principio fundamental: VER SIN SER VISTO. Como el recluso no puede constatar si el vigilante está o no en la torre, debe comportarse como si la vigilancia fuera constante, infinita y absoluta. La maquinaria panóptica, apunta Foucault, logra inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder. En esto radica precisamente la perfección arquitectónica del panóptico: en que logra que los individuos observados se sientan inspeccionados eternamente, a punto tal que ellos mismos empiezan a auto vigilarse y a comprometerse a no transgredir las normas establecidas. “Espacio racionalista y laico -apunta Sauquillo- el Panóptico no dejó de reproducir en la sociedad moderna una vieja iconografía: la de la omnipresencia y omnisciencia divina.” (Sauquillo; 1989, p. 351)

Pero esto no es todo: el panoptismo, como tecnología moderna de la disciplina, se convierte en una relación de poder independiente de quien la ejerce. El poder se desindividualiza y automatiza al punto de que poco importa quién vigila, o quién ejerce el poder. (Cfr. Foucault; 1975a, pp. 205-206) El panoptismo es un arte de crear y sostener una relación de poder con independencia de aquel que la ejerce, una técnica de control que posibilita la reproducción de la asimetría, el desequilibrio y la diferencia entre los que mandan y vigilan y los que obedecen y son vigilados.

Lo que el Panóptico tiene realmente de asombroso consiste en que puede funcionar más allá de la prisión. En tanto que hace del espacio una función indiferenciada, donde se materializa un poder isomórfico, puede utilizarse en asilos, escuelas, clínicas, talleres, casas de corrección, etc. En una palabra: en todos aquellos lugares en donde se necesita localizar y vigilar a un grupo determinado de personas. Lo auténticamente innovador del Panóptico se encuentra en su combinación de esquematización abstracta y aplicaciones muy concretas.⁸ Gilles Deleuze insiste fuertemente en este punto, pues, para él, la fórmula abstracta del panoptismo no radica en “ver sin ser visto”, sino en imponer una conducta cualquiera a una multiplicidad cualquiera. Sólo es necesario que la población considerada se reduzca, se localice en un espacio limitado, y que la imposición de la conducta se realice por distribución en el espacio, ordenación y seriación en el tiempo y composición en el espacio-tiempo. (Cfr. Deleuze; 1986, p. 60) El Panóptico es, por lo tanto, función de las fuerzas que se dan en una formación histórica dada. A finales del siglo XVIII el Panóptico es pura función disciplinar porque atraviesa diversas formas y se aplica a diversas sustancias. “En este sentido, es una categoría de poder, una pura función disciplinaria. Foucault la llamará diagrama, función a la que ‘hay que liberar de todo uso específico’, como también de toda sustancia concreta.” (Deleuze; 1986, p. 101)

⁸ De hecho, esta generalización era lo que buscaba Bentham cuando decía que el Panóptico era capaz de “reformular la moral, preservar la salud, revigorizar la industria, difundir la instrucción, aliviar las cargas públicas, establecer la economía como sobre una roca, desatar, en lugar de cortar, el nudo gordiano de las leyes sobre los pobres, todo esto por una simple idea arquitectónica.” (Foucault; 1975a, p. 210)

El diagrama Panóptico o anatomopolítica, a finales del siglo XVIII, se conjuga con el diagrama de la biopolítica de las poblaciones. En esta última, se trata de gestionar y controlar la vida de una multiplicidad cualquiera, a condición de que la multiplicidad sea numerosa (población) y el espacio extenso o abierto. “En resumen, en las sociedades modernas las dos funciones puras serán la ‘anatomopolítica’ y la ‘biopolítica’, y las dos materias puras, un cuerpo cualquiera y una población cualquiera.” (Deleuze; 1986, p. 101)

El Panóptico funciona como un “observatorio” en el que se puede observar con gran claridad el retículo codificado y diferenciado que se ofrece a su mirada; es también un “laboratorio” en el que se puede experimentar con los comportamientos y las conductas de los individuos. En él se anudan el saber, el poder, el control del cuerpo y el control del espacio en una tecnología integrada de disciplina. “Es interesante observar cómo, partiendo de la reivindicación de los poderes microfísicos, Foucault llega al planteamiento de que existe una forma de poder generalizada, con efectos y manifestaciones globales y masivos como los que caracterizan a la disciplina ejercida a través del panoptismo.” (Ceballos; 1994, p. 78) Y ello es porque la maquinaria panóptica no se materializa en una institución, sino que atraviesa todos y cada uno de los gestos y acciones que se producen en el cuerpo social.

No cabe duda: el diseño Panóptico de Bentham inaugura una nueva era en la arquitectura. Pero como ya hemos visto, la arquitectura para Foucault, cumple una

función política precisa: es un operador de poder. Por debajo de su historia se dibujan en filigrana las transformaciones de las tecnologías de poder. Así, mientras que en la Edad Media el arte de construir responde principalmente a la necesidad de exhibir el poder en plazas, fuertes, palacios e iglesias, desde finales del siglo XVIII, por el contrario, la organización del espacio responde más bien a las necesidades del bio-poder. Pero en este punto no debemos equivocarnos: el establecimiento de esta “geopolítica” no se la debemos a las arquitecturas, ni mucho menos a la actuación de los hombres de Estado, sino a los militares y, sobre todo a los médicos. En *El ojo del poder*, Foucault observa que mientras los militares establecieron el espacio de las “campañas” y los “pasos”, los médicos estipularon la organización del espacio en las residencias y ciudades. A finales del siglo XVIII, son los médicos los especialistas del espacio que resuelven sobre previsiones climáticas y su repercusión en la enfermedad, equipamientos sociales y emigraciones humanas y propagación de las enfermedades. Este tipo de problema fue afrontado por los “higienistas” mediante la cuadrícula, vigilancia y sometimiento a un estado de alerta permanente de la población, como si de un espacio apestado se tratase. (Cfr. Foucault; 1977, pp. 13-14) En última instancia, el problema que se busca resolver es el de la acumulación de los hombres. “Pero mientras que los economistas planteaban el problema en términos de riqueza, [...] Bentham plantea la cuestión en términos de poder: la población como blanco de las relaciones de dominación.” (Foucault; 1977i, p. 14)

Por último, cabe destacar que el proyecto panóptico tal y como Bentham lo concibió no tuvo el éxito esperado. Sin embargo, las numerosas discusiones sobre su

funcionamiento y sus potencialidades sirvieron para formular nuevas ideas sobre el control y la vigilancia. Por ello, representa para Foucault la esquematización de la tecnología disciplinaria moderna: “La automaticidad del poder, el carácter mecánico de los dispositivos en que toma cuerpo no es en absoluto la tesis del libro [*Vigilar y castigar*]. Pero la idea de que en el siglo XVIII un poder semejante era posible y deseable, la búsqueda teórica y práctica de dichos mecanismos, la voluntad, incesantemente manifestada entonces, de organizar semejantes dispositivos, es lo que constituye el objeto de análisis.” (Foucault; 1980a, pp. 50-51)

Al tomar como objeto de investigación un periodo relativamente corto, 1760-1840, Foucault no toma en cuenta esos dos grandes inventos posteriores de la sociedad moderna: la burocracia y la computadora. Es evidente que ambos amplían con mucho las posibilidades de la máquina panóptica. Mark Poster ha llamado atinadamente la atención respecto a cómo los mecanismos de procesamiento de la información con los que contamos actualmente aumentan considerablemente el ejercicio del saber-poder.⁹ “En la edad electrónica, las limitaciones espaciales como restricciones a las jerarquías de control han sido superadas. [...] A consecuencia de ello, el control al estilo panóptico deja de aplicarse sólo a grupos concentrados masivamente para ampliarse a los individuos aislados. El individuo normalizado no es solamente el que trabaja, está en un manicomio, una celda, la escuela, las fuerzas armadas, como señala Foucault, sino también el individuo, varón o mujer, en su casa, en el juego, en todas las actividades sociales de la vida cotidiana.” (Poster; 1984,

⁹ El director alemán Win Wenders ha filmado recientemente una película - “*El fin de la violencia*”- en la que explora el afinamiento y perfección, gracias al desarrollo tecnológico, de los mecanismos de vigilancia y control, a finales del siglo XX.

pp. 144-145) Con ello, se ha posibilitado la carcelarización de la vida cotidiana en su totalidad, la puesta en marcha del modelo de la peste, extendiéndose por toda la superficie de la sociedad.

Con todo, conviene preguntar: ¿qué tanto la imagen del Panóptico, de la transparencia objetiva, sigue representando el funcionamiento de las sociedades actuales? Como ya hemos visto, Foucault utiliza el proyecto arquitectónico de Jeremy Bentham, para diseñar una metáfora ideal que permite explicar de una manera eficaz el ejercicio del poder moderno. Su imagen ha sido tan poderosa y se nos ha impuesto de una manera tan abrumadora que nos ha impedido comprender los cambios recientes. Con esto no estamos sugiriendo que las sociedades contemporáneas ya no estén basadas en el control y la vigilancia de los individuos. Por el contrario, tal y como ya hemos señalado más arriba, en buena parte el desarrollo de la tecnología viene a perfeccionar –al mismo tiempo que hace superflua la estructura arquitectónica de Bentham- estas dos funciones. Sin embargo, las sociedades de la modernidad tardía registran cambios que no podemos ignorar. Se dirá que es cuestión únicamente de matices; quizás, pero éstos resultan sumamente valiosos para calibrar qué tanto nos hallamos aún inmersos en las sociedades descritas por Foucault.

Por principio, no debemos olvidar que la función principal de las técnicas panópticas consiste en inculcar la disciplina con el propósito de fabricar los sujetos útiles y obedientes que exige el sistema capitalista. Para ello, se requiere de una

reorganización del espacio en el que no se admite espacio privado, o al menos, el espacio privado opaco, no sujeto a vigilancia o, peor aún, imposible de vigilar. ¿Hasta qué punto sigue actualmente siendo este el sentido de la vigilancia y el control? Hoy día, bien podemos contemplar en la base de datos electrónica, una versión ciberespacial actualizada del Panóptico. Son varios los autores que sugieren este paralelismo. La cantidad de información que el gobierno, las compañías financieras y de seguros pueden acumular sobre las personas resulta alarmante. A través de controles fiscales, credenciales electorales, el CURP, al hacer uso de una tarjeta de crédito o simplemente al realizar una compra, suministramos una enorme cantidad de datos que parecen conducirnos a una especie de “superpanóptico”. Existen, sin embargo, diferencias bastante notables entre un modelo y otro. En el caso de las bases de datos contemporáneas, el vigilado se convierte en un factor importante y complaciente de la vigilancia. Se trata ya no tanto de normalizar a las personas sino de confirmar su “credibilidad”. Quienes hacen uso de la base de datos son por lo general las compañías de crédito y marketing, las cuales buscan determinar la fiabilidad de los clientes que seleccionan. Ser incluido en la base de datos es la primera condición para acceder al crédito y “a todo lo que vale la pena”. Esta simple observación muestra el paso de una sociedad basada en la producción a una cuyo énfasis actual está puesto en el consumo. Por supuesto, tal y como apunta Marx, ninguna sociedad puede dejar de producir cosas para consumir. Pero nuestras sociedades, al priorizar el consumo por encima de la producción, introducen diferencias importantes que las distinguen de las anteriores. En éstas, ya no se busca tanto poseer o acumular riqueza en el sentido literal de la palabra, cuanto de

mantener permanentemente despierta la emoción de una sensación siempre renovada e inédita. Aquí, la satisfacción proporcionada por un bien debe de ser instantánea, a fin de dar cabida inmediatamente al surgimiento de un nuevo deseo. En la posmodernidad, el deseo no busca satisfacción sino busca deseo. En este sentido, la función de la base de datos consiste precisamente en identificar a quienes son consumidores fiables y dignos de confianza, excluyendo a la vez a los que no son capaces de participar en el juego de consumo, simplemente porque en su vida no hay nada digno de ser registrado. Si mediante el Panóptico se busca “sujetar” a los “sujetos” a un espacio estrictamente vigilado, la base de datos, intenta más bien, evitar que cualquiera tenga acceso al “sistema” con información falsa y sin las debidas credenciales. “La base de datos es un instrumento de selección, separación y exclusión. Conserva a los globales dentro del cedazo y separa a los locales. Admite a ciertas personas en el ciberespacio extraterritorial, hace que se sientan en casa donde quiera que vayan y las acoge cordialmente cuando llegan; a otras les priva de pasaportes y visas de tránsito, les impide recorrer los lugares reservados a los residentes del ciberespacio.” (Bauman; 2001, pp. 69-70) En suma: mientras que el Panóptico busca fijar y sujetar, la base de datos, es un vehículo para la movilidad.

Una última observación: actualmente el desarrollo y la importancia de los medios de comunicación masiva, principalmente la televisión, ha venido también a modificar el modelo estudiado por Foucault. En efecto, si la introducción del poder panóptico permitió que un solo individuo o unos cuantos pudieran vigilar a los más, ahora, por el contrario, muchos, tantos como jamás hayamos podido imaginar, son

los que observan a unos cuantos. A este nuevo mecanismo de poder, que se ejerce ya no por medio de la coerción sino más bien a través de la seducción, y que nos invita a deleitarnos en los placeres de la observación, se le denomina Sinóptico. El Sinóptico da cuenta de la inversión mediante la cual los vigilados se transforman en vigilantes. Ser vigilado se convierte, en las sociedades de la segunda modernidad, en privilegio de unos cuantos. Por supuesto, no cualquiera es sujeto de observación. Aquellos a quienes los observadores contemplan son rigurosamente seleccionados; generalmente pertenecen a las elites institucionales: son los famosos del medio artístico, del deporte, la política, la ciencia o el espectáculo. Éstos proyectan un modo de vida cuyo rasgo distintivo consiste precisamente en ser objeto de envidia y admiración. En cuanto al resto, a los que permanecen fuera de la pantalla, no les queda otra alternativa que la observación lisa y llana. Un ejemplo significativo de este nuevo fenómeno es el programa televisivo “Big Brother”.

5. La prisión y las ciencias humanas.

Al término de su estudio sobre la reforma penal, Foucault deja abierta una pregunta: ¿cómo explicar el rápido ascenso de la prisión, como forma generalizada de castigo, a comienzos del siglo XIX? Ciertamente, si revisamos los grandes monumentos teóricos de la penalidad clásica -los de Beccaria, Serpillon, Jousse y Mumpart de Vounglas-, constataremos que la prisión no se considera ni como pena universal ni

como pena principal. Los reconocidos juristas, a los que Foucault cita permanentemente a lo largo de su exposición -Beccaria, Servan, Le Pelletier de Saint-Fargeau o Brissot-, jamás imaginaron que algún día la prisión cubriría el espectro total del sistema punitivo. Por el contrario, son múltiples las críticas sobre su funcionamiento. Sin embargo, a principios del siglo XIX la prisión deja de ser uno más entre el resto de los castigos para convertirse en la “forma general de la penalidad” y en “condición de transformación psicológica y moral del delincuente”. ¿Cómo explicar este hecho? Es claro que la prisión no encuentra las claves o resortes de su futuro éxito en las teorías penales de los reformadores. Es más, la prisión procede de un ámbito externo al aparato judicial y a su propia estipulación por las leyes penales. Según Foucault, aquella mecánica disciplinaria por la que se reparte a los individuos, se les fija espacialmente, se les clasifica, se les somete a un estricto empleo del tiempo siempre aprovechable, se les introduce como un “caso” en un espacio documental, y se produce un saber en torno de ellos, prefigura la forma prisión.

