

## I. LA COCINA: DONDE SE PREPARAN LOS ALIMENTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS.

**Poder y saber. Legitimidad de la prisión en Foucault. Sociedades disciplinarias y de control**

**Power and know. Legitimacy of the prison in Foucault. Discipline and control societies**

**Fernán Rioseco Pinochet \***

### **Resumen**

El artículo se propone analizar las nociones de poder y saber en la filosofía de P. Michel Foucault, entroncándolas con las de sociedades disciplinarias y de control, sobre la base de las conferencias que en 1973 dio en la Universidad de Rio de Janeiro. La idea central es comprender cómo la prisión pudo transformarse en la sanción penal por excelencia en los sistemas jurídico-penales de occidente, no por razones dogmáticas y propias de la ciencia penal, sino debido a sus beneficios extrapenales para la corrección y disciplina de los individuos, es decir, entendida no como un sistema de castigo, sino de control social.

**Palabras clave:** poder, saber, prisión, sociedades disciplinarias y de control.

### **Abstract**

This paper proposes an analysis on the notions power and know in the P. Michel Foucault philosophy, connecting it with discipline and control societies, based on conferences he given in 1973 in the University of Rio de Janeiro. The central idea is understand how the prison could become in the ultimate criminal sanction in criminal-legal systems of occident, but not for dogmatic reasons owns science criminal, but because its

---

\* \*Abogado. Juez de Garantía de La Calera. Ex Fiscal Adjunto de la Unidad Antinarcoóticos y Crimen Organizado, Fiscalía Regional Metropolitana Sur. Magíster (c) Lógica, Filosofía de las Ciencias y pensamiento contemporáneo, Facultad de Humanidades Universidad de Valparaíso. Email: flrioseco@gmail.com

benefits extrapenal for correction and discipline of individuals, that is to say, understood not as a system of punishment, but social control.

**Key words:** power, know, prison, discipline and control societies.

Entre el 21 y 25 de mayo de 1973, Foucault dio una serie de cinco conferencias en la Universidad de Río de Janeiro, bajo el nombre de “La verdad y las formas jurídicas”, en las que abordó (nuevamente) el tema del poder y el conocimiento, desde la perspectiva de las prácticas judiciales en la historia de Occidente. Este trabajo se propone analizar las ideas fuerza de las aludidas conferencias, entroncándolas con las nociones de sociedades disciplinarias y de control, y especialmente, los fundamentos teóricos de la prisión en tanto sanción punitiva del Estado moderno. En el epílogo se pretende un esbozo de crítica de las principales ideas foucaultianas, proponiendo un modelo teórico neo sartreano para repensar la relación entre el poder y la libertad.

#### **A.- Primera conferencia.**

Se refiere al clásico problema epistemológico del origen del conocimiento y sus límites. Sin embargo, como él mismo lo advierte, a Foucault no le interesa fundar una nueva teoría del conocimiento, sino tan solo demostrar cómo es que el saber se encuentra ligado indisolublemente al poder, y en su base predominan relaciones de fuerza y conflicto.

Partiendo de un bello texto de Nietzsche, Foucault desarrolla la tesis de que el conocimiento no es un impulso inherente al ser humano, sino que sencillamente se trata de una *invención*, igual que las religiones o el arte. El texto de Nietzsche dice así:

*"En el recodo de un rincón cualquiera del universo, inundado por los fuegos de innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el cual animales inteligentes inventaron el conocimiento. Éste fue el instante más arrogante y engañoso de la historia universal"* (En Foucault, 2008:18).

Según la interpretación foucaultiana, es usual que Nietzsche en sus textos ponga el término alemán *erfindung* (invención) a *ursprung* (origen), para concluir que el conocimiento (a diferencia de lo que sostenían Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza o Kant) no es algo originario en el hombre, sino que se trata de un *invento* que surgió vinculado a la arrogancia y el engaño. En otras palabras, nuestro distingo con el resto de los animales no podemos fundarlo, según Nietzsche, en una supuesta y pretendida *facultad de conocer* guiada por la razón, dado que lo que es originario en el hombre no es la razón y el conocimiento, sino los instintos. Nuestros instintos (agresividad, sexo, dominación, preservación) son los que están en permanente conflicto, trenzados en una lucha constante y brutal, marcada por relaciones de fuerza, es decir, por relaciones de poder. Para Nietzsche todas las relaciones son relaciones de fuerza y son de dos clases: activas y reactivas. Las primeras tienden a imponerse a las segundas, y es normal que esto suceda, pero esa lucha permanente no implica la aniquilación de las más débiles, toda vez que éstas son necesarias para la existencia de las otras.

