



Utopía y Praxis Latinoamericana
ISSN: 1315-5216
ISSN: 2477-9555
diazzulay@gmail.com
Universidad del Zulia
Venezuela

Michel Foucault, pensador del poder

GARCÍA FERRER, Borja

Michel Foucault, pensador del poder

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 26, núm. 92, 2021

Universidad del Zulia, Venezuela

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27968017006>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Michel Foucault, pensador del poder

Michel Foucault, thinker of power

Borja GARCÍA FERRER

Universidad Complutense de Madrid, España

borja_co@hotmail.com

Redalyc: [https://www.redalyc.org/articulo.oa?](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27968017006)

id=27968017006

Recepción: 28 Agosto 2020

Aprobación: 20 Noviembre 2020

RESUMEN:

El objetivo de este trabajo es poner de manifiesto el papel que juega el concepto de poder en la ontología crítica del yo y del presente que firma Michel Foucault. No se trata de elaborar una teoría general del poder, sino de realizar una interpretación (en el sentido de Deleuze), es decir, dilucidar sus elementos originales a la luz de nuestro propio criterio. Para ello, nos basaremos fundamentalmente en la fase genealógica del pensador francés, esto es, el período que comienza con *El orden del discurso* (1970) y que abarca toda la década de los setenta. En la parte final, analizamos la actualidad de la visión de Foucault, en debate con otros autores contemporáneos.

PALABRAS CLAVE: Foucault, poder, subjetivización, “sociedad disciplinaria”, “sociedad de control”.

ABSTRACT:

The purpose of this work is revealing the role that the concept of power plays in the critical ontology of the self and the present that Michael Foucault signs. It is not about elaborating a general theory of power, it is about making an interpretation (in the sense of Deleuze), in other words, elucidate his original elements to light of our own criterion. To do this, we will rely fundamentally on the genealogical base of the French thinker, this is, the period that begins with *The order of discourse* (1970) and that covers the entire decade of the seventies. In the end, we analyze the current Foucault's vision, in debate with other contemporary authors.

KEYWORDS: Foucault, power, subjectivization, “disciplinary society”, “control society”.

INTRODUCCIÓN

A finales del siglo XVIII, el filósofo alemán I. Kant escribía en la Revista Mensual de Berlín (*Berlinische Monatsschrift*) el célebre ensayo “Was ist Aufklärung?” (“¿Qué es la Ilustración?”). En este ensayo, Kant ponía de manifiesto una premisa que marcará un antes y un después en el quehacer filosófico de todos los tiempos: la necesidad inexorable de pensar el presente (poco tiempo después, Hegel llegará a definir la filosofía como una reflexión crítica sobre su época). Pues bien, más allá de las distintas etapas que la crítica especializada vislumbra en la trayectoria filosófica de M. Foucault, podemos asegurar sin riesgo a equivocarnos que toda su obra se constituye, invariablemente, como una ontología crítica del yo y del presente, esto es, una prospección sobre la clase de sujeto que ha sido construido históricamente, siguiendo la misiva lanzada por Kant en su breve pero significativo ensayo. En este sentido, Foucault reconoce en *El sujeto y el poder* que su “objetivo ha sido elaborar una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos. [...] Por tanto no es el poder sino el sujeto, el tema general de mi investigación” (p. 3). Pero esto no quiere decir que el problema del poder no sea de especial importancia para el autor francés, como veremos a lo largo del presente trabajo, sino que su sentido estriba precisamente en la estrecha relación que guarda con el sujeto. Desde esta perspectiva, la pregunta que roba el sueño de nuestro filósofo puede formularse del siguiente modo:

¿quiénes somos nosotros en la actualidad? O mejor, parafraseando el subtítulo del *Ecce Homo* de Nietzsche,

¿cómo llegamos a ser lo que actualmente somos? Así pues, se trata de pensarnos a nosotros mismos en nuestro presente, preguntando por las condiciones conceptuales y concretas que expliquen cómo hemos sido “atrapados”, por así decirlo, en nuestra propia historia.

Antes de trazar los contornos de la filosofía de un pensador, es necesario situarlo en las coordenadas relativas a su aparición. Hablar de Foucault es hacerlo del heredero de Jean-Paul Sartre como la gran estrella del firmamento filosófico francés en las décadas de los sesenta y de los setenta del siglo XX. La formación de Foucault estuvo muy marcada desde sus inicios por la atmósfera intelectual preponderante tras la II Guerra Mundial, una especie de fenomenología marxista. Sin embargo, nuestro autor tardaría muy poco tiempo en escribir con letras de oro su propio discurso en el cielo de las ideas. En primera instancia, el pensamiento de Foucault sigue la estela del movimiento estructuralista, que comienza a empapar la escena intelectual alrededor de los años sesenta.¹ Como es sabido, el impacto del estructuralismo en la filosofía del Novecientos se mide fundamentalmente por su crítica a la lógica de la identidad, por un lado, y por el desafío que lanza a la filosofía de la conciencia o del sujeto, por otro, convulsionando de este modo no solo la modernidad racionalista (cartesiana e ilustrada), sino también las corrientes que se proponen superar la modernidad de manera más radical, como son la fenomenología y la hermenéutica.

A grandes rasgos, el estructuralismo se define por disolver todo agente unívoco de significación en estructuras anónimas, provocando una “crisis del sentido” sin parangón. In primis, por considerar que no hay unidades de sentido (idénticas a sí mismas) en los procesos históricos o lingüísticos, de manera tal que el significado de los objetos no radica en su propia naturaleza o en su contenido, sino que depende de sus relaciones con el resto de objetos (es decir, con sus “otros”) y de su lugar en el todo, en lo que constituye una disolución ontológica de la identidad (concebida como “sentido”). Y en segundo lugar, el motivo antiesencialista de esta corriente lleva aparejada la disolución del sujeto: en la medida en que solo articula relaciones, la estructura desarticula todo fondo de “vida constituyente”.² En este sentido, Ricoeur (1969) ha retratado el estructuralismo como una suerte de “kantismo sin sujeto trascendental” (pp. 41-75).