Lo que revela el análisis genealógico del poder moderno que realiza Foucault es una estrategia que en el umbral de la modernidad tiende cada vez más a imponerse: el encierro masivo del proletariado, a fin de someterle al orden de necesidades y valores propios del capitalismo industrial emergente. Todas las “instituciones de secuestro” -pedagógicas, médicas, penales e industriales- que

emergen en la época clásica persiguen el mismo objetivo: la gestión de la población a través del encierro y la disciplina.¹⁰

En *Vigilar y castigar*, Foucault sostiene que existe una estrecha conexión entre las múltiples técnicas y mecanismos disciplinarios que se instauran en la época clásica y el ascenso de la prisión, un modelo de institución penal de encierro-vigilancia que logra extenderse, en la primera mitad del siglo XIX, por todo el mundo occidental. Y si la cárcel, observa Foucault, se instaló en poco tiempo con un éxito inusitado en el corazón mismo del sistema penitenciario moderno es porque responde, como ninguna otra institución, a la racionalidad del poder disciplinario. En la prisión, se encuentra la forma más delirante y exacerbada de la disciplina capitalista; la “forma extrema” de lo que se entiende por poder disciplinario, y cuyos límites son mucho más extensos: se le encuentra igualmente en el asilo, la escuela, la familia, la policía, el ejército, el hospital, y, especialmente en la fábrica. En la prisión se condensan diversas técnicas de saber-poder que se encuentran diseminadas a partir del siglo XIX en todo el cuerpo social.

¹⁰ Esta afirmación no nos autoriza, como algunos intérpretes han sugerido, a convertir a Foucault en el pensador del encierro. Pese a que pareciera lo contrario, en este punto Foucault se halla más cerca de Bataille que de Poe y de Sade. En efecto, mientras que Poe y Sade encierran a sus personajes para ordenar sus rituales eróticos, Bataille, por el contrario, sale al espacio abierto para ordenar el desenfreno. Y aunque Foucault persiste en el encierro a lo largo de sus diferentes trabajos, sus análisis nunca se reducen a éste, pues, siempre toma en consideración toda una red que atraviesa también medios libres y que puede aprender a prescindir de las instituciones de encierro. Paradigmático es lo que apunta acerca de la multiplicación de los mecanismos disciplinarios: “Mientras que por una parte, se multiplican los establecimientos de disciplina, sus mecanismos tienen cierta tendencia a “desinstitucionalizarse”, a salir de las fortalezas cerradas en que funcionaban y a circular en estado “libre”; las disciplinas masivas y compactas se descomponen en procedimientos flexibles de control, que se pueden transferir y adaptar.” (Foucault; 1975a, p. 214)

Pero esto no es todo: para Foucault, el encierro constituye un elemento secundario que se deriva de una función primaria, diferente en cada caso: las razones por las que se encierra a los enfermos en los hospitales o a los locos en los manicomios, en el siglo XVII, difieren enormemente de las razones por las que la prisión cerrará más tarde a los delincuentes en los albores de la modernidad. Pero esto es lo de menos: lo importante es

Ahora se ve con claridad: si la prisión se convierte en el foco de interés de Foucault no es sólo porque ella constituya la forma más perfecta de la disciplinarización de los prisioneros, sino también porque en torno de ella se organizan todas las demás instituciones sociales, convirtiéndose en efectivos micropoderes. En la prisión, advierte Foucault, “el poder no se oculta, no se enmascara, se muestra como tiranía llevada hasta los más ínfimos detalles, poder cínico y al mismo tiempo puro, enteramente ‘justificado’ ya que puede formularse enteramente en el interior de una moral que enmarca su ejercicio: su tiranía salvaje aparece entonces como dominación serena del Bien sobre el Mal, del orden sobre el desorden” (Foucault; 1972b, p. 81)

Resulta por consiguiente que la prisión, en tanto que paradigma de la disciplina capitalista, es un requisito indispensable para el funcionamiento adecuado de la sociedad actual. La penalidad moderna ha encontrado en la prisión la posibilidad de aplicar un castigo no sólo “justo” (en tanto que equitativo y mensurable en días de encierro), sino también “útil”. Y es justamente en la demanda de utilidad que se le exige a la prisión, donde reside el mecanismo disciplinario que echa andar, a partir de tres principios básicos que rebasan con mucho la simple suspensión de la libertad. Estos principios son:

que responden a dos dispositivos completamente diferentes en cuanto a su funcionamiento: el del exilio o del leproso, para el primer caso, y el del control o del apestado, para el segundo.

1) el del aislamiento del detenido respecto del mundo exterior. Existe asimismo un aislamiento de los presos, unos respecto de los otros, al interior de la misma cárcel.¹¹

2) el del trabajo como medio ideal de transformación;

3) y, por último, el de la modulación de las penas en relación con el tiempo.

Estos tres principios persiguen un objetivo común: la transformación psicológica, moral y social del delincuente. Para ello, la prisión conjuga algo de la celda, el taller y el hospital con sus respectivas técnicas disciplinarias.

Se dirá quizá que la prisión está lejos de ser útil pues no logra su cometido: la regeneración del delincuente; se señalará tal vez que el carácter cerrado de la prisión posibilita todo exceso de violencias “inútiles” por parte de los guardianes, así como el despotismo de quienes la administran. Sin embargo, nos dice Foucault, la prisión es útil desde el momento en que ha logrado sobrevivir a todas las críticas que desde sus orígenes reformistas y filántropos le formularon;¹² es útil desde el momento en que “el margen por el cual la prisión excede la detención está lleno de hecho por

¹¹ José Revueltas ha escrito una maravillosa novela corta *-El Apando-* en la que caracteriza magistralmente el aislamiento al que son sometidos los condenados dentro de la prisión. El apando, prisión dentro de la prisión, concentración del tiempo y del espacio, lugar cerrado, monótono y lúgubre en el que vigilantes y vigilados intercambian constantemente sus posiciones. Pequeño universo gris en donde la vida de los presos es llevada hasta sus límites, acosada por sus obsesiones, sus temores y sus angustias.

¹² “Hay que recordar también que el movimiento para reformar las prisiones, para controlar su funcionamiento, no es un fenómeno tardío. No parece siquiera haber nacido de una comprobación de fracaso debidamente establecido. La ‘reforma’ de la prisión es casi contemporánea de la prisión misma” (Foucault; 1975a, p. 236)

unas técnicas de tipo disciplinario. Y este suplemento disciplinario en relación con lo jurídico es, en suma, lo que se ha llamado lo ‘penitenciario’.” (Foucault; 1975a, p. 251)

No hay que olvidar que al interior del cuerpo social coexisten dos ámbitos que pese a su aparente complementariedad, ocultan en el fondo, una profunda oposición: por un lado, el ámbito de lo jurídico, que a través de la universalidad de la Ley determina los ejercicios del poder; por el otro, un ámbito disciplinario, que valiéndose de la extensión y penetración capilar de la Norma en todo el cuerpo social asegura el ejercicio continuado del poder. La Ley y la Norma. Mientras que la ley nos defiende del peligro de los “excesos” del poder, la norma, por el contrario, garantiza, a nivel microfísico, la circulación de un poder por el que somos continuamente objeto de vigilancia, examen y sanción.

Quizá se objetará argumentando que el poder disciplinario no es tanto una negación del derecho y la política democrática, como su extensión en áreas no cubiertas por éstos: un tipo de “infraderecho” trabajando en el nivel “infinitesimal de las vidas individuales”. Pero esto, nos dice Foucault, es una ilusión. Las disciplinas deben ser consideradas como una forma de “contraderecho”. Las disciplinas poseen sus propios mecanismos jurídicos y penales, que son autónomos de la ley y eximidos de toda supervisión pública. Foucault habla de la proliferación de “jueces paralelos” en las disciplinas, que operan en una esfera bien protegida de la intervención jurídica o popular: jueces que adoptan la forma de expertos técnicos -maestros, médicos, psicólogos, guardias, trabajadores sociales, etc. Por ejemplo, y refiriéndose al

sistema penal Foucault observa: “En torno del juicio principal se han multiplicado justicias menores y jueces paralelos: expertos psiquiatras o psicólogos, magistrados de la aplicación de las penas, educadores, funcionarios de la administración penitenciaria se dividen el poder de castigar...” (Foucault; 1975a, p. 28)

Encontramos que estas “justicias menores” están protegidas contra la vigilancia legal o a la política democrática por muros, por cláusulas secretas y por una panoplia de regulaciones. Foucault se refiere comprensivamente a este aislamiento penal cuando alude metafóricamente a una “declaración de autonomía carcelaria”. Este contraderecho no es una extensión del aparato legal; tiene su modo de funcionamiento propio y distintivo. En lugar de una sujeción igualitaria a las leyes universales, que caracteriza formalmente al derecho, los individuos se clasifican, se distribuyen espacialmente y se ordenan jerárquicamente a lo largo de una escala. En lugar de los procedimientos de oposición en el tribunal, no hay espacio para el rechazo de la sentencia. En lugar de la determinación pública de la ley, se ejerce una determinación secreta y aislada burocráticamente. En lugar de un lazo contractual entre ciudadanos formalmente libres e iguales, se establece un lazo “privado” que subordina irremisiblemente un grupo a otro (niños a maestros, prisioneros a guardias) y coloca a los sujetos en estatutos de desigualdad previamente establecidos (los estudiantes de acuerdo a sus méritos, los trabajadores de acuerdo a su habilidad y autoridad, los prisioneros de acuerdo a su grado de criminalidad, los soldados de acuerdo a su rango).

La conclusión a la que llega Foucault es que las disciplinas “han sido en la genealogía de la sociedad moderna, con la dominación de clase que las atraviesa, la contrapartida política de las normas jurídicas según las cuales se redistribuía el poder.” (Foucault; 1975a, p. 226) Aquí está según Foucault, el meollo del asunto: la exhibición del carácter despótico del poder disciplinario, localizado en los aparatos burocráticos, militares y administrativos de la sociedad. Y si la prisión le resulta tan fascinante es porque en ella se evidencia la intrincación de ley y norma en un mismo dominio. En efecto, la prisión tiene un fundamento jurídico-económico: “Evidencia económico-moral de una penalidad que monetiza los castigos en días, en meses, en años, y que establece equivalencias cuantitativas delitos-duración.” (Foucault; 1975a, p. 234) Este es el ámbito de la ley. Pero también tiene, como ya hemos visto, un fundamento técnico disciplinario que remite al ejercicio de la norma: “la prisión no ha sido al principio una privación de libertad a la cual se le confiriera a continuación una función técnica de corrección; ha sido desde el comienzo una “detención legal” encargada de un suplemento correctivo, o también, una empresa de modificación de los individuos que la privación de libertad permite hacer funcionar en el sistema legal.” (Foucault; 1975a, p. 235) Se entiende por qué la prisión es una figura tan importante en los escritos de Michel Foucault: porque en ella la ley se abre a la norma; porque en ella el poder de castigar que el sistema jurídico detenta se ve constantemente rebasado por un espacio extrajurídico: el orden disciplinario; porque en ella, finalmente, se refuta la imagen jurídica que el poder tiene de sí mismo. La prisión constituye el punto de viraje en el que la razón jurídica encuentra, más allá de la ley, una norma que es el modo preciso como se ejerce el poder en nuestras

sociedades. Por lo tanto: “Puede extrañar que la prisión celular con sus cronologías ritmadas, su trabajo obligatorio, sus instancias de vigilancia y de notación, con sus maestros de normalidad, que relevan y multiplican las funciones del juez, se haya convertido en el instrumento moderno de la penalidad? ¿Puede extrañar que la prisión se asemeje a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales, todos los cuales se asemejan a las prisiones?” (Foucault; 1975a, p.230)

Tanto la prisión, como el resto de las instituciones disciplinarias, persiguen un objetivo común: la fabricación del hombre normal. Desde comienzos del siglo XIX la tecnología disciplinaria ha impuesto progresivamente su criterio de normalización como el único modelo aceptable. Valiéndose de pequeños ardidés, de procedimientos cuidadosamente calculados, de técnicas minúsculas y en apariencia insignificantes, se ha intentado producir al sujeto normal que requiere el orden burgués para su funcionamiento. El poder de la norma que las disciplinas vehiculan busca producir cuerpos dóciles, útiles y económicamente rentables. Lo que se esconde siempre detrás de ese juego complicado de coerciones sutiles, aprendizajes, castigos, gratificaciones y reforzamientos a diversos, es esa pretensión última del poder disciplinario, cuyas diferencias se organizan y regulan en torno al criterio de la norma. Normal es aquel individuo que ha interiorizado e integrado a su forma de vida un conjunto de normas sociales de conducta que le han dictado el padre, el maestro, el juez, el alcalde, el psiquiatra, etc.

No cabe duda: Foucault tiene razón al afirmar que vivimos bajo el imperio de la norma; la época de la ley y de lo contractual ha pasado: “si los jueces aceptan cada vez peor tener que condenar por condenar, la actividad de juzgar se ha multiplicado en la medida misma en que se ha difundido el poder normalizador.” (Foucault; 1975a, p. 310)¹³ En este sentido, el poder disciplinario tiene por objetivo el lograr la normalización de la población a través de la fabricación de sujetos plenamente convencidos de la bondad y la validez de los valores fijados socialmente desde la infancia hasta la muerte. La disciplina, en tanto que máquina productora de sujetos “normales”, actúa no sólo en los casos extremos de “curación” de la locura o de la enmienda de los criminales, sino que se halla prácticamente en la base del funcionamiento de todas las instituciones sociales desde la familia hasta el Estado. Pero es en la prisión donde esta tendencia hacia la normalización se manifiesta con más fuerza. “El tema del Panóptico -a la vez vigilancia y observación, seguridad y saber, individualización y totalización, aislamiento y transparencia-, ha encontrado en la prisión su lugar privilegiado de realización.” (Foucault; 1975a, p. 252) Esta concentración de procedimientos panópticos posibilitó la emergencia de las ciencias sociales, mismas que fueron aplicadas con éxito en las cárceles. Esto no tiene nada de extraño, pues, esta normalización a que son sujetos los sujetos hace necesaria la

¹³ Todo lo que se ha escrito hasta este momento sobre el poder de la norma puede sugerir la idea de que para Foucault el modo de normalización sustituye al modo de producción, como presupuesto para una nueva totalización dotada de un nuevo conjunto de estructuras de dominio. Sin embargo, no debemos perder de vista que al realizar la genealogía del sistema carcelario, Foucault pretende aprehender un fenómeno que en ningún momento intenta totalizar. Guiado por el espíritu nietzscheano, acepta que las tecnologías de poder son múltiples y no pueden reducirse unas a otras; que la teoría crítica resulta más favorecida por los análisis destotalizados que se restringen a sí mismos a ámbitos claramente diferenciados de prácticas dominantes; que por lo tanto las tecnologías de poder emanan de múltiples focos del espacio social y que no están situadas exclusivamente en el Estado como piensan los liberales y los marxistas; que epistemológicamente no existe ningún presupuesto en “última instancia” que autorice a ningún intelectual a sostener una posición totalizadora, ya que todos estamos -aceptando el perspectivismo nietzscheano- limitados por nuestras perspectivas situadas.

existencia de un tipo de saber estrechamente vinculado al ejercicio mismo del poder disciplinario. Y el nuevo sistema penitenciario que paulatinamente logró imponerse en Europa, a lo largo del siglo XIX, sirvió, entre otras cosas, desde un principio, como un laboratorio para la constitución de un corpus de conocimientos sobre el delincuente y sus crímenes. La prisión fue desde su nacimiento, apunta Foucault, el lugar privilegiado para un sujeto que era al mismo tiempo objeto de un conocimiento científico y presa fácil del poder disciplinario. Así, rápidamente apareció la criminología y la psicología científica, y muy pronto se utilizó en las prisiones. “Pero los controles de normalidad se hallan fuertemente enmarcados por una medicina o una psiquiatría que les garantizaba una forma de ‘cientificidad’; estaban apoyados en un aparato judicial que, de manera directa o indirecta, les aportaba su garantía legal.” (Foucault; 1975a, p. 303) Y es bajo el abrigo de estos dos guardianes impecables que se desarrolló la difusión del poder de normalización.

