

## Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, selección de pasajes

Damiens fue condenado, el 2 de marzo de 1757, a "pública retractación ante la puerta principal de la Iglesia de París", adonde debía ser "llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano"; después, "en dicha carreta, a la plaza de Grève, 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,<sup>1</sup> 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". (*Gazette d'Amsterdam*, 1 de abril de 1757).

Tres cuartos de siglo más tarde, he aquí el reglamento redactado por Léon Faucher "para la Casa de jóvenes delincuentes de París": "ART. 17. La jornada de los presos comenzará a las seis de la mañana en invierno, y a las cinco en verano. El trabajo durará nueve horas diarias en toda estación. Se consagrarán dos horas al día a la enseñanza. El trabajo y la jornada terminarán a las nueve en invierno, y a las ocho en verano.

He aquí, pues, un suplicio y un empleo del tiempo. No sancionan los mismos delitos, no castigan el mismo género de delincuentes. Pero definen bien, cada uno, un estilo penal determinado. Menos de un siglo los separa. Es la época en que fue redistribuida, en Europa y en los Estados Unidos, toda la economía del castigo.

La desaparición de los suplicios es, pues, el espectáculo que se borra; y es también el relajamiento de la acción sobre el cuerpo del delincuente.

No tocar ya el cuerpo, o lo menos posible en todo caso, y eso para herir en él algo que no es el cuerpo mismo. Se dirá: la prisión, la reclusión, los trabajos forzados, el presidio, la interdicción de residencia, la deportación —que han ocupado lugar tan importante en los sistemas penales modernos— son realmente penas "físicas"; a diferencia de la multa, recaen, y directamente, sobre el cuerpo. Pero la relación castigo-cuerpo no es en ellas idéntica a lo que era en los suplicios. El cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o de intermediario; si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un derecho y un bien. El cuerpo, según esta penalidad, queda prendido en un sistema de coacción y de privación, de obligaciones y de prohibiciones. Como efecto de esta nueva circunspección, un ejército entero de técnicos ha venido a relevar al verdugo, anatomista inmediato del sufrimiento: los vigilantes, los médicos, los capellanes, los psiquiatras, los psicólogos, los educadores. Por su sola presencia junto al condenado cantan a la

justicia la alabanza de que aquélla tiene necesidad: le garantizan que el cuerpo y el dolor no son los objetivos últimos de su acción punitiva.

Si no es ya el cuerpo el objeto de la penalidad en sus formas más severas, ¿sobre qué establece su presa? La respuesta de los teorizantes —de quienes abren hacia 1760 un periodo que no se ha cerrado aún— es sencilla, casi evidente. Parece inscrita en la pregunta misma. Puesto que ya no es el cuerpo, es el alma. A la expiación que causa estragos en el cuerpo debe suceder un castigo que actúe en profundidad sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones. Mably ha formulado el principio, de una vez para siempre: "Que el castigo, si se me permite hablar así, caiga sobre el alma más que sobre el cuerpo."

Por lo que a la historia del cuerpo se refiere, los historiadores la han comenzado desde hace largo tiempo. Han estudiado el cuerpo en el campo de una demografía o de una patología históricas; lo han considerado como asiento de necesidades y de apetitos, como lugar de procesos fisiológicos y de metabolismos, como blanco de ataques microbianos o virales; han demostrado hasta qué punto estaban implicados los procesos históricos en lo que podía pasar por el zócalo puramente biológico de la existencia, y qué lugar se debía conceder a la historia de las sociedades y de los "acontecimientos" biológicos como la circulación de los bacilos, o la prolongación de la duración de la vida. Pero el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre 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.

Quizás haya que renunciar también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses. Quizás haya que renunciar a creer que el poder vuelve loco, y que, en cambio, la renunciación al poder es una de las condiciones con las cuales se puede llegar a sabio. Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder.

Estas relaciones de "poder-saber" no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema del poder; sino que hay que considerar, por lo contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas.