Siguiendo a Ricoeur, el desafío estructuralista al sujeto se cifra fundamentalmente en el postulado de la “clausura” semiológica del estructuralismo semiótico, impulsado con especial ahínco por F. de Saussure en su

Cours de linguistique générale (1916), que ejerció una influencia enorme en el campo de la lingüística (sobre todo, en las escuelas de Ginebra, Praga y Copenhague, o en América).³ Frente a las concepciones sustancialistas y representativas del lenguaje, el estructuralismo considera el “sistema” de la lengua como un registro concluido de significaciones adquiridas donde el “valor” de los elementos es diferencial (o sea, se define por su relación con los demás), ignorando por completo la dimensión pragmática del hablante. Así pues, la lengua no es una función del sujeto hablante, ya que su intención de sentido no se vincula primordialmente con el significante. El estructuralismo excluye al sujeto del campo constituyente de las significaciones en beneficio de las relaciones infraestructurales de los signos que conforman la estructura o, hablando con Saussure, el “sistema”. En palabras de Ricoeur (1969): “Para la lingüística estructural, la lengua se basta a sí misma; todas sus diferencias le son inmanentes y es un sistema que precede al sujeto que habla” (p. 247); como sentencia Lévi-Strauss: “No es tanto la lengua cosa del hombre cuanto el hombre cosa de la lengua” (Caruso: 1969, p. 54).

En tal disposición de los términos, Foucault extrae el potencial “deconstructivo” del estructuralismo (tanto en lo que concierne a la univocidad del “sentido” como a la originariedad del sujeto), con el propósito de esclarecer una historia sin sujeto, una historia singular y múltiple, contingente y arbitraria, discontinua y caótica (contra la concepción metafísica del historicismo que defiende, por ejemplo, Hegel, según el cual la historia sería una especie de continuum sustancial y necesario, el “decurso histórico”, cuyo desarrollo dialéctico interno estaría tutelado por la razón y orientado teleológicamente hacia una supuesta unidad sintética, a saber, la autoconciencia de sí del espíritu absoluto).⁴ Una historia donde, lejos de ajustarse a un

principio de unificación, los comportamientos humanos obedecen a una gramática colectiva, inconsciente y anónima.

Sin embargo, el proyecto genealógico del filósofo de Poitiers rebasa claramente el estructuralismo formalista y semiológico. Entre los numerosos elementos originales de su pensamiento, cabe destacar dos presupuestos ontológicos de suma importancia. Por un lado, Foucault advierte frente al estructuralismo más ortodoxo que el entramado que diluye al sujeto no se compone de relaciones formales sino de “fuerzas”, las cuales se definen esencialmente por la capacidad de afectar a otras fuerzas y de ser, a su vez, afectadas por ellas.⁵ Por otro lado, rechaza la metáfora geometrizable de la “estructura” en favor de un “acontecer” reticular, en el sentido del Ereignis heideggeriano.⁶ Desde este punto de vista, las distintas realidades (también la conducta humana) emergen en la historia como acontecimientos contingentes (o sea, tienen un carácter eventual), resultado de una red de otros acontecimientos; de tal suerte que están desprovistas de densidad ontológica y, por así decirlo, descansan sobre una ausencia de ser, o sea, la presencia se funda en una des - presencia:

El diagnóstico así entendido no establece la constatación de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y encubierto, es esta dispersión que somos y hacemos (Foucault: 1970, p. 223).

Sobre la base de tales fundamentos teóricos, pueden distinguirse tres grandes ejes o etapas en el pensamiento de Foucault (Sáez Rueda: 2009a, pp. 420-421).⁷

En primer lugar, la “arqueología del saber” se extiende desde la Historia de la locura (1962) hasta La arqueología del saber (1969). En este período, Foucault se pregunta por las “condiciones de posibilidad” que articulan la subjetividad en los discursos de saber. No se trata, evidentemente, de elementos trascendentales de la naturaleza humana, en el clásico sentido de “limitaciones necesarias”, sino de prácticas sociales contingentes y finitas que aparecen ligadas indisolublemente a ciertos saberes, procesos genéticos de una forma determinada de sujeto. El sesgo durante todo este período es, por lo tanto, semiológico, en la medida en que el leitmotiv del estudio son las reglas inmanentes que rigen los sistemas de saber y que nos determinan epistémicamente.

A continuación, la “genealogía del saber-poder” comienza con El orden del discurso (1970) y abarca toda la década de los setenta, destacando Vigilar y castigar (1975) y La voluntad de saber (vol. I de Historia de la sexualidad, 1976). El sesgo del análisis durante todos estos años ya no es eminentemente semiológico, sino sociológico-político. Se trata de dilucidar las formas de poder social imbricadas con las formas de saber dominantes, pues si bien es cierto que el saber constituye la identidad del sujeto y, en este sentido, “individualiza”, también es verdad que las fuerzas de poder lo someten de forma implacable; de tal suerte que, si el saber se define, según el análisis dicotómico del período “arqueológico”, como una fuerza negativa, excluyente y represora, el poder aparece, por el contrario, como una fuerza que integra y fomenta; una fuerza, por lo tanto, positiva y productiva.

A partir de 1977-1978, Foucault emprende la última etapa de su pensamiento, que es también la menos conocida. Es el período relativo a las clases que dictó en el Collège de France, cuyo producto más significativo son los dos últimos volúmenes de Historia de la sexualidad (1984). A lo largo de esta etapa, nuestro autor abandona el análisis de las prácticas de saber-poder para interrogarse por la posibilidad de albergar nuevos “espacios de libertad” donde sea posible la constitución creativa de la subjetividad (una “estética de la existencia”, como la llama el propio Foucault). En palabras de Deleuze (2015), Foucault, “al descubrir la subjetivación, va a descubrir como una fuente de puntos de resistencia, como una fuente de apertura de las potencialidades de un campo social” (pp. 171-172).