Foucault observa que el concepto de normalidad, bajo el cual operan las ciencias sociales, nació como resultado del intrincamiento entre medicina y sociedad. Todavía a finales del siglo XVIII, nos dice, el concepto de normalidad apenas si estaba implícito en el pensamiento médico, y sin gran contenido teórico: a lo sumo, era un simple punto de referencia para situar y explicar la enfermedad. Pero, a partir del siglo XIX, se convierte en un concepto fundamental. A menudo se ha creído que el concepto de hombre-norma surgió de una reflexión sobre la naturaleza humana, o que las ciencias del hombre tienen su origen en la adaptación del concepto biológico de organización a la vida psicológica o a la vida de los grupos. Pero en realidad,

apunta Foucault, la dualidad normal/patológico ha nacido de una reflexión sobre el hombre enfermo en un espacio médico. No debe asombrarnos, por consiguiente, que las ciencias sociales se encuentren afectadas desde el principio por el sello de lo negativo (lo enfermo) bajo la figura positiva de lo normal. “Si las ciencias del hombre han aparecido en el prolongamiento natural de las ciencias de la vida, no es porque ellas estaban biológicamente subtensas, sino médicamente: se encuentra en su estructura una reflexión sobre el hombre enfermo, y no sobre la vida en general, una reflexión presa en un problema de división más que en un trabajo de unificación, e íntegramente ordenada para el emparejamiento de lo positivo y de lo negativo. De aquí el carácter singular de las ciencias del hombre, que no pueden desligarse de la negatividad en la cual aparecieron, pero vinculadas también a la positividad que sitúan, implícitamente, como norma.” (Foucault; 1963a, p. 62)

Una vez que se ha logrado objetivar lo patológico positivamente, se puede extender su aplicación a los más variados campos del comportamiento y del orden social. Así, si la enfermedad es forma patológica de la vida en general, la locura lo es de la vida psíquica, de igual manera que la delincuencia lo es respecto de la vida social. Gracias al dispositivo médico que se echa andar a principios del siglo XIX, se forma la familia indefinida de los anormales, iniciándose un proceso de percepción, extensible a todos los rincones de la vida: “La gran familia indefinida y confusa de los ‘anormales’ que atemoriza de forma obsesiva a las gentes de finales del siglo XIX no señala simplemente una fase de incertidumbre o un episodio un tanto desafortunado de la historia de la psicopatología, sino que constituye un fenómeno que está

íntimamente relacionado con todo un conjunto de instituciones de control, con toda una serie de mecanismos de vigilancia y de distribución del orden.” (Foucault; 1975b, p. 83)

Foucault estudia la gran familia de los anormales a partir de tres figuras principales -el monstruo humano, el incorregible y el onanista- cuya constitución no ha surgido de forma exactamente sincrónica, y que en el transcurso del tiempo, jamás llegan a confundirse entre sí. Por el contrario, cada una de ellas se inscribe en sistemas autónomos de referencia científica.

Poco a poco se va configurando un mecanismo de saber-poder que produce al individuo como algo real, a partir de los distintos procesos de normalización, en los que siempre la medicina ha jugado el papel de denominador común. “En nombre de la medicina se inspeccionaba cómo estaban instaladas las casas, pero también en su nombre se catalogaba a un loco, a un criminal, a un enfermo...” (Foucault; 1975d, p. 110) Como la enfermedad es, por una parte, desorden, peligro, alteridad respecto al cuerpo y a la vida, y, por otra, se percibe dentro del orden del saber, se comprende de antemano su función mediadora entre una historia de lo Mismo y esa historia de lo Otro a la que alude en *Las palabras y las cosas*. Pero, “De la experiencia límite del Otro a las formas constitutivas del saber médico y de éste al orden de las cosas y al pensamiento de lo Mismo, lo que se ofrece al análisis arqueológico es todo el saber clásico o, más bien, ese umbral que nos separa del pensamiento clásico y constituye nuestra modernidad. En este umbral apareció por vez primera esa extraña figura del

saber que llamamos el hombre y nos ha abierto un espacio propio a las ciencias humanas.” (Foucault; 1966a, pp. 9-10)

En buena medida, *Vigilar y castigar* viene a corroborar lo escrito en *Las palabras y las cosas*. Pero ahora, al utilizar el enfoque genealógico, Foucault logra mostrar cómo pudo formarse en el siglo XIX un cierto saber del hombre, de la individualidad, del individuo normal o anormal, a partir de ciertas prácticas sociales de control y de vigilancia -o más exactamente, de ciertos ejercicios de poder-, logrando superar con mucho el planteamiento un tanto vago e impreciso mediante el cual explicaba en *Las palabras y las cosas* el nacimiento del hombre en tanto que objeto de saber. “Por extraño que parezca, el hombre -cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates- es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una ‘antropología’, entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva.” (Foucault; 1966a, pp. 8-9) *Vigilar y castigar* permite avanzar en lo dicho en *Las palabras y las cosas*, al demostrar cómo a partir de un conjunto de técnicas políticas precisas, de técnicas de poder, en las que cabe destacar al examen, se logró no sólo fabricar al hombre normal -nuevo objeto para la ciencia- sino al mismo tiempo hacer

que surgieran las ciencias humanas. “Suele decirse que el modelo de una sociedad que tuviera por elementos constitutivos unos individuos está tomado de las formas jurídicas abstractas del contrato y del cambio. La sociedad mercantil se había representado como una asociación contractual de sujetos jurídicos aislados. Es posible. La teoría política de los siglos XVII y XVIII parece obedecer a menudo a este esquema. Pero no hay que olvidar que ha existido en la misma época una técnica para constituir efectivamente a los individuos como elementos correlativos de un poder y un saber. El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación ideológica de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la ‘disciplina’.” (Foucault; 1975a, p. 198) Con estas palabras, Foucault logra disolver la abstracción con la que concluía *Las palabras y las cosas*, y que tanta irritación causara a más de uno de sus lectores. “El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.” (Foucault; 1966a, p. 375)

En síntesis: si la arqueología de las ciencias humanas realizada en *Las palabras y las cosas* pone de relieve las condiciones de existencia que, en el nivel discursivo, han posibilitado esos saberes sobre el hombre y el hombre mismo como objeto de discurso, en la tarea genealógica emprendida en *Vigilar y castigar*, Foucault articula las prácticas discursivas con las nuevas modalidades y mecanismos de poder, para sacar a la luz el régimen político de producción de verdad que sostiene dichas ciencias. Foucault ya no buscará más el origen de las ciencias humanas, y de la figura del hombre, en el a priori discursivo de la episteme moderna, sino que ahora

las condiciones del deshielo epistemológico de las ciencias humanas hallará su explicación en prácticas más pedestres, en archivos innobles de hospitales y cárceles, en la administración de la vida biológica..., en esos bajos fondos de historia anodina, en donde Nietzsche excavara algún día la génesis de nuestros valores.

Foucault es sumamente cuidadoso en la manera como establece en *Vigilar y castigar* el vínculo entre el saber y el poder. Por eso aquí conviene precisar: “No se trata de decir que de la prisión hayan salido las ciencias humanas. Pero si han podido formarse y producir en toda la episteme todos los efectos de trastorno que conocemos, es porque han sido llevadas por una modalidad específica y nueva de poder: determinada política del cuerpo, determinada manera de hacer dócil y útil la acumulación de los hombres. Ésta exigía la implicación de relaciones definidas de saber en las relaciones de poder; reclamaba una técnica para entrecruzar la sujeción y la objetivación; comportaba procedimientos nuevos de individualización. El sistema carcelario constituye una de las armazones de ese poder-saber que ha hecho históricamente posible las ciencias humanas.” (Foucault; 1975a, p. 311) Con esto, Foucault jamás pretende decir que cada aspecto de las ciencias sociales tenga un efecto disciplinario directo. Más bien, lo que sostiene es que en el caso de muchas ciencias humanas se dio una interrelación y reforzamiento continuo, mutuo y prolongado de esas relaciones.

Paradigmático es lo que escribe Foucault respecto de la inversión del eje político de individuación. En la sociedad feudal, afirma, la individualidad es mayor en

los escalones más altos del poder. En rigor, con el poder despótico, el único que en definitiva merece el nombre de individuo es el soberano. Por el contrario, en un régimen disciplinario, la individualización es “descendente”: más anónimos los que la ejercen, más individualizados aquellos sobre los que es ejercido. (Cfr. Foucault; 1975a, pp. 197-198)

Hay que leer *Vigilar y castigar* como una denuncia de la profunda complicidad existente entre las ciencias del hombre y las nuevas modalidades y mecanismos de poder. “Todas las ciencias, análisis o prácticas con la raíz “psico”, tienen su lugar en esta inversión histórica de los procedimientos de individualización. El momento en que se ha pasado de mecanismos histórico-rituales de formación de la individualidad a unos mecanismos científicos disciplinarios, donde lo normal ha revelado a lo ancestral, y la medida al estatuto, sustituyendo así la individualidad del hombre memorable por la del hombre calculable, ese momento en que las ciencias del hombre han llegado a ser posibles, es aquel en que se utilizaron una nueva tecnología del poder y otra anatomía política del cuerpo.” (Foucault; 1975a, p. 198)

Por otra parte, cabe señalar que los diferentes discursos de las ciencias sociales que intentan explicar al hombre moderno no son ni homogéneos, ni mucho menos pertenecen al orden de la armonía y del entendimiento racional. Por el contrario, existe entre ellos una constante pugna, un constante enfrentamiento y una lucha singular. Emblemático en este sentido es el análisis del proceso judicial que se siguió, a comienzos del siglo XIX, al parricida Pierre Rivière. El caso Rivière se

estudió colectivamente en un seminario del Collège de France y posteriormente se publicó en el año 1973.¹⁴ El estudio del asunto Rivière es importante, según el parecer de Foucault, porque pone de relieve el auge y el prestigio que adquirieron las ciencias humanas durante el siglo XIX; pero también por la fisura que exhibe al interior de lo que podría denominarse “desarrollo racional del conocimiento”.

Ciertamente, hay que ubicar el caso Rivière dentro del estudio de la relación entre poder y saber, pero más concretamente dentro de la historia de las relaciones entre psiquiatría y justicia penal. Por lo demás, la historia de Pierre Rivière es fascinante. El día tres de junio de 1835, a las once de la mañana Victoire Brion, madre de Rivière, Jules Rivière, de ocho años, y Victoire Rivière, de dieciocho años, sus hermanos, son cruelmente degollados con una guadaña en su domicilio de la Comuna de Aunay. El asesino es Pierre Rivière, un joven de escasos veinte años, hijo mayor del matrimonio, que se considera por muchos como idiota. (Cfr. Foucault; 1973d, pp. 52-55) De los informes, interrogatorios, declaraciones, y de su propia memoria, podemos extraer algunos rasgos distintivos de la personalidad de Rivière: inteligente y religioso, pretende liberar a su padre de los disgustos que le proporciona su familia; su estricta soledad sólo se suspende con la compañía de los duendes y del diablo; teme a las mujeres, los gatos y las gallinas; ríe desmedidamente; tortura animalillos del campo; ama la lectura; habla poco y posee una gran memoria. La desproporción del crimen cometido, aunado a la extravagante personalidad de Rivière, desborda la racionalidad judicial, a cuyo auxilio acudirán las ciencias

¹⁴ En esta investigación colectiva que estuvo bajo la dirección de Michel Foucault, intervinieron Bladine Barret-Kriegel, Gilbert Bulet-Torvic, Robert Castel, Jeanne Fauret, Alexandre Fontana, Georgette Legée, Patricia Moulin, Jean Pierre Peter, Philippe Riot y Maryvonne

humanas: ¿estuvo loco Pierre Rivière al ejecutar tan horrendo crimen? De ser así, ¿cómo explicar el que escriba después tan bella Memoria autojustificatoria? ¿Es un loco o un criminal? ¿Es un simulador con altas dotes histriónicas o simplemente un alienado mental?

No obstante, en torno al caso Rivière se produce no tanto una colaboración como un conflicto entre la justicia penal y las ciencias humanas en la determinación de su “locura”. En buena medida, parte del conflicto consiste en la utilización de conceptos psiquiátricos en la justicia penal. En especial, es la noción de “monomanía homicida”, que Esquirol pone en circulación a partir de 1808, la que provoca tantas controversias. En una de las pocas lecciones publicadas del Collège de France -“La evolución de la noción de ‘individuo peligroso’ en la psiquiatría legal”- Foucault esboza la compleja relación que se establece entre medicina y sistema penal a partir del siglo XIX. Este intrincamiento está en la base de su concepción del funcionamiento del poder en la sociedad moderna, fundamentalmente expuesto en *Vigilar y castigar*. Así, mientras que la psiquiatría interviene en el dominio penal, a finales del siglo XVII, para resolver crímenes especialmente cruentos y enigmáticos - crímenes que representan el “grado cero de la locura criminal”, pues carecen de previsibilidad, delirio, agitación, furor...-, la psiquiatría del crimen en el siglo XIX, está más bien unida a una “patología de lo monstruoso” inspirada en crímenes graves, crímenes que adquieren categoría de crímenes contra natura por la trasgresión que suponen de lazos de familia o de vecindad. (Cfr. Foucault; 1981a, p. 238) En este tipo de

crímenes no existe interés, motivo o pasión alguna. Es el caso de Pierre Rivière. Frente a él, el dispositivo de las ciencias humanas -psiquiatría, higiene pública, medicina social-, encuentra sus límites. No obstante, dispuesta a superar la quiebra de la racionalidad judicial, la psiquiatría del siglo XIX inventa la ficción del “crimen loco” y, en opinión de Foucault, los psiquiatras se preocupan por defender la existencia de un tipo de locura sólo manifiesta en los crímenes graves. “Lo que la psiquiatría del siglo XIX inventó es esa identidad absolutamente ficticia de un crimen-locura, de un crimen que es todo él locura, de una locura que no es otra cosa que crimen. Tal es en suma lo que durante más de un siglo ha sido denominado monomanía homicida.” (Foucault; 1981a, p. 238) La reticencia que tienen hombres de ley como Collard de Montigny, o médicos como Urbain Coste, y sobre todo magistrados y tribunales ha aceptar este término, hace que en el caso Rivière la “monomanía homicida” se sugiera con la mayor discreción. En esta noción se contempla la posibilidad de que se de un estado de locura sin delirio y sin pérdida de lucidez. Se entiende fácilmente porque se utilizó para explicar el crimen de Rivière. Se trata de una fórmula fácil que logra conciliar el desconcierto que suscita la magnitud de su crimen con su extrema lucidez mental; lucidez que queda plasmada en la belleza de una memoria. ¿Cómo explicar, sin embargo, que pese a todas las objeciones y rechazos a la noción de monomanía homicida por parte de los magistrados, ésta haya terminado por imponerse? ¿Qué es lo que se pone en juego por detrás de la aceptación o el rechazo de una noción a todas luces tan discutible? No olvidemos, que a finales del siglo XIX, las protestas por parte de los médicos en contra de la mezcolanza que se practicaba en muchas instituciones de internamiento entre

enfermos y delincuentes, se había generalizado. ¿Qué acaso Pinel no se había esforzado suficientemente en establecer una distinción tajante entre razón universal y locura? ¿Por qué restablecer, a partir de la introducción de este término, una nueva filiación entre locura y crimen, que tanto trabajo había costado separar? ¿Por qué ahora, tanto médicos como psiquiatras, se empeñaban en declarar como locos a personas que en otros tiempos habrían sido considerados, sin mayor problema, como simples criminales? ¿A qué responde esta patologización del crimen? ¿Por qué se ha logrado convertir a esta gran ficción de la monomanía homicida en la noción clave de la protohistoria de la psiquiatría criminal?