La historia de esta "microfísica" del poder punitivo sería entonces una genealogía o una pieza para una genealogía del "alma" moderna. Más que ver en esta alma los restos reactivados de una ideología, reconoceríase en ella más bien el correlato actual de cierta tecnología del poder sobre el cuerpo. No se debería decir que el

alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia. Realidad histórica de esa alma, que a diferencia del alma representada por la teología cristiana, no nace culpable y castigable, sino que nace más bien de procedimientos de castigo, de vigilancia, de pena y de coacción. Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder. Sobre esta realidad-referencia se han construido conceptos diversos y se han delimitado campos de análisis: psique, subjetividad, personalidad, conciencia, etc.; sobre ella se han edificado técnicas y discursos científicos; a partir de ella, se ha dado validez a las reivindicaciones morales del humanismo. Pero no hay que engañarse: no se ha sustituido el alma, ilusión de los teólogos, por un hombre real, objeto de saber, de reflexión filosófica o de intervención técnica. El hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un "alma" lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo.

**Michel Foucault. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber. Selección de pasajes.***

“Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano.

El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la

población. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida.”

“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.”

“Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder. Éste ya no tiene que vérselas sólo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma; haber tomado a su cargo a la vida, más que la amenaza de asesinato, dio al poder su acceso al cuerpo...”

“Habría que hablar de "biopolítica" para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte 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.”

### **Rossi Braidotti, *Lo posthumano, selección de pasajes***

Que la humanidad se halle en condiciones críticas —alguien diría incluso próximas a la extinción— es una afirmación recurrente de la filosofía europea al menos desde que Friedrich Nietzsche declaró la muerte de Dios y de la idea del Hombre que se había articulado en torno. Esta altisonante afirmación servía para alcanzar un más modesto objetivo. Lo que Nietzsche aseveraba era el fin del estatuto de autoevidencia atribuido a la naturaleza humana, el fin del sentido común y de la fe en la estabilidad metafísica y la validez universal del sujeto humanístico europeo. La genealogía nietzscheana pone en relieve la importancia de la interpretación respecto del dogmático cumplimiento de las leyes y los valores naturales. Al menos desde entonces, pues, los puntos principales de la agenda filosófica han sido: en primer lugar, cómo desarrollar un pensamiento crítico después de la sorprendente toma de conciencia de la incerteza ontológica, y, en segundo lugar, cómo reconstituir un sentimiento de comunidad unida por afinidades y responsabilidad ética, sin incurrir en las pasiones negativas de la duda y la sospecha.

marxista. El antihumanismo emergió como el grito de batalla de aquella generación de pensadores radicales que más tarde habría sido famosa en todo el mundo como “generación postestructuralista”. En efecto, ellos fueron postcomunistas *ante litteram*. Abandonaron el pensamiento dicotómico dialéctico y desarrollaron un tercer modo de aproximación a los cambios en la noción de subjetividad humana. Desde el momento en que Michel Foucault había publicado su obra de crítica innovadora del humanismo, *Las palabras y las cosas* (1967), la cuestión de qué, si acaso había algo, constituía la idea de lo humano estaba circulando en los discursos radicales del período e iba articulando las agendas antihumanistas de una serie de grupos políticos. La *muerte del hombre* anunciada por Foucault formaliza una crisis epistemológica y moral que va mucho más allá de las oposiciones binarias, cortando en diferentes puntos el espectro político. Se apunta al implícito humanismo del marxismo, en particular a la arrogante pretensión humanista de continuar poniendo al Hombre en el centro de la historia mundial. Incluso el marxismo, en su carácter de principal teoría del materialismo histórico, ha seguido definiendo el sujeto del pensamiento europeo como unívoco y hegemónico y asignándole (el género no es una coincidencia) el papel de motor real de la historia humana. El antihumanismo consiste en desconectar el agente humano de su posición universalista, reclamándolo a rendir cuentas de, y a explicar, las acciones concretas que está emprendiendo. Una vez que el sujeto, antes dominante, se ha desvinculado de sus desilusiones de grandeza y ya no es el presunto responsable del progreso histórico, emergen diferentes y más nítidas relaciones de poder.

Soy deudora por mi antihumanismo hacia mis amados profesores postsesentayochistas, algunos de los cuales fueron formidables filósofos cuya herencia continúo admirando y respetando: en particular, Foucault, Irigaray y Deleuze. Lo humano del humanismo no es un ideal, ni una estática media objetiva o mediador necesario. Más bien enuncia un modelo sistematizado de reconocibilidad —de Identidad—, gracias al cual todos los demás pueden ser valorados, reglamentados y asignados a una definitiva posición social. Lo humano es una convención normativa, no intrínsecamente negativa, pero con un elevado poder reglamentario y, por ende, instrumental a las prácticas de exclusión y discriminación. El estándar humano representa la regularidad, la regulación y la reglamentación. Funciona transponiendo un particular modo de ser humano en un modelo generalizado, que es categórica y cualitativamente distinto de los otros sexualizados, racializados y naturalizados y en oposición a los artefactos tecnológicos. Lo humano es el concepto histórico que ha sabido consolidar una convención social en torno a su “naturaleza humana”.