EL PODER EN LA TEORÍA

La preocupación de Foucault por el tema del poder comienza a raíz de Mayo del 68, toda vez que este acontecimiento ilustraba la posibilidad de llevar a cabo una crítica al capitalismo occidental alternativa a la crítica realizada por los marxismos contemporáneos, incapaces de explicar con las herramientas interpretativas del marxismo los excesos de poder que tienen lugar a lo largo del Novecientos en nombre del fascismo, el estalinismo o, más recientemente, la revolución húngara de 1956 y la Guerra de Argelia (1954-1962). En efecto, el impacto del 68 favoreció decisivamente la efervescencia de innumerables movimientos sociales a comienzos de los setenta (el feminismo, el ecologismo, el movimiento de reforma de las cárceles, la anti-psiquiatría, regionalismos de diversa índole, etc.), suscitando el interés de los intelectuales por la nueva exigencia política. Se tornaba más urgente que nunca elaborar una conceptualización crítica del poder, una nueva economía de las relaciones de poder en grado de profundizar en el nexo que vincula la teoría y la práctica.

En 1970, Foucault ocupa la cátedra de Jean Hyppolite para enseñar historia de los sistemas de pensamiento en el Collège de France. Pues bien, en la lección inaugural del curso, titulada El orden del discurso, el filósofo de Poitiers impugna (en la senda de Nietzsche) toda la historia de la filosofía occidental, con menoscabo de varias categorías filosóficas sacrosantas hasta entonces, como las de “historia”, “conciencia” o “sujeto”. ¿El motivo? Pensar separadamente, y no de manera conjunta, el saber y el poder. Y es que, para el “segundo Foucault”, los discursos se definen como “acontecimientos” que no solo tienen una dimensión lingüística (relacionada con la validez), sino que también poseen una dimensión estratégica ineludible (como modulaciones particulares de ejercicio del poder). En efecto, toda sociedad alberga numerosos discursos que combaten, literalmente, por la verdad (es decir, por el estatuto de verdad y su papel económico-político), unos discursos interconectados con fuerzas de poder que cambian históricamente. En

definitiva: “La ‘verdad’ está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan” (Foucault: 1978, p. 189).

Ahora bien, ¿qué es el “poder” en Foucault? Bajo el influjo que supuso la experiencia del 68, el filósofo francés deconstruye la concepción jurídico-política del poder que tanto fascinara al pensamiento político de la era moderna, pues si bien es cierto que fue un sistema explicativo de gran utilidad en el contexto histórico o de la monarquía feudal, en la actualidad se revela como un paradigma sumamente reductor y obsoleto.⁸ En esta alineación de ideas, Foucault puede ser considerado como una suerte de pensador “sismógrafo”, en el sentido de que detecta como ningún otro pensador el agotamiento de las categorías político-filosóficas que han servido para pensar nuestro tiempo, entre las cuales brilla con luz propia, sin lugar a dudas, la categoría de “poder”. Junto al motivo deconstructivo, no obstante, la analítica del poder encierra asimismo un motivo constructivo o propositivo. Si bien es cierto que nuestro filósofo nunca llegará a elaborar una teoría general del poder (en coherencia con su pensamiento caleidoscópico, Foucault rehúsa subsumir sus análisis a un saber universal que someta al objeto de estudio a una única interpretación), una de sus grandes aportaciones a la filosofía contemporánea se cifra, precisamente, en la resignificación que efectúa de la noción de “poder”, en virtud de la cual logra captar las transformaciones políticas acaecidas durante la segunda mitad del siglo XX. Ahora bien, no se trata de dilucidar la esencia o naturaleza del poder; más allá de toda metafísica, el filósofo de Poitiers se propone en El sujeto y el poder la tarea de “ampliar las dimensiones de la definición de poder”, analizando las estrategias, los mecanismos y las formas fácticas como funciona, se desarrolla y opera (p. 4).

Foucault se opone diametralmente a la concepción del poder que se funda en el modelo hobbesiano del Leviatán (1651) (Toscano López: 2016, pp. 113-117), concebido para resolver el viejo problema de la legitimación del poder en un mundo histórico marcado por las guerras de religión entre católicos y protestantes, así como por las guerras civiles entre el parlamento y la corona de Inglaterra en el siglo XVII.⁹

El pensamiento político de Hobbes asume como punto de partida un enfoque individualista o atomista,¹⁰ según el cual existe un estado de naturaleza donde el hombre se comporta necesariamente como un ser egoísta, en la medida en que busca satisfacer sus necesidades vitales a toda costa. De aquí se sigue inevitablemente una guerra de todos contra todos, una guerra donde los hombres tan solo disponen del derecho natural (ius

naturale) para perseverar en su ser, esto es, la fuerza física y la capacidad mental que garantizan la igualdad de todos los hombres en el estado de naturaleza. En este contexto, para evitar la destrucción recíproca, los individuos se ven obligados a ceder su derecho natural a un solo hombre, el soberano, que se constituye como sujeto y centro del poder; en suma, “el poder político concentra en sí todo el derecho natural del que todos los individuos quedan privados, y es fuente de todo derecho” (Fernández: 1989, p. 111). De este modo, Hobbes confiere un fundamento racional a la constitución del Estado.

Desde la perspectiva del autor inglés, por tanto, el poder debe ser absoluto, civil e independiente de toda teocracia. Más precisamente, el poder se define, según Hobbes, como una sustancia universal, compacta y hermética, como una mercancía susceptible de ser poseída e intercambiada; en segundo lugar, el poder se localiza en el Estado, la instancia suprema que se encarga de administrar el poder, como resultado de un pacto o contrato social; y por último, el poder es negativo o represivo en la forma de la ley.