Por debajo de este debate entre médicos y magistrados, lo que está en juego - apunta Foucault- no es un conocimiento, ni siquiera la validez de una noción como la de monomanía, sino el poder mismo de los psiquiatras y de los médicos. “Si el crimen se convirtió entonces para los psiquiatras en un problema importante es porque se trataba menos de un terreno de conocimiento a conquistar que de una modalidad de poder a garantizar y justificar. Si la psiquiatría se convirtió en algo tan importante en el siglo XIX no es simplemente porque aplicase una nueva racionalidad médica a los desórdenes de la mente o de la conducta, sino porque funcionaba como una forma de higiene pública.” (Foucault; 1981a, p. 241)

Ya hemos visto que para Foucault el biopoder se ejerce sobre el cuerpo de una doble manera: tanto sobre el “cuerpo” social como sobre el cuerpo individual. En el primer caso se trata del control de la especie humana, en la que la categoría de

población -con sus condiciones de existencia, de habitat, de alimentación, con su natalidad y mortalidad, con sus fenómenos patológicos (epidemias, endemias, mortalidad infantil)- adquiere una gran importancia; en el segundo se trata más bien del control del cuerpo a través de las disciplinas -tema sobre el cual hemos abundado suficientemente. En ambos casos hablamos de una administración y un poder que se ejerce directamente sobre la vida. A Foucault le gustaba “hablar de bio-política para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos convirtiendo al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana [...] Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política, el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.” (Foucault; 1976a, p. 173)

En esta administración y dominio sobre la vida una figura adquiere la mayor relevancia. Al principio apenas si aparece en filigrana, como en el cuadro de Las meninas de Velázquez, pero poco a poco va ganando terreno. Se trata de la figura del médico. “El médico debía de ser pues el técnico de ese cuerpo social, y la medicina una higiene pública.” (Foucault; 1981a, pp. 241-242) Y si la psiquiatría logró adquirir tanta importancia, en los albores del siglo XIX, es porque supo como inscribirse en el marco de una medicina concebida como reacción a los peligros inherentes al cuerpo social. ¿Quién sino el médico o el psiquiatra, como los únicos capaces de diagnosticar la locura, una enfermedad regida por la indeterminación? ¿Quién sino los médicos y los psiquiatras, como los únicos capaces de defendernos

en contra de una locura, que en sus formas más extremas y más puras, es toda ella crimen y nada más que crimen? Se comprende como a partir de esta diferenciación de las categorías psicopatológicas, se abre un amplio terreno de intervención basado en la normalización, cuyo nivel de competencia sólo apunta a los médicos: nuevos gobernantes del cuerpo colectivo.

Si Foucault rescata a lo largo de sus escritos crímenes atroces como el de Rivière, es porque tanto en el proceso al que son sujetos como en la manera como los enfrentamos, es donde se refleja todo el complejo orden social moderno: medicina social preventiva, corrección escolar, cuadrícula del espacio social, crisis de algunas nociones de la teoría jurídica liberal del poder, utilización moralizante de la criminalidad monstruosa, etc. Pero también existe en Foucault una fascinación por esos hombres oscuros a los que se refiere en *La vida de los hombres infames*; hombres como Rivière, que si en algún momento resplandecieron fue únicamente por los gestos que intercambiaron con el poder. “Todas esas vidas que estaban destinadas a transcurrir al margen de cualquier discurso y a desaparecer sin que jamás fuesen mencionadas han dejado trazos -breves, incisivos y con frecuencia enigmáticos- gracias a su instantáneo trato con el poder, de forma que resulta ya imposible reconstruirlos tal y como pudieron ser ‘en estado libre’. Únicamente podemos llegar a ellos a través de las declaraciones, las parcialidades tácticas, las mentiras impuestas que suponen los juegos del poder y las relaciones de poder.” (Foucault; 1977a, p. 181)

El asunto Rivière nunca llegó a ser un caso verdaderamente importante. Por esa misma época existen otros que acaparan la atención de las crónicas judiciales. Fieschi, otro aspirante a regicida, es condenado a muerte -por cierto, sin tanta brutalidad como ocurriera en el caso de Damiens- y Lacenaire -de quien hablaremos más adelante- publica sus memorias poco antes de ser ejecutado. Pero si Foucault decide desenterrar el caso Rivière y sacarlo a la luz es por la cantidad de combates que se suscitan en torno a él, la cantidad de discursos en pugna que reclaman su derecho a decir la última palabra, la “verdad” sobre su crimen. En torno a este caso se produce un combate por la verdad en el jerarquizado campo del saber. Este antagonismo de significaciones y de sentidos no se reduce al enfrentamiento entre saberes científicos y saberes populares, sino que se expresa de forma más plural. Médicos, magistrados, psiquiatras y el propio Rivière o sus paisanos de Aunay perseveran, en una irreconciliable lucha, donde cada cual intenta imponerse como el expositor verdadero. “Creo que lo que nos determinó a este trabajo, a todos, a pesar de nuestras divergencias metodológicas o de objetivos, fue el hecho de que se trataba de un ‘dossier’, es decir de un asunto, de un caso, de un acontecimiento alrededor y a propósito del cual se cruzaron discursos de origen, de forma, de organización y de función diferentes: el del juez de paz, el del procurador, el del presidente de los tribunales, el del ministro de justicia; el del médico rural y el de Esquirol; el de los aldeanos con su alcalde y su cura; y al fin el del criminal. Todos hablan, o parecen hablar, de lo mismo: todos se refieren, sin lugar a dudas, al acontecimiento del 3 de junio. Pero todos ellos, y dentro de su heterogeneidad, no forman ni una obra ni un texto, sino una singular querella, un enfrentamiento, una

relación de poder, una batalla de discursos y a través de los discursos.” (Foucault; 1973d, p. 10) Hay que destacar que en esta policromía de discursos no existe ninguna unidad, ninguna coherencia, ningún entendimiento racional, sino una auténtica lucha por la hegemonía en el campo del saber. Diferentes discursos en pugna se disputan el auténtico conocimiento de un hecho, procurando construir un discurso verdadero que aligere el desconcierto producto de lo inexplicable. Esta operación no se desenvuelve tranquilamente, como suele atribuírsele al conocimiento objetivo, sino bajo un enfrentamiento irreducible.

El propósito del seminario Rivière del Collège de France no fue decidir respecto de la objetividad de alguno de los discursos -médicos, judiciales, psicológicos o criminológicos-, de los que más bien se quería hablar; tampoco se intentó hacer una interpretación psiquiátrica o psicoanalítica de la memoria de Rivière; por el contrario, lo que se pretendía al estudiar los documentos que integran el expediente Rivière, era “determinar de algún modo el plano de esas luchas diversas, restituir esos enfrentamientos y esas batallas, reencontrar el hilo de esos discursos, como armas, como instrumentos de ataque y de defensa frente a unas relaciones de poder y saber.” (Foucault; 1973d, p. 11)

Con todo, el crimen de Rivière es uno más entre los muchos que centellean en el firmamento del siglo XIX.¹⁵ Quizá su singularidad estribe únicamente en la belleza

¹⁵ Entre otros, baste con mencionar a Léger, Papavoine, Lecouffe, o Cornier en Francia, Sélestat en Alemania, Ziegler en Austria, Houvison en Escocia, Prescott en Nueva Inglaterra, o el cura Galeote en España, todos ellos autores de crímenes que se caracterizan por la ausencia de un móvil claramente definido, así como de la extrema lucidez y desmedida crueldad que los acompaña. Estimulado por la desmesura y el desasosiego que generan estos

de su memoria que lo sitúa automáticamente en la otra orilla de la estulticia propia de sus actos. Sin embargo, varias son las conclusiones que podemos extraer a partir del estudio de este caso:

1. La primera es que a partir del crimen es necesario remontar al móvil. Pero el móvil por el cual Rivière asesina a su madre, a su hermano y a su hermana con inaudita crueldad, es del todo oscuro y confuso. Nada de la biografía del joven aldeano ni sus circunstancias sociales o familiares, logra explicar con suficiente claridad la violencia de un acontecimiento que termina por ser irreducible también al discurso de las ciencias humanas. Pero un delito sin móvil es inimaginable, absurdo, en cuanto que es gratuito e inútil. Si un caso de esta naturaleza se presenta, la justicia tiene la necesidad de construir un móvil según sus propias exigencias. En el caso de Rivière se busca determinar si se trata de un loco o un criminal. Ante su fracaso, la justicia penal acude a la racionalidad propia de las diversas ciencias humanas que no pueden mostrar otra cosa que un modelo beligerante y ciertamente aleatorio de construcción de la verdad. Así, a Pierre Rivière que en un primer momento fue declarado “no loco” y condenado a muerte, se le perdona sorpresivamente por la intervención de Esquirol, que en un informe colectivo lo juzga “loco”. Se observa, en esta primera mitad del siglo XIX, cómo a un joven que conscientemente mató y que espera la muerte por lo que ha hecho, se le priva por un juicio médico-psiquiátrico de su capacidad de entender y querer.

crímenes fue que surgió, a juicio de Foucault, el dispositivo penal moderno, cuya mayor instancia de poder

2. En segundo lugar, el caso Rivière muestra como el proceso judicial no es un proceso racional y lineal, sino un proceso en el que existe una disociación entre el proceso de producción, formación y constitución del discurso jurídico, por un lado, y por el otro, su resultado final.

3. En tercero, en el acontecimiento Rivière se pone de relieve cómo a partir del siglo XIX importa menos el crimen cometido que la interioridad del criminal. Lo que se juzga en todo momento no son tanto los hechos acaecidos cuanto el “alma” del delincuente, esto es subrayado por el predominio del examen pericial psiquiátrico por encima de los argumentos estrictamente jurídicos en la formulación de la sentencia.¹⁶

4. En cuarto lugar, se ve cómo la crónica institucional, a la vez que silencia los motivos expuestos por Rivière en su memoria, resalta, por otro lado, los informes de los saberes dominantes.

5. En quinto lugar, el caso Rivière saca a relucir el juego institucional en que se forman las ciencias humanas, a principios del siglo XIX, el cual no es del orden de la armonía sino del combate entre los saberes. La supuesta

residió en los saberes propios de las ciencias humanas.

¹⁶ Esto no debe de extrañarnos, pues el caso Rivière hay que situarlo en el proceso de reorganización de la justicia penal que tiene lugar en Francia, a principios del siglo XIX, y que dió como resultado una reforma del Código penal en 1832. El objetivo de esta reforma penal era hacer más eficaz el aparato punitivo y reducir el ámbito de aplicación de la pena de muerte. A partir de esta reforma, los informes de los técnicos sociales (médicos, psiquiatras, psicólogos y educadores) tendrán una importancia inusitada, según sea el peso del respectivo gremio profesional en el aparato judicial. Pero todos ellos hacen una valoración técnica que no apunta

objetividad de las ciencias del hombre puede ser cuestionada, apunta Foucault, hasta el punto de ser consideradas como ciencias políticas.

6. Por último, que la verdad, para Foucault, es una ficción resultado de un agonismo. Por lo tanto, la verdad es susceptible de un trabajo genealógico, histórico-crítico, que muestre claramente como las ciencias humanas surgieron en el seno de instituciones y prácticas de control social, y cuya interrelación constituye el “régimen discursivo” de la verdad en la sociedad moderna.

Pero regresemos nuevamente a la prisión. La hibridación del poder y del saber, de la prisión y de las ciencias humanas produce un tipo de individuo totalmente nuevo: el delincuente. La prisión, observa Foucault, transforma al infractor en delincuente. “El delincuente se distingue del infractor por el hecho de que es menos su acto que su vida lo pertinente para caracterizarlo.” (Foucault; 1975a, p. 255) En efecto, tal y como ya observamos en el caso de Rivière, el tribunal no sólo juzga las cuestiones de hecho (los actos cometidos o no, las infracciones imputadas), sino que se encarga, gracias al auxilio de las ciencias humanas, de estudiar la personalidad del infractor con el fin de determinar los atenuantes.

En este proceso de producción del delincuente, la medicina, la psiquiatría y la psicología juegan un papel preponderante, pues son estas disciplinas las que

tanto al delito cometido cuanto a las circunstancias aleatorias, como son las previsiones o expectativas de

proveen de los elementos necesarios para construir el tipo criminal. Toda una casuística y una tipología gravitan, por lo tanto, en torno a la cuestión de los atenuantes. Es necesario ahora que el criminal sea conocido en su especificidad y ubicado dentro de una tipología.

Foucault aborda la relación que guarda el discurso psiquiátrico con el discurso penal en varias ocasiones. Esto no debe extrañarnos: conforme avanza el siglo XIX, y pese a todas las resistencias, objeciones y rechazos que tuvo en un principio la justicia penal respecto de la psiquiatría y de la psicología, ésta terminó finalmente por sentirse fascinada por este pensamiento. Esto ha hecho que en un periodo más largo de tiempo, de siglo y medio, resulte claro que los jueces aplican cada vez menos el código penal al autor de una infracción y tratan cada vez más de patologías y de alteraciones de la personalidad. Todo lo cual ha terminado por hacer del acto de castigar algo bastante confuso. En la actualidad, apunta Foucault, hacemos algo más que castigar. En una entrevista concedida a Foulek Ringelheim en diciembre de 1983, y publicada posteriormente bajo el título “¿A qué llamamos castigar?”, en la *Revue de L' Université de Bruxelles*, en 1984, Foucault insistía en señalar la complejidad de la racionalidad a que responde el sistema punitivo moderno. Seguramente esta complejidad proviene del entrecruzamiento del discurso penal con el discurso de las ciencias sociales. “Sobre este punto pienso que hay que ser a la vez modesto y racional, racionalmente modesto, y recordar aquello que decía Nietzsche hace ya más de un siglo, a saber, que en nuestras sociedades

contemporáneas ya no se sabe con exactitud qué es lo que se hace cuando se castiga, ni tampoco qué puede justificar en el fondo la punición: todo ocurre como si practicásemos un tipo de castigo en el que se entrecruzan ideas heterogéneas, sedimentadas unas sobre otras, que provienen de historias diferentes, de momentos distintos, de racionalidades divergentes.” (Foucault; 1983c, p. 222)

Lo cierto es que en la actualidad el magistrado de justicia ya no es dueño de su verdad. Permanentemente tiene que recurrir al psiquiatra, al psicólogo, al asistente social como un acto de rutina judicial, tanto penal como civil. Esto ha terminado por transformar sustancialmente el fundamento epistemológico bajo el cual operaba anteriormente el aparato jurídico penal. Bajo el pretexto de la rehabilitación y normalización del infractor, las ciencias humanas han entrado sin ambages al combate. Así, lo que al principio era solamente un asunto legal y político se ha transformado ahora en un objeto de conocimiento y en una intención de normalización. Se introduce con esto el elemento biográfico en la penalidad. “La introducción de lo ‘biográfico’ es importante en la historia de la penalidad. Porque hace existir al ‘criminal’ antes del crimen y, en el límite, al margen de él. Y porque a partir de ahí una causalidad psicológica va a confundir los efectos, al duplicar la asignación jurídica de responsabilidad. Penetrase entonces en el dédalo ‘criminológico’ del que se está muy lejos de haber salido: toda causa que, como determinación, no puede sino disminuir la responsabilidad, marca al autor de la infracción con una criminalidad tanto más terrible y que exige unas medidas penitenciarias tanto más estrictas. A medida que la biografía del criminal duplica en la

práctica penal el análisis de las circunstancias cuando se trata de estimar el crimen, vemos cómo el discurso penal y el discurso psiquiátrico entremezclan sus fronteras, y ahí, en su punto de unión, se forma esa noción de individuo 'peligroso' que permite establecer un sistema de causalidad a la escala de una biografía entera y dictar un veredicto de castigo-corrección." (Foucault; 1975a, pp. 255-256) De esta manera, la prisión funciona, a juicio de Foucault, como un aparato de producción de saber que pone al infractor ininterrumpidamente como objeto de conocimiento. No basta con castigar el crimen, sino que ahora en la medida en que se busca la rehabilitación del criminal, se requiere de un conocimiento de los antecedentes y las causas de su conducta.