El posthumanismo es la condición histórica que marca el fin de la oposición entre humanismo y antihumanismo, y que designa un contexto discursivo diferente, mirando de modo más propositivo a nuevas alternativas. El punto de partida es para mí la muerte del *Hombre/Mujer* antihumanista que evidencia el declive de algunos presupuestos fundamentales de la Ilustración, precisamente del progreso de la humanidad a través del uso autorregulador y teleológicamente orientado de la razón y la racionalidad científica laica, que se suponían vueltas a la *perfectibilidad* del Hombre. La perspectiva posthumana se basa en la hipótesis histórica de la decadencia del humanismo, pero va también más allá para explorar nuevas alternativas, sin por eso recaer en la retórica antihumanista de la crisis del Hombre. Ésta se empeña, en cambio, en elaborar modos alternativos para la conceptualización de la subjetividad posthumana, tema central de este libro.

### **Miklos Lukacs, Neoentes, selección de pasajes**

Los argumentos de Derrida contribuyeron decisivamente al desarrollo del posestructuralismo, movimiento intelectual francés que también tuvo a Michel Foucault (1926-1984) entre sus máximos exponentes<sup>27</sup>. Foucault adoptó perspectivas históricas para elaborar sus argumentos y centró su atención en las variables de poder y conocimiento así como sus relaciones a nivel lingüístico, cultural, político y social. En 'La arqueología del saber' (1969) el filósofo francés sostuvo que la verdad que emerge de discursos o narrativas es relativa ya que depende enteramente de las estructuras y contenidos del lenguaje que la expresa. Estos discursos también se enmarcan dentro de estructuras y relaciones de poder que, a su vez, son influenciadas por sistemas de creencias. Las jerarquías de las organizaciones humanas a nivel político, corporativo, científico y académico expresan estas estructuras y sus relaciones, las cuales no son solo verticales. Con estos antecedentes, Foucault establece una relación íntima entre poder y conocimiento en la que el primero habilita la generación del segundo mediante el uso del lenguaje; mayor poder se traducirá en mayor capacidad para generar conocimiento. Ergo, los más poderosos o influyentes tendrán el poder para determinar la 'verdad'.

El propósito deliberado de los posestructuralistas fue dismantelar la hegemonía de la tradición filosófica occidental al intentar vaciar de contenido y significado los conceptos de verdad y conocimiento. El origen de su movimiento se entremezcla con el del pensamiento posmodernista en las protestas estudiantiles y sindicales de mayo de 1968 en París, Francia. Ambas corrientes surgen como oposición al modernismo y sus fundamentos racionalistas del siglo 18 pero el posmodernismo se posicionó inicialmente como una crítica a la estética moderna<sup>28</sup>. Fue un movimiento artístico que también buscó desplazar al artista de su privilegiada posición de poder. Al extrapolar las críticas del posmodernismo más allá de lo estético, estas resaltaron la tendencia de los modernistas de imponer su 'verdad', compartiendo con el posestructuralismo la imposibilidad de encontrar verdades objetivas en la sociedad. A ambas corrientes les debemos el relativismo sistémico que hoy impera en Occidente.

Antes de finalizar este breve recorrido sobre la idea del ser humano desde la Grecia Antigua hasta nuestros días, es posible concluir – aunque sea de manera preliminar– que la filosofía occidental se encuentra en un período transicional de resultados inciertos. Por un lado es deslegitimada por la hiper objetividad a la que aspiran ontologías positivistas y materialistas mientras que por otro es socavada por la hiper subjetividad del posmodernismo relativista. El resultado de esta contradicción es la idea de un ser humano fragmentado y sin identidad incapaz de distinguir verdades de falsedades, tensión que es deliberadamente exacerbada por el progresismo contemporáneo. Sin embargo, es impresionante la similitud entre las interrogantes que plantearon filósofos como Platón y Aristóteles y las interrogantes que hoy se plantean quienes buscan defender la naturaleza y condición del ser humano. Si algo queda claro en medio de tanta incertidumbre es que aún no resolvemos el misterio que somos nosotros mismos.