Vistas las cosas así, el filósofo de Poitiers advierte que el discurso apologético de Hobbes se muestra incapaz de aprehender la complejidad del poder en las sociedades contemporáneas, toda vez que concibe las relaciones sociales, desde la óptica de un maniqueísmo nocivo, como relaciones de soberanía, esto es, como un dualismo entre dominadores y dominados (del sujeto-soberano al sujeto-súbdito) legitimado por el derecho, encubriendo el funcionamiento y la mecánica de los poderes que constituyen a los sujetos de manera efectiva. Foucault pone un ejemplo histórico en *Defender la sociedad*, cuando el noble Boulainvilliers denuncia las invasiones y las conquistas ocultas tras el discurso que legitima el poder absoluto del rey en la fundación de la monarquía francesa (siglo XVII) según la historia oficial. También en la literatura, tragedias como *Hamlet* ponen de manifiesto que el poder político es a menudo producto de la violencia y de la usurpación, del engaño y de la estratagema. Efectivamente, el poder escapa tanto a la teoría de la soberanía como al postulado de la legalidad donde aquella hunde sus raíces. Foucault (2002) no puede mostrarse más elocuente al respecto:

La política es la continuación de la guerra por otros medios. [...] La ley no nace de la naturaleza, junto a los manantiales que frecuentan los primeros pastores; la ley nace de las batallas reales, de las victorias, las masacres, las conquistas que tienen su fecha y sus héroes de horror; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; surge con los famosos inocentes que agonizan mientras nace el día (pp. 53-54).

Llegados a este punto, la primera conclusión a la que llega Foucault es que el poder no es una sustancia ni una mercancía, sino una fuerza que se ejerce en el núcleo de la estructura social y en sus procesos de desarrollo. Ahora bien, en contraste con las mónadas de Leibniz, las fuerzas no son por principio algo singular y aislado; si el poder, a contrapelo de la forma Estado, no puede tener “forma”, es porque las fuerzas están siempre en relación con otras fuerzas, o sea, toda fuerza es ya relación de poder; y como sabemos por Nietzsche, las relaciones de poder (su rejilla de inteligibilidad) no se cifran en la paz y la concordia (como presupone el pacto social de Hobbes), sino en el conflicto y la lucha.¹¹ Efectivamente, cuando Foucault (2002) afirma que la política es, parafraseando a Clausewitz, “la continuación de la guerra por otros medios” (p. 53), lo que está sugiriendo es que el ejercicio del poder se da siempre como guerra continua: “Detrás de la paz que reclama la ley, subyace una guerra que recorre el tejido social” (Toscano López: 2016, p. 122).¹² Una guerra donde, en palabras de Deleuze (1987), “la ley no es ni un estado de paz ni el resultado de una guerra ganada: es la guerra, la estrategia de esa guerra en acto, de la misma manera que el poder no es una propiedad adquirida de la clase dominante, sino un ejercicio actual de la estrategia” (p. 56).

En segundo lugar, el poder no se localiza primordialmente en un foco único de soberanía del que irradiarían formas derivadas y descendientes, de manera análoga a lo que acontecería con el ser en la teoría de Plotino. El poder se origina desde abajo, atravesando capilarmente (infinitesimalmente, a nivel microfísico) nuestros cuerpos y nuestras mentes, así como las relaciones sociales en su conjunto:

Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento (Foucault: 1978, p. 157).

Por si no ha quedado meridianamente claro, Foucault aclara en *Defender la sociedad* que el poder “se ejerce en red, y, en ella, los individuos no sólo circulan, sino que están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo. Nunca son el blanco inerte o consistente del poder, siempre son sus relevos. En otras palabras, el poder transita por los individuos, no se aplica a ellos” (2002, p. 38). No se trata, por lo tanto, de un mecanismo general sino singular, pues se inscribe en prácticas histórico-sociales concretas, en una red de situaciones elementales y relaciones móviles, estratégicas y conflictivas que se dan entre una multiplicidad de sujetos libres; como señala Deleuze (1987):

Lejos de ejercerse en una esfera general o apropiada, la relación de poder se implanta allí donde existen singularidades, incluso minúsculas, relaciones de fuerza tales como disputas de vecinos, discordias entre padres e hijos, desavenencias conyugales, excesos del vino y del sexo, altercados públicos y no pocas pasiones secretas (p. 54).

Así, el poder opera mediante la modificación de pequeños mecanismos, del enfrentamiento entre diversos vectores que producen, por mor de su desigualdad, estados de poder locales, reversibles e inestables. De aquí se sigue la omnipresencia del poder, pero no por englobarlo todo en la existencia primera de un punto central, como Hobbes quería, sino porque se está produciendo constantemente en todos los puntos, de manera incesante. El poder es, por ende, atópico.

En tercer lugar, el poder no se reduce a la forma de la ley: más que reprimir los intereses del otro o negar la vida, produce de forma inmanente saber (en el sentido de episteme), genera discursos y, articulándose a regímenes de verdad, “hace ver” y “hace hablar” (Hubert y Rabinow: 2001, p. 150) la realidad misma de una determinada manera: “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: 1986b, p. 114). Desde este punto de vista, el principal cometido del poder consiste en dirigir la conducta del otro, o sea, el poder incita, induce, desvía, facilita, amplía o limita ciertas disposiciones conductuales o hábitos. En toda relación de poder, de hecho, existe el deseo de imponer al otro ciertas formas de ser, pensar y actuar que se consideran válidas para uno mismo, según el criterio propio de cada voluntad libre. Se entiende, desde esta perspectiva, la celeberrima tesis de la “muerte del sujeto”, toda vez que deja de ser el fundamento “constituyente” para convertirse en lo “constituido”: siguiendo el ejemplo de los maestros de la sospecha, la genealogía foucaultiana “desenmascara” al sujeto idéntico a sí mismo, constituyente y autónomo de la modernidad como producto del movimiento desubjetivizado de la fuerza. En definitiva, si el hombre era, para Heidegger (2000), el “pastor del ser” (p. 272), Foucault (1994) tergiversa la fórmula de su maestro para afirmar que el poder es el pastor del hombre (pp. 565-566).