Esto no es todo: en la cita anterior Foucault hace hincapié en la importancia que adquiere la noción de "peligrosidad" en la criminología y la penalidad del siglo XIX. La vieja noción de "responsabilidad", que había sido pieza central del sistema penal desde el medioevo, es sustituida por la noción de "individuo peligroso", que se convierte en la clave para pensar la criminalidad médico-legal, a partir del siglo XIX. "El tema del hombre peligroso se encuentra así inscrito tanto en la institución psiquiátrica como en la institución judicial. Cada vez más la práctica, y posteriormente la teoría penal, tendrán tendencia, en los siglos XIX y XX, a hacer del individuo peligroso el objetivo principal de la intervención punitiva. Cada vez más la psiquiatría del siglo XIX por su parte se orientará hacia la búsqueda de los estigmas patológicos que pueden marcar a los individuos peligrosos: locura moral, locura instintiva, degeneración." (Foucault; 1981a, p. 249) Ya se ve: a partir del

entrecruzamiento entre el discurso penal y el discurso psiquiátrico, el sistema punitivo actual, se asienta más en la virtualidad de las acciones que en su consumación.

En síntesis: hay que ver en el delincuente el punto de unión entre el poder moderno y las ciencias del hombre; pero también hay que ver en todo este proceso de fabricación del delincuente el instrumento ideológico que acompaña la “humanización” de las penas. Y, seguramente, es gracias a esta formación de saber, a esta fabricación de la delincuencia, al haberse refugiado en la “verdad” de las ciencias humanas, que la prisión ha podido justificar su existencia por poco más de dos siglos, logrando así sobrevivir a una gran cantidad de críticas. “La prisión, esa región la más sombría en el aparato de justicia, es el lugar donde el poder de castigar, que ya no se atreve a actuar a rostro descubierto, organiza silenciosamente un campo de objetividad donde el castigo podrá funcionar en pleno día como terapéutica, e inscribirse la sentencia entre los discursos del saber. Se comprende que la justicia haya adoptado tan fácilmente una prisión que, sin embargo, no había sido en absoluto la hija de sus pensamientos. Ella le debía este agradecimiento.” (Foucault; 1975a, pp. 259-260)

Básicamente, los reproches que se le han formulado a la prisión giran en su mayor parte en torno al tema de su utilidad; denuncian un doble error económico: por un lado, se nos dice, la prisión resulta altamente costosa en lo que a su organización y mantenimiento se refiere; por el otro no ha sabido estar a la altura de sus promesas. No ha hecho la única cosa para la que estaba destinada desde su misma

concepción, hasta el presente: producir ciudadanos normales a partir de criminales encallecidos. Así, lejos de ser un aparato “económico”, la prisión ha fracasado en sus intentos de convertirse en una institución “productiva” y reintegrar a sus internos tanto al trabajo productivo como a su ámbito social. Más aún: la prisión ha sido señalada desde el principio como fuente de reincidencia y cultura criminal, como una auténtica “escuela del crimen”. Y ello por varias razones:

1. Las prisiones no disminuyen la tasa de criminalidad.
2. La detención provoca reincidencia.
3. La prisión fabrica delincuentes.
4. La prisión propicia la organización de un medio de delincuentes solidarios entre sí.
5. Las condiciones en las que se encuentran los detenidos liberados les condena fatalmente a la reincidencia.
6. La prisión fabrica delincuentes también indirectamente, al sumir en la miseria a la familia de los detenidos.

En efecto, la genealogía de las cárceles que Foucault realiza demuestra que desde 1820 la prisión moderna ni corrige ni mucho menos reeduca a los prisioneros. Por el contrario, el sistema de exclusión y culpa utilizado en las prácticas penitenciarias, transforma a los presos en individuos resentidos, prestos siempre a tomar venganza tanto de sus acusadores como de la sociedad en su conjunto. Y aunque ciertamente la prisión fue instaurada para castigar y corregir, ni reinserción ni

formación, sino constitución y reforzamiento de un medio delincuente. Es en la prisión donde los pequeños criminales se convierten en grandes delincuentes; es en la prisión donde se configura el lugar idóneo para aprender todo tipo de prácticas delictivas. Y, sin embargo, la prisión persiste señaladamente como la solución a sí misma. (Cfr. Foucault; 1975a, pp. 273-274) Esta continua renovación ha acabado por constituir lo que Foucault denomina -no sin un dejo de ironía- “las siete máximas universales de la buena condición penitenciaria”, mismas que caracteriza de la siguiente manera:

1. Principio de corrección:

“La detención penal debe, por tanto, tener como función esencial la transformación de comportamiento del individuo.”

2. Principio de clasificación:

“Los detenidos deben estar aislados o al menos repartidos según la gravedad penal de su acto, pero sobre todo según su edad, sus disposiciones, las técnicas de corrección que se tiene intención de utilizar con ellos y las fases de su transformación.”

3. Principio de la modulación de las penas:

“Las penas, cuyo desarrollo debe poder modificarse de acuerdo con la individualidad de los detenidos, los resultados que se obtienen, los progresos o las recaídas.”

4. Principio del trabajo como obligación y como derecho:

“El trabajo debe ser uno de los elementos esenciales de la transformación y de la socialización progresiva de los detenidos”

5. Principio de la educación penitenciaria:

“La educación del detenido es, por parte del poder público, una precaución indispensable en interés de la sociedad a la vez que una obligación frente al detenido.”

6. Principio del control técnico de la detención:

“El régimen de la prisión debe ser, por una parte al menos, controlado y tomado a cargo de un personal especializado que posea la capacidad moral y técnica para velar por la buena formación de los individuos.”

7. Principio de las instituciones anejas:

“La prisión debe ir seguida de medidas de control y de asistencia hasta la readaptación definitiva del exdetenido.”

Paradójicamente, cada uno de estos principios está en la base del funcionamiento efectivo del sistema carcelario, al mismo tiempo que cada uno de ellos constituye un presupuesto fundamental bajo el cual se apoya toda crítica “reformista”.

Ya habíamos anotado con antelación que el nacimiento de la prisión coincide con el surgimiento del debate sobre la reforma. Esto no debiera sorprendernos, apunta Foucault, pues en rigor, la prisión, su fracaso y su reforma coexisten en un mismo momento y dando vida a un mismo espacio desde sus inicios. Así, la prisión se halla inmersa en un círculo vicioso del que está lejos de haber salido. “No se debe, pues, concebir la prisión, su “fracaso” y su reforma mejor o peor aplicada, como tres tiempos sucesivos. Hay que pensar más bien en un sistema simultáneo que históricamente se ha sobreimpuesto a la privación jurídica de la libertad; un sistema de cuatro términos que comprende: el ‘suplemento’ disciplinario de la prisión, elemento de sobrepoder; la producción de una objetividad, de una técnica, de una ‘racionalidad’ penitenciaria, elemento del saber conexo; la prolongación de hecho, ya que no la acentuación de una criminalidad que la prisión debía destruir, elemento de eficacia invertida; en fin, la repetición de una ‘reforma’ que es isomorfa, no obstante su ‘idealidad’, al funcionamiento disciplinario de la prisión, elemento del desdoblamiento utópico.” (Foucault, 1975a, p. 276) Este conjunto, observa Foucault, es

lo que conforma el sistema carcelario. “El sistema carcelario reúne en una misma figura unos discursos y unas arquitecturas, unos reglamentos coercitivos, y unas proposiciones científicas, unos efectos sociales reales y unas utopías invencibles, unos programas para corregir a los delincuentes y unos mecanismos que solidifican la delincuencia.” (Foucault; 1975a, p. 276)

Al punto al que hemos arribado en nuestra exposición una pregunta se hace cada vez más patente: ¿cómo resuelve Foucault la contradicción entre, por un lado, ver en la prisión el mecanismo omnidisciplinario por excelencia, y, por el otro, constatar su fracaso en la manifestación de los criterios de racionalidad, utilidad y economía que, según él mismo nos dice, definen a las disciplinas?

A fin de resolver esta aparente contradicción, Foucault nos invita a detenernos y pensar que quizá la prisión no ha fracasado, después de todo. Si en lugar de insistir en las monótonas críticas contra su fracaso en cuanto a la disuasión del delito y la corrección de los delincuentes, nos preguntamos más bien por su utilidad, es probable que podamos invertir el problema. Encontraremos seguramente, apunta Foucault, “que la prisión, y de una manera general los castigos, no están destinados a suprimir las infracciones; sino más bien a distinguirlas, a distribuirlas, a utilizarlas; que tienden no tanto a volver dóciles a quienes están dispuestos a transgredir las leyes, sino que tienden a organizar la trasgresión de las leyes en una táctica general de sometimientos.” (Foucault; 1975a, p. 277)

Por tanto, la prisión no ha fracasado, simplemente ha tenido éxito en donde no se buscaba su éxito. Foucault observa como entre 1780 y 1840 crecen y se generalizan los ilegalismos populares. Ante el grave peligro político que entraña esta pululación de los ilegalismos populares, la prisión ha tenido, desde sus inicios, la función no tanto de eliminar la ilegalidad, sino de neutralizarla: de limitar su peligrosidad, de aislarla del pueblo y de disociarla de la política. El efecto real de la prisión no es el “negativo” del castigo del delito, sino el “positivo” de identificar la ilegalidad con lo que Foucault define como delincuencia. Hay que ver a la delincuencia como resultado de la prisión; un tipo de ilegalidad que está patologizado, privado de todo contenido político, individualizado de forma tal que puede ser utilizado en cualquier momento contra otros individuos en la forma hobbesiana de la guerra de todos contra todos. Así, la prisión ha tenido éxito en mantener y producir delincuencia, alentando implícitamente la reincidencia y convirtiendo al trasgresor ocasional en delincuente habitual. La perpetuación carcelaria de la delincuencia, apunta Foucault, no es una disfuncionalidad social sino la expresión funcional más certera. En resumen: la prisión ha tenido éxito desde la óptica del saber-poder, pues, “al sustituir al infractor por el ‘delincuente’, ha añadido así a la práctica jurídica todo un horizonte de conocimiento posible. [Pero esto no es todo:] este proceso que constituye la delincuencia-objeto forma cuerpo con la operación política que disocia los ilegalismos y aísla su delincuencia. La prisión es el punto de unión entre esos dos mecanismos; les permite reforzarse perpetuamente el uno al otro, objetivar la delincuencia tras la infracción, solidificar la delincuencia en el movimiento de los ilegalismos. Éxito tal que después de siglo y medio de ‘fracaso’, la

prisión sigue existiendo, produciendo los mismos efectos, y que cuando se trata de derribarla, se experimentan los mayores escrúpulos.” (Foucault; 1975a, p. 282)

Las ventajas que tiene la producción y la utilización de la delincuencia son múltiples: por un lado, acaba con el nomadismo de la criminalidad, fijando a los delincuentes en un espacio definido y cuadrículado donde se les examina y utiliza como objetos de saber; por el otro, se les recicla en un contexto estratégico más amplio de vigilancia del conjunto del cuerpo social. Existe asimismo una utilización tanto económica como política de la delincuencia: económica, como sucede tanto con la institución de la prostitución como con el tráfico de drogas; política, gracias al empleo que se hace de los delincuentes como informadores, agentes provocadores y rompe huelgas. En sus investigaciones sobre la historia de la prisión, Foucault encuentra suficiente material como para documentar fehacientemente la forma como los grandes criminales han sido utilizados por la policía y el aparato de poder.

Llegados a este punto, conviene hacer una precisión: no es que desde el principio la prisión haya tenido como objetivo principal el producir delincuentes. La delincuencia es un efecto de la prisión que no corresponde con su finalidad. Más, sin embargo, la prisión ha sabido hacer un “sabio” uso para aquello para lo que no estaba contemplada con anterioridad: la delincuencia, inscribiéndola hábilmente en un juego de luchas en contra del carácter revolucionario de los ilegalismos populares. (Cfr. Foucault; 1983c, pp. 218-219)

El nacimiento de una delincuencia útil queda plenamente simbolizado en el retrato que hace Foucault de Lacenaire y Vidocq. En una entrevista que le hace Brochier, en 1975, y a propósito de la publicación de *Vigilar y castigar*, Foucault aprovecha la ocasión para hacer una caracterización más completa de este par de pintorescos personajes: “Es en este momento [1840] cuando comienza el largo concubinato de la policía y la delincuencia. Se ha hecho el primer balance del fracaso de la prisión, se sabe que la prisión no reforma, sino que por el contrario fabrica delincuencia y delincuentes, y éste es el momento en que se descubren los beneficios que se pueden obtener de esta fabricación. Estos delincuentes pueden servir para algo aunque no sea más que para vigilar a los delincuentes. Vidocq es representativo de ello. Viene del siglo XVIII, del período revolucionario e imperial en el que ha sido contrabandista, un poco rufián, desertor. Formaba parte de esos nómadas que recorrían las ciudades, los campos, los ejércitos, circulaban. Criminalidad viejo estilo. Después fue absorbido por el sistema. Fue a presidio, y salió convertido en confidente de policía, pasó a policía y últimamente a jefe de servicios de seguridad. Él es, simbólicamente, el primer gran delincuente que ha sido utilizado como delincuente por el aparato de poder. En cuanto a Lacenaire, es la señal de otro fenómeno diferente pero ligado al primero: el del interés estético, literario que se comienza a dar al crimen, la heroización del crimen.” (Foucault; 1975c, p. 94) Delincuente-policía, delincuente-esteta, ambas figuras responden a lo mismo: impedir la unidad política de los ilegalismos populares.

Entre la policía y la delincuencia, escribe Foucault, existe un vínculo indisoluble, pues, es la existencia de la delincuencia la que hace tolerable la presencia de la policía: sin aquélla, ésta no tendría el alto grado de legitimidad institucional de la que goza como aparato necesario para garantizar la paz social.

Por último, sobra decir que la presencia de la delincuencia es más que pretexto “justificado” para extender un rastreado permanente de vigilancia y control sobre la población entera. Así, “La delincuencia funciona como observatorio político.” (Foucault; 1975a, p. 287)

De esta manera, la estrategia de la cárcel rebasa por entero el ámbito espacial de la institución. Lo carcelario, señala Foucault, invade el exterior de la cárcel, pues su misma existencia extiende y legitima el poder de castigar, ahora más natural y tolerable gracias al continuum carcelario que le permite pasar imperceptiblemente de institución en institución, de reglamento en reglamento, y de un mecanismo disciplinario a otro, así, el individuo resulta vigilado y castigable en todos los momentos y situaciones de su vida, dentro de una escala donde el más alto grado corresponde a la prisión.

La apertura oficial de la colonia penitenciaria de Mettray, el 22 de enero de 1840, marca para Foucault el momento final de la formación del sistema carcelario moderno. “¿Por qué Mettray? Porque es la forma disciplinaria en el estado más intenso, el modelo en el que se concentran todas las tecnologías coercitivas del

comportamiento.” (Foucault; 1975a, p. 300) Mettray conjuga algo del claustro, de la prisión, del colegio, del regimiento. En él se entrecruzan cinco modelos disciplinarios: el de la familia, el del ejército, el del taller y el judicial, cuya superposición permite el encauzamiento de la conducta dirigido por individuos que cumplen el papel de ingenieros de la conducta, ortopedistas de la individualidad. Mettray tiene como objetivo principal la fabricación de cuerpos dóciles, útiles y productivos lo cual lo logra mediante un estricto control del tiempo de trabajo, la dirección de los ejercicios y la vigilancia ininterrumpida de cada uno de los internos. Para Foucault, Mettray es paradigmático en lo que a técnicas disciplinarias se refiere. En él se conjuga de manera única el saber con el poder. “En la normalización del poder de normalización, en el acondicionamiento de un poder-saber sobre los individuos, Mettray y su escuela hacen época.” (Foucault; 1975a, p. 303) Después de Mettray el archipiélago carcelario provocará la carcelarización de la vida cotidiana. Finalmente, es la caracterización del funcionamiento de la colonia penitenciaria de Mettray la que sirve a Foucault para suspender sus estudios sobre el poder disciplinario y la formación del saber en la sociedad moderna.

Foucault murió en 1984, hace veinte años, desde entonces las prisiones han sufrido cambios que no podemos ignorar. Resulta válido, por tanto, preguntarnos ¿hasta qué punto las cárceles contemporáneas siguen funcionando bajo los presupuestos que él investigó? Digamos, para empezar, que en la era de la “globalización”, es innegable que el encarcelamiento continúa siendo el método

predilecto para tratar con la criminalidad. En este sentido, perpetúa una práctica –la práctica del confinamiento- que data de varios siglos atrás.

Marginar, segregar, separar espacialmente a los socialmente indeseables, difíciles de controlar o simplemente propensos a provocar problemas, ha sido una manera casi “natural” de tratar con las diferencias. El leproso, el loco, el forastero étnico o religioso, así como el “fuera de la ley” forman parte de esta singular “población”. Al interrumpir la comunicación con el resto de la sociedad el encierro perpetúa el extrañamiento; convierte al preso en “el otro”, alguien ajeno, distinto, extraño, una constante amenaza para los demás. El aislamiento, por tanto, comprime la visión que tenemos acerca de él; reemplaza el conocimiento personal por los estereotipos y permite que el sistema legal reduzca la variación ignorando la singularidad de las personas y los casos. Dicho de otro modo: hace entrar a los sujetos que segrega en el orden de la ley abstracta en la que son despojados de su singularidad individual.

El aislamiento total del indeseable es el ideal de muchas sociedades. La nuestra no es la excepción. Sin embargo, la función social que ha cumplido el encierro varía significativamente a lo largo de la historia. Teóricamente, desde sus orígenes, la prisión tuvo como propósito explícito la rehabilitación del delincuente. Para ello se intentó, por distintos medios, apartar al delincuente del “deterioro moral”; se le inculcaron los hábitos –principalmente los del trabajo- que requería para llevar una “vida decente”; se trató de combatir y vencer la pereza, la ineptitud, la falta de

respeto por las normas sociales o la indiferencia hacia ellas. En breve, se puso en marcha un dispositivo disciplinario mediante el cual se buscó detener la “podredumbre moral” del criminal. Prácticamente, se le obligó a realizar trabajos útiles y rentables. Reformar al que por su propia voluntad o incluso sin culpa suya se desvió del redil de la “sociedad normal”, fue desde el principio el objetivo central de las prisiones modernas. Sin embargo, Foucault insiste en que a través de éstas, más bien se pretendió reconstruir al *homo economicus* que requería el incipiente sistema capitalista para su óptimo funcionamiento. Por tanto, más allá de las diferencias notables que pudieron existir entre unas prisiones y otras, prácticamente todas encontraron en el trabajo, duro y constante, el medio idóneo para rehabilitar al delincuente. ¿Puede extrañarnos, en consecuencia, que Foucault las defina como fábricas de trabajo disciplinado, como instituciones de trabajos forzados? En rigor, responden a una estrategia mediante la cual se intentó someter la fuerza de trabajo potencial a los requerimientos del trabajo industrial moderno. Por supuesto que la prisión no es la única que desempeña este papel. Básicamente todas las instituciones de control panóptico funcionan en este sentido. Con todo, no debemos olvidar las condiciones particulares de las prisiones que posibilitaron que a los presos se les obligara a realizar las tareas que los “trabajadores libres” no querían hacer. De cualquier manera, si la prisión se convierte ante la mirada de Foucault, en un mecanismo privilegiado para estudiar el poder moderno, es porque en ella se concentran todas las técnicas disciplinarias que están diseminadas en el cuerpo social.

Ahora bien, si insistimos tanto en la importancia que las prisiones de la edad industrial le otorgaron al trabajo y a la disciplina, es precisamente porque las prisiones posmodernas ya no funcionan en esta dirección. Actualmente las cárceles más modernas ya no postulan como fin último la rehabilitación del delincuente; tampoco pretenden que el preso realice al interior de ellas un trabajo productivo o se le imparta una capacitación laboral. El dispositivo disciplinario bajo el cual han operado, y en el que tanto insiste Foucault, tiende a desaparecer en muchas de ellas. En realidad, actualmente poco importa lo que el preso haga dentro de su celda. Lo que sí interesa, en todo caso, es que permanezca todo el tiempo dentro de ella. Han dejado de ser fábricas de disciplina y de trabajo disciplinado, para convertirse únicamente en espacios de incomunicación y de marginación social. La invisibilidad y la inmovilización a que se somete al preso, quizás sean sus rasgos más peculiares. Estas dos características de las prisiones de la era de la “globalización”, bastan por sí solas, para darnos cuenta hasta qué punto se apartan de las de la modernidad. ¿No acaso el principio fundamental que regía a estas últimas era una visibilidad absoluta y un empleo estricto del tiempo?

Se dirá, que si las prisiones contemporáneas han dejado de tener como propósito nuclear la “reforma moral del preso”, su rehabilitación y el darles una capacitación para posteriormente desempeñarse adecuadamente en la sociedad, es porque estos ideales jamás se realizaron y no pasaron a lo sumo de ser buenas intenciones. Todo parece indicar, como el propio Foucault asegura, que las mismas condiciones de la cárcel estaban diseñadas para actuar contra toda rehabilitación. En

todo caso, lo que sí se hizo fue “penitenciar” al preso. Aquí la palabra “penitenciar” adquiere una connotación distinta a la que Foucault le otorgara en *Vigilar y castigar*. En efecto, si lo “penitenciario” para Foucault, consiste en el dispositivo disciplinario que se pone en marcha para rehabilitar al preso, actualmente, por el contrario, denota más bien la “cultura carcelaria” a la que se le somete. Esta “cultura” alienta y obliga al preso a adquirir los hábitos y costumbres propios de su entorno. De esta manera, lo “penitenciario” está en oposición directa con su reeducación y rehabilitación, toda vez que lo vuelve menos apto para la vida extramuros y mucho menos capaz de someterse a las normas y usos de la vida “normal”.

Al decir de muchos sociólogos y criminólogos, la “penitencialización” del preso explica, en buena medida, porque las prisiones posmodernas han abandonado el interés por rehabilitarlo, “reformarlo moralmente” y darle una capacitación para desempeñarse en sociedad. Probablemente hay algo de verdad en esta afirmación. No obstante, lo cierto es que el abandono de rehabilitar y disciplinar tiene que ver seguramente con las nuevas condiciones de trabajo en la era de la “globalización”. Estamos lejos de la época en la que el incremento de la cantidad y calidad de la fuerza de trabajo era condición indispensable para el funcionamiento del sistema económico. El desarrollo de la tecnología y la consecuente automatización de los procesos de producción y de servicios, tiende cada vez más a volver superflua la fuerza laboral. Es innegable que uno de los mayores estigmas de nuestra época es el desempleo, y que cada vez que se habla de la necesidad de despertar la confianza de los inversores, se alude inevitablemente a la necesidad de desmantelar las rigideces del mercado laboral. ¿Pero, qué otra cosa puede significar la “flexibilidad

del trabajo” a los ojos de los inversores, sino la necesidad de volverlo más sumiso y complaciente, más fácil de manosear y moldear, de cortar y amasar, sin que oponga la menor resistencia a lo que se le impone? El destino del proveedor de mano de obra hoy depende de las decisiones de los inversores. El trabajo es algo que se tiene hoy y mañana no; algo que aparece y desaparece de un día a otro; algo que se le divide y retira; algo que está sujeto a las reglas del juego de contratación y despido sin previo aviso. Frente a esto nadie puede hacer absolutamente nada. Los Estados modernos, que durante mucho tiempo implementaron mecanismos de protección a la fuerza laboral, actualmente están sujetos a los caprichos e intereses de los inversionistas. Éstos les dictan lo que tienen que hacer, y frente al temor de ahuyentarlos, con el consecuente desastre económico que dejan a su paso, se han vuelto dóciles y complacientes. ¿Qué caso tiene capacitar y disciplinar cuando la tecnología vuelve innecesario el trabajo? ¿Cuando no se está seguro de conservar el puesto que se tiene? ¿Cuando existe un excedente de fuerza laboral y una competencia descomunal? El trabajo debe tener hoy características y cualidades distintas a las que exigía la época industrial. Básicamente tiene que poseer la habilidad de pasar rápidamente de un tipo de actividad a otro completamente distinto. Estas nuevas condiciones ya no presuponen la disciplina como condición fundamental.

Pero volvamos nuevamente al tema de la prisión. Para Foucault, la prisión no se entiende al margen de la disciplina; la disciplina es la clave para descifrar el “misterio” de la prisión. Cómo debe interpretarse entonces, que en la época

posmoderna, conforme la disciplina se relaja, la prisión tiende cada vez más a consolidarse. ¿No acaso conforme la disciplina se distiende, debiera también como consecuencia entrar en la sombra su correlativo que es la prisión? Nada parece indicar, sin embargo, que la prisión, como forma privilegiada de castigo, vaya a desaparecer. Por el contrario, inquieta la manera vertiginosa como prácticamente en todo el mundo las cárceles se están incrementando. ¿Debiera esto asombrarnos? De ninguna manera. La prisión como lugar de confinamiento e inmovilización está acorde con los presupuestos principales de la “globalización”. Podemos definir la “globalización” de muchas maneras, pero sin duda alguna, uno de sus rasgos más relevantes es la capacidad de movilización. La movilización se encuentra actualmente en la cima de nuestra jerarquía de valores. Por tanto, es común expresar nuestras más caras ambiciones en términos de movilidad: libre elección de residencia, de viajar, de conocer el mundo. La “buena vida” es la vida en movimiento. ¿Qué otra cosa puede significar ser libre, hoy día, sino ser capaz de desplazarse a placer? ¿Pero, puede existir la movilidad sin su contrario que es la inmovilización? Si la movilidad es el parámetro mediante el cual podemos medir el éxito social, qué puede ser más característico de la derrota y el fracaso en la vida que quedar totalmente inmovilizado. La inmovilidad forzada, la incapacidad de trasladarse de un lugar a otro representa, en nuestras sociedades, el estado más abominable, más degradante y cruel al que puede someterse a un individuo. Que uno se halle incapacitado para moverse es la señal más preclara de la impotencia, la discapacidad y el dolor. Bajo esta concepción puede extrañarnos, que en la era de la “globalización”, la prisión siga siendo la forma más importante de castigo. Con todo,

la prisión ya no es instrumento de readaptación sino únicamente espacio de inmovilización, de expulsión, de marginación prolongada.

Ejemplo paradigmático de una prisión posmoderna es la cárcel de Pelican Bay en California. Esta prisión se caracteriza por utilizar “tecnología de punta” y operar bajo los siguientes presupuestos: está totalmente automatizada y diseñada de manera tal que los presos no tienen casi ningún contacto entre sí o con los guardias; éstos pasan la mayor parte del tiempo en celdas carentes de ventanas, hechas de hormigón y acero inoxidable; no trabajan, ni tienen ningún tipo de recreaciones. La única función de los guardias, que se hallan dentro de garitas de control de vidrio, es asegurarse que los presos no salgan de sus celdas. Si no fuera porque comen y defecan, uno confundiría sus celdas con ataúdes. (Cfr. Bauman; 2001, p. 141)

Bajo estas consideraciones, resulta legítimo preguntarnos por la actualidad de *Vigilar y castigar*. Ciertamente, *Vigilar y castigar* es un texto que se puede leer de muchas maneras. Algunos han visto en él simplemente una historia de la prisión. Quizá. No hay que olvidar, sin embargo, que es ante todo un programa de acción, un texto de combate, un arma de lucha. “En esta humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, cuerpos y fuerzas sometidos por dispositivos de ‘encarcelamiento’ múltiples, objetos para discursos que son ellos mismos elementos de esta estrategia, hay que oír el estruendo de la batalla.” (Foucault; 1975a, p. 314)

Una última pregunta: ¿qué tan modernos somos? La pregunta es pertinente, toda vez que lo que se juega detrás de esta interrogante es la vigencia misma de los escritos de Foucault. Jean Baudrillard publica un ensayo, poco después de la aparición de *Vigilar y castigar* y el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, en el que nos aconseja “olvidar a Foucault”. En el argumenta que si el filósofo francés es capaz de pintar un cuadro tan perfecto de la sociedad moderna, es porque opera en los márgenes de una época que está en vías de desaparecer definitivamente. Todos sus análisis respecto del poder, del cuerpo, de la sexualidad y de la disciplina, si hoy resultan tan convincentes y seductores, es precisamente porque están caducos. Foucault no ha hecho otra cosa, apunta, que describir una sociedad justo en el momento en que ésta carece de sentido y, seguramente, el mayor reproche que le podemos formular es el haberse quedado en el umbral de una “revolución de sistema” que jamás se atrevió a franquear. (Cfr. Baudrillard; 1977, pp. 19-20)

¿Qué tan válidos son estos cuestionamientos? A decir verdad, en el momento en que Baudrillard lanzaba sus advertencias en contra de las seducciones de Foucault, éstas encontraron poca resonancia en sus lectores. No obstante, conforme las sociedades de la modernidad tardía avanzan, muchos de sus planteamientos adquieren relevancia. Conviene aquí, sin embargo, irnos con mucho cuidado, y evitar, sobre todo, sacar conclusiones precipitadas. La complejidad radica principalmente en que es sumamente difícil, por un lado, caracterizar una “revolución” en la que aún estamos inmersos, y en la que sus efectos, carentes todavía de unidad, no resultan tan contundentemente visibles como para que

cualquiera los pueda reconocer. Muestra de ello, es que siempre que se pretende describir a las sociedades posmodernas, no sólo se les asigna rasgos distintos, sino incluso contradictorios. Por otra parte, la manera como estos cambios transcurren, varía de un país a otro, y dentro de éstos, dependen de los sectores de actividad. Esto imposibilita una visión de conjunto. De ahí que mucho de lo que se afirma respecto de la “globalización” y la “posmodernidad” no puede ser sino conjetural.