En tal disposición de los términos, el filósofo de Poitiers (1986b) desecha el esquema descendiente del poder que subyace al modelo jurídico-político, en beneficio de un modelo que explica el poder de forma ascendente, desde lo infinitesimal hasta su recubrimiento en técnicas, mecanismos y estrategias de poder: “Y ‘el’ poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto [el subrayado es nuestro] que se dibuja a partir de todas esas movibilidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas” (p. 113). En efecto, los dispositivos infinitesimales que entretejen la realidad social son colonizados a posteriori y transformados arbitrariamente por dispositivos más generales y formas de dominación global (Foucault: 1978, pp. 144-145) de tal suerte que las relaciones de poder se vuelven asimétricas sine die, y la libertad se reduce ostensiblemente (Froment: 1999b, pp. 11-12).

EL PODER EN LA PRÁCTICA

Como hemos apuntado ya desde el principio, el gran interés de Foucault ha sido desde siempre, más que el poder, los diversos modos históricos para la constitución del sujeto, esto es, los distintos procesos de subjetivización a cargo del poder. Desde esta perspectiva, la ontología del yo se vincula inextricablemente con la genealogía del poder, o dicho de otro modo: ontología del yo y genealogía del poder se copertenece. En el afán por descubrir quiénes y cómo hemos llegado a ser, nuestro filósofo se propone analizar con

precisión cirujana la mecánica del poder, esto es, el modo como se ejerce concretamente y en el detalle, con su especificidad, sus tácticas y sus técnicas. Se trata de dilucidar el entramado de fuerzas que han terminado produciendo una forma determinada de subjetivización o de individualización en nuestro mundo histórico.

Ante la impotencia mostrada por el poder a la hora de conducir el cuerpo político y económico de una sociedad en pleno apogeo industrial y demográfico, Occidente experimenta en la época clásica una transformación de las tecnologías del poder sin precedentes. Nos referimos al surgimiento del “biopoder”, definido como “una forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola. [...] El biopoder, pues, se refiere a una situación en la cual el objeto del poder es la producción y reproducción de la misma vida” (Hardt y Negri: 2000, p. 25).¹³ Desde este punto de vista, hablar del “biopoder” es hacerlo de la estatización de la vida entendida en sentido biológico (o sea, del hombre como ser viviente), de tal suerte que, por primera vez en la historia, la vida ingresa en el campo de control del saber y de las intervenciones del poder (Foucault: 1986a, p. 187). Así, el “biopoder” sustituye el viejo derecho del soberano de “hacer morir o dejar vivir” por un poder continuo y científico: el de “hacer vivir o dejar morir”; en términos de Foucault (1997):

El poder es cada vez menos el derecho de hacer morir y cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir, y de intervenir sobre la manera de vivir, y sobre el “cómo” de la vida; a partir de este momento, entonces, en que el poder interviene, sobre todo en este nivel, para ampliar la vida, para controlar los accidentes, lo aleatorio, las deficiencias, de golpe la muerte, como término de la vida, es evidentemente el término, el límite, el extremo del poder (p. 221).

A ojos de Foucault, el “biopoder” tiene como máximas fundamentales la eficacia productiva y la riqueza estratégica. En contraste con el poder soberano, que tiene por objeto el territorio,¹⁴ el cometido del “biopoder” consiste esencialmente en permear del modo más incisivo posible la existencia humana, controlando y regulando tanto el comportamiento gestual y motriz como los grandes hitos de la vida: nacimiento, salud, reproducción, enfermedad, muerte, etc. De este modo, el poder se torna más materialista y menos jurídico, en la medida en que tiene por objeto, respectivamente, el cuerpo y la vida, el individuo y la especie. En el primer caso, se trata de escrutar la conducta de los individuos en aras de anatomizarlos, produciendo cuerpos fragmentados, dóciles y, en esta medida, útiles.¹⁵ Efectivamente, el “biopoder” aspira a incrementar la fuerza

económica del cuerpo a toda costa (en detrimento de su fuerza política), para lo cual se esmera especialmente en aplicar una serie de técnicas disciplinarias, a saber: la repartición de los cuerpos en el espacio, el control de la actividad, la organización de la génesis (capitalización del tiempo) y la composición de las fuerzas (véase artículo “Disciplina” en Castro: 2004). En el segundo caso, en cambio, el objetivo es controlar arbitrariamente poblaciones humanas en su conjunto, o sea, grupos de seres vivos que obedecen necesariamente a procesos y leyes biológicas. Desde este prisma, el filósofo de Poitiers (1986b) distingue dos grandes técnicas de “biopoder” que no son antitéticas, sino que se cruzan en un plexo de relaciones articuladas ortogonalmente, configurando una gran tecnología bifronte: la técnica disciplinaria, anatomía política o anatomopolítica (disciplinamiento de los cuerpos singulares, concebidos como máquinas), y la biopolítica (regulación de la población, del cuerpo-especie) (p. 169).¹⁶ Nosotros nos limitaremos a examinar, por motivos de espacio, la primera de ellas, a sabiendas de tratarse de una interpretación a todas luces insuficiente (Foucault: 1997a, p.

225).

Vigilar y castigar tiene como subtítulo El nacimiento de la prisión. Pero si bien es cierto que Foucault estudia la formación del sistema carcelario occidental en la cuarta y última parte del libro, su objetivo primordial no pasa por analizar la institución de la prisión en sentido estricto sino los mecanismos de la disciplina, esto es, la anatomía política de los cuerpos. En la tercera parte de su afamada obra, el filósofo de Poitiers (1997b) pone de manifiesto la emergencia de la “sociedad disciplinaria” en la primera mitad del siglo XVIII como el contexto histórico, político y económico donde se inscriben las relaciones de

poder propias de las sociedades occidentales modernas (pp. 135-229). Según el autor francés, la “sociedad disciplinaria” se define como la sociedad donde surge un saber de vigilancia que se vertebra con la norma para controlar y administrar la existencia de los individuos. En efecto, la anatomía política se sirve de instrumentos tan sencillos como eficaces y estratégicos para generar la individualidad disciplinada, a saber: la vigilancia jerárquica, la sanción normalizadora y el examen.