Un hecho es innegable: la “revolución de sistema” de la que nos habla Baudrillard tiene que ver con dos aspectos incontrovertibles, a saber: el vertiginoso progreso de la ciencia y la tecnología y el portentoso incremento de la red de comunicaciones masivas. (Cfr. Vattimo; 1990, pp. 12-15) ¿Hasta qué punto estas dos cuestiones transforman las sociedades modernas? Esto es algo que todavía se debate. Pero, si estoy en lo correcto, la atracción que todavía ejercen los escritos de Foucault en Latinoamérica –lo que es innegable dada la cantidad de investigaciones y referencias que constantemente se hacen sobre su obra- responde, a que en buena parte, muchos de los dispositivos de nuestras sociedades siguen funcionando bajo los presupuestos que él concibió. La razón es simple: nuestros países no han alcanzado los niveles de avance científico y tecnológico propio de los países más desarrollados. Es más, dadas las condiciones actuales del “mundo globalizado” se espera que esta situación tienda cada vez más a polarizar la separación entre unos y otros. Las consecuencias económicas y políticas pueden ser previsibles. Por supuesto, esto no niega los cambios mencionados, por el contrario, los confirma. Sin embargo, es importante estudiar la manera desigual como los diferentes países

están siendo afectados. En algunos, los cambios son vertiginosos; en otros, tienden a coexistir, en el ejercicio del poder, formas antiguas con otras completamente nuevas.

Hay un punto que afecta de manera particular a nuestra investigación. La hipótesis que defendimos fue la siguiente: Foucault piensa históricamente la relación saber-poder a partir del vínculo que establece entre la prisión y las ciencias del hombre. ¿Seguirá siendo este el vínculo que nos define actualmente? Si como hemos mencionado, las prisiones posmodernas ya no persiguen la rehabilitación del delincuente, ¿cuál es entonces el significado y la función de las ciencias humanas? ¿Qué lugar ocupan en las sociedades posmodernas? Hoy más que nunca las relaciones que entreteje el saber con el poder son cruciales para entender las sociedades contemporáneas. (Cfr. Lyotard; 1989, p. 24) Pero éstas tienen que ver cada vez menos con las descritas por Foucault. Conforme el incremento de la riqueza depende cada vez más del capital financiero especulativo, el poder se vuelve más extraterritorial y el saber adopta la forma de mercancía informacional, la relación prisión-ciencias humanas pierde centralidad.

Se ha escrito a menudo, que a partir de 1978, Foucault abandonó el tema de la relación saber-poder, para abocarse al estudio de las relaciones entre el sujeto y los juegos de verdad. Durante este periodo se interesa por los procedimientos y procesos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, descifrarse y reconocerse como un campo de saber posible. Pretende

hacer una “historia de nuestra subjetividad”, donde la palabra “subjetividad” debe entenderse como el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo al interior de un juego de verdad en que tiene relación consigo. La hermenéutica de sí, la constitución histórica del ser como experiencia, la historia de la verdad, una genealogía del sujeto de deseo, los juegos de lo verdadero y de lo falso y lo que hace posible qué pueda y deba ser pensado, entre otras cuestiones, caracterizan la nueva orientación de sus investigaciones.

Dado que la sexualidad es un campo privilegiado de normatividad moral, en el que se conjugan diversas formas de saber y poder, Foucault se dedica a estudiarla para investigar las distintas formas como los individuos son reconocidos como sujetos de placer, de deseo, de concupiscencia, de tentación. Pero el análisis revela también que los hombres son orillados a entrar en relación con lo que constituye su parte más íntima, individual y subjetiva, en juegos de verdad y falsedad, mediante técnicas como el examen de conciencia, los ejercicios espirituales, las declaraciones o la confesión. Finalmente, lo que el individuo revela es una verdad interior, sólo acerca de él, pero que es descifrada por quien aplica la técnica.

Durante esta etapa emergen los temas y problemas de la ética. Foucault se pregunta cómo, por qué y en qué momento la actividad sexual se constituye en dominio de problematización moral. Al estudiar la cultura griega y latina, descubre que las relaciones entre moral y actividad sexual están entrelazadas con toda una serie de prácticas que denomina “artes de la existencia”. Las “artes de la existencia”

son prácticas voluntarias en las que los hombres se fijan reglas de conducta, buscan transformarse a sí mismos y hacen de su vida una obra con valores estéticos. No obstante, las investigaciones que realiza en torno a cómo en la Antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados a través de “prácticas de sí”, dentro del marco de una “estética de la existencia”, sugiere un abandono y una desconsideración hacia lo político que hasta ese momento había sido dominante.

El estudio de las “tecnologías del yo”, esto es, de las prácticas, técnicas, instrumentos y discursos que hemos inventado con el fin de transformar nuestro cuerpo y alma, nuestros pensamientos y nuestra conducta a fin de alcanzar cierto grado de perfección, pureza, felicidad, sabiduría o inmortalidad, no es otra cosa que la historia de los mecanismos mediante los cuales nos hemos constituido en sujetos morales.

Si durante el periodo genealógico Foucault trata de averiguar de qué manera unos individuos gobiernan a otros, ahora estudia más bien las diversas tecnologías que se aplican a sí mismos, ya sea por cuenta propia o ayudados por otros, para constituirse en algo distinto de lo que son. En este ámbito se da la posibilidad de la libertad. El sexo se revela aquí como un medio eficaz de acceder a una vida creadora que es, a su vez, una completa labor de estilización de la libertad. En este último periodo, pareciera que la preocupación ética respecto del “cuidado de sí”, viene a desplazar el interés por el tema de la liberación y el poder.

Habrá que preguntarnos sí efectivamente hay, en los escritos de los últimos años, una renuncia a los planteamientos y los asuntos que predominan en los trabajos anteriores. Frente a quienes afirman que la consideración ética reemplaza el análisis de lo político, conviene señalar que no se trata de ninguna manera de un desinterés por lo político, sino de una nueva forma de encararlo: aquella que busca encontrar nuevas formas de subjetividad, irreducibles a los efectos de poder; aquella que asegura que “la libertad es en sí misma política”, y que el problema es entonces el de la práctica de la libertad, si es posible y cómo. Esta práctica reflexiva de la libertad es la ética.

Por tanto, el nuevo cometido es al mismo tiempo ético y político, y consiste en ser capaces de imaginar nuevas formas de subjetividad, rechazando las que nos han impuesto durante siglos. La individualidad se nos muestra ahora, ya no como el efecto de relaciones externas al individuo, sino como la materia prima de un trabajo artístico infinito, cuya inagotable inventiva escapa a causalidad histórica alguna.

Hay que ver en esta última propuesta de Foucault, una sugerencia de concepción estética de vida, inscrita en el contexto de una filosofía de la diferencia.

CONCLUSIONES

Las investigaciones que lleva a cabo Foucault sobre la relación entre el saber y el poder son interdisciplinarias, puesto que atraviesan en línea diagonal diversos campos del conocimiento. Del lado de la historia, nos sugieren una cantidad de temas que resultan no sólo atractivos sino también innovadores. Tomemos, por ejemplo, la historia de las instituciones educativas. ¿No hay acaso, en Foucault, una invitación a hacer la historia del examen, de sus rituales, de sus métodos y de su función? Basta tocar este punto, para vislumbrar la cantidad de trabajos que el historiador de las prácticas pedagógicas puede emprender. Aquí podrían investigarse entre otras cosas, a saber: el examen en cuanto técnica que sanciona y jerarquiza, sus orígenes religiosos, su función pedagógica, su eficacia para dispensar unos privilegios más o menos importantes, etc. Todo lo cual, contribuiría a proyectar un nuevo y poderoso resplandor sobre ámbitos recónditos de la organización social. También hace aportes valiosos a la epistemología, en la medida en que nos ayuda a ahondar en la comprensión de la producción, organización, estructura y funcionamiento del conocimiento en general, y de las ciencias humanas, en particular. Aquí la propuesta de Foucault es revolucionaria: la generación del conocimiento no puede desvincularse del modo como se ejerce el poder en un momento histórico determinado. Con lo que nos propone una interpretación política de la verdad. Sin embargo, su contribución más importante es del lado de las ciencias sociales, puesto que elabora una hipótesis interesante sobre su nacimiento,

contribuye a precisar su función y toma distancia respecto de su validez. En lo que respecta a la ontología, la relación que guardan los saberes con el ejercicio del poder es un punto clave en la inteligibilidad del ser social.

Con todo, si nos viéramos forzados a ubicar dentro de un cuadro del casillero del conocimiento los estudios que realiza Foucault sobre el saber-poder, no dudaríamos en inscribirlos en el terreno de la filosofía política. Por una sencilla razón, aquí su valor es doble: teórico y práctico. Teórico, ya que se trata de una reflexión sobre el poder que le hace frente a posturas fuertemente arraigadas en la teoría política moderna –la hipótesis represiva, la interpretación economicista y la concepción jurídica del poder. A través de la crítica de estas posturas, y gracias a su concepción productiva del poder, Foucault puede salirle al paso a esas reparticiones binarias de las relaciones sociales (explotadores y explotados, burgueses y proletarios, dominantes y dominados) que ciertamente son seductoras, pero que terminan por ocultar la gama de poderes normalizadores que se localizan en los márgenes del derecho y que se incardinan y entretejen en espacios específicos para producir saberes. Saberes que se coagulan en racionalidades específicas, que tienen la pretensión de ser científicos, esto es, verdaderos, y que por tanto, deben ser tomados como universalmente válidos. En la medida en que las investigaciones sobre el saber-poder buscan constituirse en saberes alternativos, capaces de enfrentar los poderes establecidos, su carácter es más bien práctico. El saber genealógico es un saber que no sólo es crítico, sino, y ante todo, una propuesta de lucha política.

Toda investigación, en la medida en que resuelve problemas, deja otros por resolver. Quizá, la interrogante más apremiante, en el caso de Foucault, sea la de si debemos hacer de la relación saber-poder una constante universal. Marx creía que las relaciones materiales de producción eran la clave para descifrar el funcionamiento de la sociedad. La pregunta que está en el aire es si Foucault hace de la relación saber-poder un principio similar, esto es, ¿sustituye únicamente las relaciones materiales de producción por las relaciones de poder? ¿O se trata más bien de un vínculo que define exclusivamente a la sociedad moderna?

Foucault no responde a esta pregunta. Es más, jamás se la planteó. Se trata, no obstante, de una pregunta fundamental. Creemos, siguiendo a Nietzsche, que en Occidente toda voluntad de verdad es ya en sí una voluntad de poder. Difícil concebir la emergencia de los distintos saberes al margen de la modalidad con que se ejerce el poder; difícil pensar que exista, dentro de esta cultura, una época en la que las relaciones de poder funcionen independientemente de un régimen de verdad que las sostenga. Sin embargo, es peligroso hacer de cualquier principio –por sugerente que éste pueda parecer- una especie de invariable histórico. Cuando operamos así, la filosofía se vuelve especulativa y abstracta. Por lo que la naturaleza de la relación saber-poder, así como su importancia, sólo debe ser concebida históricamente. Es únicamente, a partir del siglo XIX, ahora siguiendo a Foucault, que el saber y el poder se hallan tan fuertemente entrelazados que han logrado impactar los espacios más íntimos de la vida cotidiana. Lo que significa, que quizá en otras épocas esta relación no fue tan decisiva como lo es para la nuestra. Y en esto reside

precisamente la importancia de la obra de Foucault, toda vez que intenta dar cuenta de la génesis de los diversos dispositivos de saber-poder bajo los cuales vivimos.

¿Hace Foucault microfísica o metafísica del poder? Bachelard afirma que en la medida en que un concepto tiende a generalizarse si bien éste gana en extensión pierde en comprensión (Cfr. Bachelard; 1938, p. 73). ¿No ocurre algo similar con la noción de poder propuesta por Foucault? Al descentralizar el funcionamiento del poder y sorprenderlo en los contornos más alejados, en los que hasta ese momento jamás hubiéramos imaginado que existían relaciones de poder, Foucault ha podido, por un lado, iluminar un perímetro que había permanecido hasta ahora oculto, pero, por otra parte, ha extendido tanto el concepto de poder, que cabe preguntarnos si éste no ha perdido especificidad. Una crítica muy común que le hacen sus detractores es que si el poder se encuentra inmerso en casi todas las relaciones humanas el poder es algo inexistente. “Si todo es poder, el poder no existe.” Hay algo de cierto en esta crítica. Sin embargo, conviene matizar. Por principio, no todo está sujeto a relaciones de poder. Los estudios que lleva a cabo en el campo de la ética, al final de su vida, muestran espacios de libertad en los que el sujeto escapa a los efectos del poder. Por otro lado, el concepto de poder que Foucault maneja es meramente nominal, y lo que verdaderamente importa es estudiar el juego de estrategias que se echan a andar en cada situación. En este sentido, el término “relaciones de poder”, parece tener la capacidad de “deformación” que reclama Bachelard para los conceptos científicos. Allí donde nosotros leemos “poder”, también conviene, a veces, entender “autoridad”, “orden”, “disciplina”,

“adiestramiento”, “conducción”, “gobierno”, “dirección”, “organización” o simplemente “influencia”, es decir, que hay que considerar la pluralidad de estas instancias, sus eventuales contradicciones, sus desordenados rechinamientos. No existe, para Foucault, un Orden establecido, sino unos micropoderes que tienen su coyuntura propia. El poder no se reduce a un fenómeno único, aislado, pero tampoco se extiende de manera abusiva a los fenómenos más heteróclitos. Al pensar las relaciones de poder en términos de estrategia se sitúa en una postura en la que el enriquecimiento en extensión se torna necesario en la medida en que se coordina con la riqueza en comprensión.

Se le pueden hacer, sin embargo, dos reproches importantes a Foucault. El primero, es que al hacer únicamente el inventario de las técnicas de control y vigilancia que la modernidad inventó, proyecta una imagen bastante lúgubre de la sociedad panóptica. En ninguna parte, ciertamente, afirma que nos hayamos vuelto tan dóciles y obedientes al poder disciplinario que ya no podamos hacer nada en contra de él. Pero, al minimizar, en varios terrenos, la resistencia de los hábitos del pasado, y subestimar la importancia del desorden, de la jungla, del caos en una palabra, parcializa, es más deforma, la imagen de la sociedad francesa en la primera mitad del siglo XIX. ¿Dónde quedan las fuerzas de movimiento y de liberación que se alzan en contra de las estructuras de vigilancia y de castigo? ¿Dónde están las sociedades secretas republicanas, las coaliciones obreras, las logias masónicas, los clubes, etc., en una palabra, los contrapoderes? El siglo XIX es un conjunto de luchas políticas y sociales que la mirada de Foucault opaca. En sus investigaciones

faltó por mencionar las estrategias que se han inventado para contrarrestar los efectos del poder disciplinario. Aquí también la prisión es paradigmática: el lenguaje obsceno de los presos, sus prácticas sexuales desaforadas, el tatuaje de sus cuerpos, etc., son también, entre otras prácticas, formas de resistir al poder.

La segunda limitante que encontramos en su trabajo, es que privilegia exclusivamente el vínculo entre el poder disciplinario y las ciencias humanas. ¿Pero, qué relación guarda el poder con otros saberes, por ejemplo, las ciencias naturales? ¿Son también éstas resultado de técnicas de poder? Al analizar la estructura de las ciencias del hombre, Foucault arriba a la conclusión de que no sólo su organización y funcionamiento depende de estrategias de poder, sino también, y quizá esto es lo más importante, sus contenidos. De ahí que cuestione su validez. ¿También la estructura de las ciencias naturales dependerá de técnicas políticas? ¿De qué manera el ejercicio del poder determina su desarrollo? ¿Es esta relación menos decisiva, para nuestras sociedades, que la existente entre el poder disciplinario y las ciencias sociales? Preguntas que, por lo pronto, tienen que quedar forzosamente abiertas.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA DE MICHEL FOUCAULT

1954

Enfermedad mental y personalidad, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1992.