En primer lugar, la vigilancia jerárquica hace posible un poder del “ver sin ser visto”, en virtud del cual disminuye el número de individuos que ejercen el poder, mientras aumenta el número de aquellos sobre los cuales se ejerce. Para ello, se vale de técnicas relacionadas con la distribución del espacio, unas técnicas que tienen por objeto la organización interna de los cuerpos, la eficacia de sus movimientos. 17 La vigilancia jerárquica se basa en un orden que individualiza, esto es, el ordenamiento que prescribe a cada individuo el lugar que le corresponde; así los diferentes espacios (aunque siempre recortados y cerrados) son asignados funcionalmente, y los individuos se exponen de manera constante a la vigilancia más exhaustiva.

En segundo lugar, la sanción normalizadora impone cierta medida o “norma” y, en base a ella, distingue las conductas de los individuos como normales o anormales. La norma se rige por un sistema binario de gratificación y sanción donde “castigar” significa literalmente “corregir”.18 En contraste con el “modelo de la peste” que sirve de inspiración a la vigilancia jerárquica y su lógica individualizante-diferencial, la sanción normalizadora hunde sus raíces en el “modelo de la lepra”, heredado de la Edad Media, cuando el leproso era marcado, expulsado extra muros de la ciudad y despojado, por tanto, de su condición de ciudadano, en función de una lógica oposicional y maniquea que distingue leprosos y no leprosos (Foucault: 2001, pp. 55-59).

Por último, el examen19 se presenta como una mirada normalizadora, una vigilancia que califica, clasifica y castiga, instaurando una visibilidad sobre los individuos por razón de la cual son diferenciados y sancionados (Foucault: 1997b, pp. 186-187). Así, el examen atestigua la posibilidad de superponer el “modelo de la peste” y el “modelo de la lepra” combinando la jerarquía que vigila con las técnicas de la sanción que normaliza, y es la forma ritual de la técnica disciplinaria. En el examen, la organización del espacio de la cuarentena (para afrontar la peste) disciplina el espacio de la exclusión; en palabras de Foucault (1997b):

Lo propio del siglo XIX es haber aplicado al espacio de la exclusión, en el que el leproso era el habitante simbólico (y los mendigos, los vagabundos, los locos, los violentos formaban la población real), la técnica de poder propia de la cuadrícula disciplinaria. Tratar a los “leprosos” como “apestados”, proyectar las reparticiones finas de la disciplina en el espacio confuso de la internación, trabajarlo con los métodos de repartición analítica del poder, individualizar a los excluidos, pero servirse de los procedimientos de individualización para marcar las exclusiones. Esto es lo que ha sido llevado a cabo regularmente por el poder disciplinario desde comienzos del siglo XIX. [...] El Panopticon de Bentham es la figura arquitectónica de esta composición (pp. 200-201).

Ciertamente, el proceso de disciplinización puede ser concebido como un proceso que va del espacio de la cuarentena al del panóptico de Bentham. Mientras que la organización del espacio de la cuarentena se constituye como un estado de excepción que se basa en la amenaza de muerte (para todo aquel que sobrepase los límites de la cuarentena, esto es, el lugar que le corresponde “por sistema”), el panóptico aparece como un modelo generalizable de vida, una tecnología política sin uso específico alguno: “El panoptismo es el principio general de una nueva ‘anatomía política’ cuyo objeto y finalidad no son las relaciones de soberanía, sino las relaciones de disciplina” (1997b, p. 210).

Según explica E. Castro en su Vocabulario de Michel Foucault, el panóptico consiste esencialmente en una construcción periférica con forma de anillo y una torre en el centro del anillo. El edificio periférico se divide en celdas, cada una de las cuales tiene dos ventanas, una que mira al exterior, por donde ingresa la luz, y otra orientada a la torre central que, a su vez, se compone de ventanas que permiten observar el interior de las celdas. Pues bien, gracias al juego de luminosidad que favorece semejante distribución de la visibilidad en el espacio, el vigilante ubicado en la torre central puede vigilar a los individuos que residen en las celdas sin

ser visto, garantizando el funcionamiento anónimo (no se sabe quién vigila) y automático (no se requiere el ejercicio actual y efectivo de la vigilancia) del poder. De aquí se sigue una sensación consciente y permanente de visibilidad por parte de los individuos vigilados, convertidos en meros objetos de información: aunque sea discontinua en su praxis, la vigilancia resulta permanente en sus efectos (1997b, p. 202). Como sentencia Foucault: “Una sujeción real nace mecánicamente de una relación ficticia” (1997b, p. 204).

Panopticon quiere decir dos cosas: quiere decir que todo es visto todo el tiempo, pero quiere decir también que todo el poder que se ejerce nunca es más que un efecto óptico. El poder no tiene materialidad; no tiene necesidad de toda esta armazón, a la vez, simbólica y real del poder soberano. Él no tiene necesidad de tener el cetro en la mano o de agitar la espada para castigar. Él no tiene necesidad de intervenir como el rayo a la manera del soberano. Este poder es, más bien, del orden del sol, de la luz perpetua. Él es la iluminación no material que alcanza indiferentemente a todas las personas sobre las que se ejerce (Foucault: 2003, p. 79).

A lo largo del siglo XIX y principios del XX, presenciamos en el seno de los Estados nacionales y de las democracias burguesas una multiplicación exponencial de las instituciones disciplinarias que responden al modelo de Bentham. Así, el poder panóptico ha expandido su influencia de forma considerable en los cuarteles, las prisiones, los hospitales, la familia, las escuelas, los centros de trabajo, etc., si bien es cierto que también se ha reproducido con independencia de las formas de encierro más clásicas, hasta terminar constituyéndose, de hecho, como un poder absoluto (sin afuera): “En otras palabras, [...] los encierros que acostumbraban a definir el espacio limitado de las instituciones se han roto, de modo que la lógica que una vez funcionó principalmente dentro de las paredes institucionales se extiende ahora por todo el terreno social. Adentro y afuera se están volviendo indistinguibles” (Hardt y Negri: 2000, p. 164). Como revela fehacientemente el caso de la policía, como institución y como actividad informacional, asistimos a una diseminación progresiva de las técnicas disciplinarias, cada vez más propensas a desinstitucionalizarse y desterritorializarse en centros de poder dispersos (Foucault: 1997b, pp. 213-214).

Desde esta perspectiva, algunos intérpretes de la obra de Foucault, entre los cuales brilla con luz propia la figura de Deleuze (1990), han sugerido que nos encontramos ante un orden social decididamente distinto:

Vivimos una crisis generalizada de todos los medios de cierre. [...] La familia es un “interior” en crisis, como ocurre con cualquier otro interior, escolar, profesional, etc. Los ministros [...] quieren reformar la escuela, reformar la industria, el hospital, el ejército, la prisión, pero saben que estas instituciones están acabadas y que tarde o temprano se derrumbarán. Se trata sólo de gestionar su agonía y tener ocupada a la gente, hasta que hagan su aparición nuevas fuerzas. [...] Por ejemplo, en la crisis del hospital como medio de cierre, tanto la sectorialización como los hospitales de día y la atención sanitaria a domicilio han marcado, en un principio, nuevas libertades, aunque también han contribuido a crear mecanismos de control que rivalizan con reclusiones más duras. [...] Las sociedades de control son las que están sustituyendo a las sociedades disciplinarias (pp. 240-242).

Efectivamente, el advenimiento de las nuevas tecnologías de la comunicación a mediados del Novecientos ha revolucionado radicalmente nuestras estructuras sociales, favoreciendo de forma decisiva el “giro” (Khere) desde la “sociedad disciplinaria” de foucaultiana memoria a la “sociedad de control” (según el término acuñado por Burroughs), o sea, el tránsito del “topo” a la “serpiente”, para decirlo en el vocabulario simbólico de Deleuze (1990): “El topo es el animal de los medios de reclusión; la serpiente es el de las sociedades de control. [...] En el régimen en el que vivimos, pero también en nuestra manera de vivir y en nuestras relaciones con los demás, hemos pasado de un animal a otro, del topo a la serpiente” (p. 244).²⁰

Nos encontramos, por consiguiente, ante un nuevo paradigma o arquetipo social, en el que la representación del panóptico jerárquico, unidireccional y centrado en la posición inmóvil del inspector ha quedado obsoleta para dar cuenta de los mecanismos de la vigilancia, perfeccionando el modelo de poder arborescente y rizomático que se difunde capilarmente por los entresijos del bios social. En efecto, si el panóptico benthamiano se define como un “multiplicador” de poder (Foucault: 2003, p. 55), la “sociedad de

control” intensifica y generaliza los aparatos normalizadores que dinamizan nuestras prácticas cotidianas y nuestra vida en común, pero a diferencia de la técnica disciplinaria, la vigilancia se extiende más allá de los espacios estructurados de las instituciones, a través de redes flexibles y fluctuantes (Hardt y Negri: 2000, p.

25). Por así decirlo, la vigilancia ha cambiado el medio cerrado por el medio abierto, volviéndose más sofisticada e intensa.

Así las cosas, la “sociedad de control” surge de una crisis de las instituciones tradicionales, entendidas como los “centros de gravedad” (Glucksman: 1967, p. 75) donde se encarnaba el poder. En los últimos tiempos, estas instituciones se han visto obligadas a incorporar aceleradamente nuevas tecnologías a sus diversos modos de proceder, en virtud de lo cual han debido modificar su naturaleza fundamental, si es que no han sido suprimidas directamente. De este modo, la evolución de la policía (tanto sus métodos de trabajo como sus formas de definir y controlar los distintos espacios urbanos) ha estado marcada por la incorporación de tecnologías del transporte y la comunicación (desde el siglo XIX, con la instalación de los primeros telégrafos, hasta el siglo XXI, cuando varias tecnologías concebidas inicialmente para fines militares fueron puestas a disposición de la policía para su quehacer diario) (Requena Hidalgo: 2004). En aras de las tecnologías de la comunicación, la disciplina organizada en recintos cerrados de reclusión se ha transformado paulatinamente en una red de mecanismos que abarca toda la realidad social (sin limitaciones espacio-temporales de ningún tipo), de manera tal que la disciplina excepcional, cimentada sobre un amplio abanico de instituciones especializadas, se convierte en vigilancia generalizada, y la disciplina reina en la sociedad como una suerte de policía global que funciona mediante “un control continuo y una comunicación instantánea” (Deleuze: 1990, p.

236).

CONCLUSIONES

Llegados a este punto, tenemos que la “sociedad de control” extiende, profundiza y consume la “sociedad disciplinaria” en una suerte de encierro mundial, toda vez que la arquitectura del panóptico benthamiano resultaba demasiado simple para captar la complejidad del mundo tecnificado enteramente. En primer lugar, porque la visibilidad de los individuos obedece ahora a múltiples miradas, con distintas procedencias y direcciones. Y en segundo lugar, porque las tecnologías de la comunicación permiten llevar a cabo una vigilancia omnipresente y efectiva, no ya virtual o fingida. En definitiva, la diferencia entre el panóptico de Bentham y el Estado panóptico es una cuestión de complejidad; a la altura del presente, asistimos a un panóptico multidireccional, descentralizado y ubicuo en absoluto. En este sentido, refrenda Deleuze (1990): “Los anillos de una serpiente son todavía más complicados que los agujeros de una topera” (p. 245).