1961

Historia de la locura en la época clásica, 5a reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

1962

a. “Las desviaciones religiosas y el saber médico” (Ponencia presentada en el Coloquio de Royaumont, del 27-30 de mayo, coordinado por Jacques Le Golf), en *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1990.

b. “Jean Laplanche: Hölderlin y el nombre del padre”, en Abraham, T., *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, Col. Diagonal, 1989.

1963

a. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, 14a edición, México, Siglo XXI, 1991.

b. *Raymond Rousset*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

1964

- a. "Nietzsche, Freud y Marx. Crítica a las técnicas de interpretación", (VII Coloquio Filosófico Internacional de Royaumont sobre Nietzsche, Presidido por Martial Gueroult, julio de 1964), trad. cast. Alberto González Troyano, con Introducción de Eugenio Trías, Barcelona, Anagrama, 1970.
- b. "La locura, la ausencia de obra", (mayo de 1964) en el apéndice de *Historia de la locura en la época clásica*, 5a reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

1966

- a. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. cast. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1988.
- b. *El pensamiento del afuera*, 2a edición, Valencia, PRE-TEXTOS, 1989.
- c. "A propósito de *Las palabras y las cosas*" (Entrevista con Madelein Chapsal, mayo 1966) en *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1991.

1967

- a. "Entrevista con Michel Foucault" (entrevistado por Raymond Bellour, 15 de junio de 1967), en *El libro de los otros*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1973.
- b. "Segunda entrevista con Michel Foucault" (entrevistado por Raymon Bellour), en *El libro de los otros*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1973.

1968

- a. "Foucault responde a Sartre" (entrevista con Jean-Pierre El Kabbach, marzo de 1968) en *Saber y verdad*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1991.
- b. "La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión", mayo 1968, en *Saber y verdad*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1991.

1969

- a. *La arqueología del saber*, 15a edición, México, Siglo XXI, 1991.
- b. "Conversación con Michel Foucault", en Caruso, P., *Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona Editorial Anagrama, 1969.
- c. "¿Qué es un autor?" (conferencia dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía el 22 de febrero de 1969) trad. cast. Corina Iturbe, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Col. Textos Mínimos, 1985.
- d. "Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII" en *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1990.

1970

- a. "La situación de Cuvier en la historia de la biología", en *Saber y verdad*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1991.
- b. *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1995.

1971

- a. "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1980.
- b. "Más allá del bien y del mal", en *Microfísica del poder*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1980.
- c. *El orden del discurso*, México, Ediciones Populares, UNAM, Col. Archivo de Filosofía, Núm. 4, 1982.

1972

- a. "Sobre la justicia popular. Debate con los Maos" en *Microfísica del poder*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1980.
- b. "Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles-Deleuze", en *Microfísica del poder*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1980.

1973

- a. *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1993.
- b. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1988.
- c. "La sociedad punitiva, curso impartido en el Collège de France entre 1972-1973, en *La vida de los hombres infames*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1990.

d. "Presentación", *Yo, Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano... Un caso de parricidio del siglo XIX presentado por Michel Foucault*, (Michel Foucault y otros), Barcelona, Editorial Tusquets, Cuadernos Ínfimos, No 74, 1983.

e. "A propósito del encierro penitenciario", declaraciones recogidas por A. Krywin F. Ringelheim, en *Un diálogo sobre el poder*, trad. cast. e Introducción de Miguel Moerey, Madrid, Editorial Alianza, núm. 816, 1984.

1974

a. "Psiquiatría y antipsiquiatría", curso impartido en el Collège de France entre 1973-1974, en *La vida de los hombres infames*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1990.

b. "La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina", conferencia pronunciada en octubre de 1974, en el Instituto de Medicina Social de Río de Janeiro, y publicada en *La vida de los hombres infames*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1990.

c. "Historia de la medicalización", conferencia pronunciada en octubre de 1974, en el Instituto de Medicina Social de Río de Janeiro, publicada en *La vida de los hombres infames*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1990.

d. "Incorporación del hospital a la tecnología moderna", conferencia pronunciada en octubre de 1974, en el Instituto de Medicina Social de Río de Janeiro, publicada en *La vida de los hombres infames*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1990.

e. "La naturaleza humana: justicia contra poder", en *La filosofía y los problemas actuales*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1981.

1975

- a. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 9a edición., México, Siglo XXI., 1984
- b. “Los anormales”, curso impartido en el Collège de France entre 1974-1975, publicado en *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1990.
- c. “Entrevista sobre la prisión: El libro y su método”, junio de 1975, en *Microfísica del poder*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1980.
- d. “Poder-Cuerpo”, entrevista realizada en septiembre de 1975, publicada en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1980.
- e. “De los suplicios a las celdas”, opiniones recogidas por Roger-Pol Droit, en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1980.

1976

- a. *Historia de la sexualidad (Vol. 1). La voluntad de saber*, 15a edición, México, Siglo XXI, 1987.
- b. *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo del Estado*, curso impartido en el Collège de France, entre fines de 1975 y mediados de 1976, trad. cast. Tomás Abraham, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1992.

c. “La política de la salud en el siglo XVIII, en *Saber y verdad*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1991.

d. “Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía”, en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1980.

e. “Curso del 7 de enero de 1976”, en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1980.

f. “Curso del 14 de enero de 1976”, en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1980.

1977

a. “La vida de los hombres infames”, en *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre dominación y desviación*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1990.

b. “La angustia de juzgar. Debate sobre la pena de muerte”, Intervenciones recogidas por Catherine David, 30 de mayo, en *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1991.

c. “El juego de Michel Foucault”, entrevista publicada en la revista *Oinicar*, núm. 10, julio de 1977, en *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1991.

d. “Las relaciones de poder penetran los cuerpos”, entrevista realizada por L. Finas, enero de 1977, en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1980.

e. “Poderes y estrategias. Entrevista con Michel Foucault”, en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1980.

- f. "Verdad y poder", entrevista con M. Fontana, en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1980.
- g. "No al sexo rey", entrevista por Bernard-Henry Levy, compilador Oscar Terán, en *Michel Foucault: discurso, poder y subjetividad*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1995.
- h. "Encierro, psiquiatría, prisión", diálogo entre David Cooper, Marie Odile Faye, Jean Pierre Faye, Michel Foucault y Marine Zecca, en *Un diálogo sobre el poder*, trad. cast. e Introducción de Miguel Morey, Madrid, Editorial Alianza, núm. 816, 1984.
- i. "El ojo del poder". Entrevista con Michel Foucault (entrevistado por Jean-Pierre Baron y Michel Perrot), en Bentham, J. *El Panóptico*, Ediciones La Piqueta, 1979.

1978

- a. "Nuevo orden interior y control social", Intervenciones en la Universidad de Vincennes, en *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1991.
- b. "Del buen uso del criminal", en *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1990.
- c. "La gubernamentalidad", curso impartido en el Collège de France, en *Espacios de poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1991.
- d. "Lo que digo y lo que dicen que digo", en *Disparen sobre Foucault*, (trad. y retitulado de El Viejo Topo, No 29, febrero de 1979), Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1993.

e. “Mesa redonda del 20 de mayo de 1978”, en *La imposible prisión: Debate con Michel Foucault*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1982.

1979

a. “*Omnes et singulatim*. Hacia una crítica de la razón política”, conferencias pronunciadas el 10 y el 16 de octubre en la Universidad de Stanford, en *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós/I:C:E: U: A: B., 1991.

b. “Fobia al Estado”, resumen del curso pronunciado en el Collège de France el 31 de enero, en *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1990.

c. “El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (1979), trad. cast. Corina de Iturbe, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1988.

1980

a. “El polvo y la nube”, en *La imposible prisión: Debate con Michel Foucault*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1982.

b. “Postfacio”, en *La imposible prisión: Debate con Michel Foucault*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1982.

c. “El sexo verdadero”, *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Madrid, Editorial Revolución, 1985.

1981

- a. “La evolución de la noción de “individuo peligroso” en la psiquiatría legal”, en *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre dominación y desviación*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1990.
- b. “Frente a los gobiernos, los derechos humanos”, Texto leído en Ginebra en conferencia de prensa, en *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1990.

1982

- a. *Hermenéutica del sujeto*, curso pronunciado en el Collège de France del 6 de enero al 10 de marzo, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1994.
- b. “El combate de la castidad”, en *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1991.
- c. “El sexo como moral”, entrevista con H: Dreyfus y Paul Rabinow, en *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1991.
- d. “Verdad, individuo y poder”, entrevista del 25 de octubre, en *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1991.
- e. “Tecnologías del yo”, transcripción de seis seminarios que Foucault impartió en la Universidad de Vermont, en el otoño de 1982, en *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1991.

1983

- a. “¿Qué es la Ilustración?”, curso impartido en el Collège de France, en *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1991.
- b. “Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita”, entrevista con Roberto Bono, en *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1991.
- c. “A qué llamamos castigar”, entrevista con F. Ringelhein, diciembre de 1983, en *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid Ediciones La Piqueta, 1990.
- d. “La escritura de sí”, en Abraham, T. *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Ediciones Nueva visión, Col. Diagonal, 1989.
- e. “Sobre la genealogía de la ética”, entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow., Oscar Teran (comp.), *Michel Foucault: discurso, poder y subjetividad*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1995.
- f. “Raymond Roussel: arqueología de una pasión. Entrevista con Michel Foucault”, entrevistado por Charles Ruas, trad. cast. Antonio Marquet, México, Revista Siempre, pp. 41-47.

1984

- a. *Historia de la sexualidad (II). El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986.
- b. *Historia de la sexualidad (III). La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1987.
- c. “El interés por la verdad”, en *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1991.
- d. “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, entrevista realizada por Raul Fornet, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero, en *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1994.

e. “¿Qué es la Ilustración?”, en *¿Qué es la Ilustración?*, trad. cast. Silvio Mattoni, Córdoba, Alción Editora, 1996.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Abraham, Tomás *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Ediciones, Nueva Visión, 1989.

Althusser, L. “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución* (1970), México, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 4, 10a edición, 1980.

Bachelard, G. *La formación del espíritu científico* (1938), México, Editorial Siglo XXI, 9ª edición, 1981.

Balibar, E. y otros, *Michel Foucault, filósofo* (1988), Barcelona, Editorial Gedisa, 1990.

Ball, S: J. y otros, *Foucault y la educación. Disciplinas y saber* (1990), Madrid, Ediciones Morata/Fundación Paideia, 1993.

Baudrillard, J. *De la seducción* (1989), Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1993.

Baudrillard, J. *Olvidar a Foucault* (1977), Valencia, Pre-textos, 1994.

Bauman, Z. *La globalización. Consecuencias humanas*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 2001.

Baz, M. *Metáforas del cuerpo: un estudio sobre la mujer y la danza*, México, Editorial UNAM, UAM-X y Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1996.

Bernard, M. *El cuerpo*, Barcelona, Editorial Paidós, 1985.

Blanchot, M. *Michel Foucault tal y como yo lo imagino* (1986), 2a edición, Valencia, Pre-textos, 1993.

Bulnes, José María y otros, *La herencia de Foucault. Pensar la Diferencia* (1984), México, Ediciones El Caballito, UNAM, 1987.

Cacciari, M. y otros, *Disparen sobre Foucault*, Tarcus, H. (comp.), Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1993.

Ceballos, H. *Foucault y el poder* (1994), México, Ediciones Coyoacán, 2a edición, 1997.

Cerutti, M. "El poder productor" (1984), en *Prometeo*, Revista Latinoamericana de Filosofía, Núm. 2, enero-abril de 1985, México, 122 ps., pp. 19-30.

Corres Ayala, P. *Alteridad y tiempo en el sujeto y la historia*, México, UNAM, 1996.

Deleuze, G. *Foucault* (1986), México, Editorial Paidós Mexicana, 1991.

Derrida, J. "Cogito e historia de la locura" (1964), en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.

Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (1979), trad. cast. Corina de Iturbe, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1988.

Eribon, D. *Michel Foucault* (1989), Barcelona, Editorial Anagrama, 1992.

Fernández Liria, C. *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault*, Madrid, Libertarias/Prodhufo, S. A., 1992.

Gabilondo, A. *El Discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1990.

Gadamer, H. G. “Sobre la planificación del futuro” (1966), en *Verdad y método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992.

Gore, J. M. *Controversias entre las pedagogías* (1993), Madrid, Ediciones Morata y Fundación Paideia, 1996.

Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), Madrid, Editorial Taurus, 1993.

Habermas, J. “Modernidad versus postmodernidad” (1981), en *Modernidad y postmodernidad*, José Picó (comp.), Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Hurtado Valero, P. *Michel Foucault. (Un proyecto de ontología histórica)*, España, Editorial Librería Ágora, 1994.

Jalón, Mauricio *El laboratorio de Foucault. Descifrar y ordenar*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1994.

Jeannet, Frederic-Yves, “La muerte de Foucault”, *La Jornada*, núm. 250, 27 de marzo de 1994.

Kuhn, T. S. *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), México, Fondo de Cultura Económica, Col. Breviarios, núm. 213, 1992.

Léonard, J. "El historiador y el filósofo. A propósito de: *Vigilar y castigar; Nacimiento de la prisión*" (1980), en *La imposible prisión: Debate con Michel Foucault*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1982.

Lyotard, J. F. *La condición postmoderna* (1989) México, Editorial Rei, 1993.

Martiarena, O. *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*, México, ITESM/CEM El Equilibrista, 1995.

Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), Madrid, Alberto Corazón Editor, Colección Comunicación, Serie B, Núm. 5, 1970.

Marx, K. "Manifiesto del partido comunista" (1848), en *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso.

Merquior, J. G. *Foucault o el nihilismo de la cátedra* (1985), México, Fondo de Cultura Económica, Col. Breviarios, núm. 464, 1988.

Morey, M. "Introducción. La cuestión del método" (1989), en Foucault, M. *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós/I.C.E-U.A.B., 1991.

Morey, M. *Lectura de Foucault*, Madrid, Editorial Taurus, 1983.

Murillo, S., *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno* (1996), Buenos Aires, Oficina de Publicaciones Ciclo Básico Común, Universidad de Buenos Aires, 1997.

Nietzsche, F. *La ciencia jovial. "La Gaya Scienza"* (1882), trad. cast. José Jara, Caracas, Monte Ávila Editores, Col. Pensamiento Filosófico, 1992.

Nietzsche, F. *La genealogía de la moral* (1887), Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, Col. El Libro de Bolsillo, núm. 356, 7a edición, 1983.

Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), trad. cast. Luis Manuel Valdés y Teresa Orduña, Valencia, Revista Teorema, 1980.

Poster, M. *Foucault, el marxismo y la historia* (1984), México, Editorial Paidós Mexicana, 1991.

Poulantzas, N. *Estado, poder y socialismo* (1978), trad. cast. Fernando Claudín, México, Editorial Siglo XXI, 1987.

Rorty, R. "Identidad moral y autonomía privada: el caso de Foucault" (1988), en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1993.

Sauquillo González, J. *Michel Foucault: Una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Serrano, A. "Una historia política de la verdad" (1985), en *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Madrid, Editorial Revolución, 1985.

Tejada, R. "Una crítica al contractualismo (Michel Foucault, *genealogía del racismo*), *Revista Internacional de Filosofía Política*, Núm. 4, noviembre de 1994, Madrid, 221 ps. pp. 208-211.

Terán, O. "Presentación", en *Michel Foucault: discurso, poder y subjetividad*, Oscar Terán (comp.), Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1995.

Turner, B. S., *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1989.

Vattimo, G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (1985), Barcelona, Editorial Gedisa, 1990.

Vattimo, G. y otros, *En torno a la posmodernidad* (1990), Barcelona, Editorial Anthropos, 1991.