Para la opinión mayoritaria, la incorporación de nuevas tecnologías en el sector de la seguridad tendría plena legitimidad, a tenor de la creciente complejidad que presentan las prácticas criminales.²¹ Sin embargo, el uso de tales tecnologías en la esfera de la gobernabilidad tiene consecuencias que escapan con mucho a sus funciones manifiestas en el plano instrumental, en la medida en que permiten ejercer la vigilancia sin límites temporales (las 24 horas del día) por medio de la videovigilancia, en un marco prepenal.²² Y es que, confinadas durante largo tiempo a sectores sumamente especializados, tecnologías como las cámaras y los circuitos cerrados de televisión, las redes de comunicación compartidas, las bases de datos o los sistemas de localización²³ se muestran más eficaces que nunca en el punto de controlar los movimientos y las acciones de los individuos en su cotidianidad. Como resultado, la “sociedad de control” incipiente comporta una “publicitación del espacio privado” y una “privatización del espacio público” en un doble movimiento (Froment:

2002, p. 27), una nueva manifestación espacial del poder donde la geografía física del espacio-territorio ha sido reemplazada por una geografía del espacio-movimiento, territorios de flujo y reflujo del poder donde

aflojan todo tipo de inseguridades (Virilio: 1999).²⁴ En la era de la tecnovigilancia, ya no existen espacios inaccesibles para el poder.

NOTAS

- BIBLIOGRAFÍA**AARON, R. (1976). *Penser la Guerre*, Clausewitz. Gallimard/Seuil, París.
- BERCIANO, M. (1991). “El evento (Ereignis) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger”, en: *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*. Sociedad Castellano-leonesa de Filosofía, Salamanca, pp. 91-118.
- CARUSO, P. (1969). *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*. U. Mursia, Milán.
- CASTRO, E. (2008). “Biopolítica: de la soberanía al gobierno”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Año 34, nº 2, pp. 187-205.
- CASTRO, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, Bernal.
- CUTRO, A. (2005). *Biopolítica. Storia e attualità di un concetto*. Ombre Corte, Verona.
- DELEUZE, G. (1996). “Control y Devenir”, en: *Conversaciones. Pre-textos*, Valencia, pp. 265-276. DELEUZE, G. (1987). *Foucault*. Paidós, Maracaibo.
- DELEUZE, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault*. Vol. 3. Cactus, Buenos Aires.
- DELEUZE, G. (1991). “Posdata sobre las sociedades de control”, en: Ch. Ferrer (comp.), *El lenguaje literario*. Vol. 2. Nordan, Montevideo.
- DELEUZE, G. (1990). *Pourparlers*. De Minuit, París.
- FERNÁNDEZ, L., (1989). “Derecho natural y poder político. Diferencias entre Spinoza y Hobbes”, *Revista Ideas y Valores*. Nº 80, pp. 95-119.
- FOUCAULT, M. (2002). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México. FOUCAULT, M. (1994). *Dits et écrits III*. Gallimard, París.
- FOUCAULT, M. *El sujeto y el poder*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Consultado el 4 de julio de 2020.
- FOUCAULT, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós, Barcelona.
- FOUCAULT, M. (1986a). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard, París. FOUCAULT, M. (1986b). *Historia de la sexualidad, la voluntad de saber*. Siglo XXI, México. FOUCAULT, M. (1997a). *Il faut défendre la société*. Gallimard/Seuil, París.
- FOUCAULT, M. (1970). *La arqueología del saber*. Siglo XXI, Madrid/México.
- FOUCAULT, M. (2007). “La gubernamentalidad”, en: *Ensayos sobre Biopolítica. Excesos de vida*. Paidós, Barcelona, pp. 187-215.
- FOUCAULT, M. (2003). *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*. Gallimard/Seuil, París.
- FOUCAULT, M. (2001). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica, México.
- FOUCAULT, M. (1978). *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid.
- FOUCAULT, M. (2017). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires. FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires. FOUCAULT, M. (1997b). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard, París.
- FROMENT, J.-C. (1999). “The ethic of the care for the self as a practice of freedom”, en: J. Bernauer y D. Rasmussen (eds.), *The Final Foucault*. MA, Cambridge, pp. 1-20.
- GALLEGO, E., (1973). *Las relaciones entre la iglesia y el Estado en la Edad Media*. Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid.
- GLUCKSMANN, A. (1967). *Le discours de la guerre*. París, Union Générale d’Editions.
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2000). *Imperio*. Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/Londres.
- HEIDEGGER, M. (2000). “Carta sobre el ‘humanismo’”, en *Hitos*. Alianza, Madrid, pp. 259-297.
- HUBERT, D. y RABINOW, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva visión, Buenos Aires.
- NIETZSCHE, F. (2018). *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda consideración intempestiva*. Tecnos, Madrid.
- NUNN, S. (2001). “Police technology in cities: changes and challenges”, *Technology in Society*. Nº 23, pp. 11-27.
- REQUENA HIDALGO, J. (2004). “De la ‘sociedad disciplinaria’ a la ‘sociedad de control’: la incorporación de nuevas tecnologías a la policía”, *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Vol. 8, nº 170 (43).

- RICOEUR, P. (1969). *Le conflit des interprétations*. Seuil, París.
- SÁEZ RUEDA, L. (2009a). *Movimientos filosóficos actuales*. Trotta, Madrid.
- SÁEZ RUEDA, L. (2009b). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Trotta, Madrid.
- SALINAS ARAYA, A. (2012). "Diagramas y biopoder. Discusiones sobre las sociedades de control", *Hermenéutica intercultural. Revista de filosofía*. N° 20-21, pp. 19-55.
- TOSCANO LÓPEZ, D. (2016). "El poder en Foucault: 'Un caleidoscopio magnífico'", *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*. Vol. 26, n° 1, pp. 113-117.
- VIRILIO, P. (1999). *La inseguridad del territorio*. La Marca, Buenos Aires.