Cuando nuestros instintos, enfrentados como dos espadas que chocan entre sí, acuerdan una especie de “tregua” o compromiso, surge el conocimiento. Pero este conocimiento no es instinto, y no posee tampoco una naturaleza instintiva, sino que es algo diferente. Es el resultado del choque de espadas, un centello, un resplandor derivado de esa lucha instintiva.

Podemos ver que en la base del conocimiento están nuestros instintos, y por lo tanto, nuestro saber se encuentra ligado en su origen con relaciones de poder. Esto significa que *saber* y *poder* son dos conceptos íntimamente vinculados, a diferencia de la idea clásica platónica que separa el conocimiento del *poder*.

El segundo aspecto que Foucault aborda en esta primera conferencia, dice relación con la naturaleza del conocimiento. Y, más precisamente, con la actitud que asumimos cuando conocemos. De acuerdo con la corriente tradicional, en nuestro conocimiento existe algo así como una especie de sentimiento positivo o afección agradable, casi cercana al amor y a la virtud. En efecto, la sola palabra *filosofía* da cuenta de esta idea, dado que deriva de los términos griegos “filo” (amor, amistad) y “sofía” (sabiduría). Pues bien, para Nietzsche (siguiendo la interpretación foucaultiana) nuestra actitud ante el

conocimiento está dominada por tres instintos básicos: risa, desvalorización y odio. Es decir, no nos acercamos a las cosas (incluyendo acá a los demás seres humanos) impulsados por el amor, el afecto o la virtud, sino todo lo contrario: mediante la risa logramos distanciarnos del objeto del conocimiento; lo propio ocurre al deplorar ese objeto, porque se lo desvaloriza y, por lo tanto, se le priva de su sentido o significado; y en última instancia, se conoce algo para destruirlo o aniquilarlo, dado que es la forma más perfecta y absoluta de apoderamiento de una cosa.

Vemos que en la raíz de la filosofía de Nietzsche, y que Foucault hace suya, existe una noción del conocimiento íntimamente vinculada con el poder, idea que al filósofo francés le interesa destacar para desenmascarar las múltiples formas de control y dominación de nuestras sociedades modernas y posmodernas.

## **B.- Segunda conferencia**

El eje de esta conferencia son las prácticas judiciales en el mundo antiguo, específicamente en algunos de los principales textos de la poesía y dramaturgia helénica. Foucault analiza en primer término las formas de indagación de la verdad judicial descritas por Homero en *La Ilíada*, al narrar el episodio entre Antíloco y Menelao con motivo de los juegos en homenaje a Patroclo (Foucault, 2008:40-41).

Antíloco y Menelao son los dos primeros competidores en la lucha de carros y como tal se enfrentan al inicio de los juegos. De acuerdo con las reglas, el ganador de esta competición será aquel de los atletas que primero arribe al punto de referencia determinado por la organización, y la esencia del enfrentamiento consiste en que los carros de los competidores deben pasar lo más cerca posible uno del otro. En ese contexto, Antíloco llega primero a la meta, pero es acusado por Menelao de haber cometido una irregularidad. Se produce, entonces, un conflicto que debe ser resuelto de algún modo. Y la forma que los griegos eligieron para zanjar esta disputa es bastante llamativa: Menelao le exige a Antíloco que coloque su mano derecha sobre su caballo y que con la izquierda sujete firmemente la fusta, y a continuación jure ante Zeus que no ha cometido irregularidad alguna. Enfrentado a este dilema, Antíloco decide guardar silencio, reconociendo implícitamente que Menelao tenía la razón. Es este un caso en que el silencio tiene consecuencias de relevancia jurídica para quien justamente debía “hablar

para salvarse”. Antífoco decidió callar porque conoce la furia de los Dioses en contra de quien jura en vano, evitando que el rayo de Zeus lo fulminara de los pies a la cabeza.

Pero esta forma de resolver los conflictos (y al mismo tiempo de indagar acerca de la verdad judicial), no es la única que los griegos emplearon para resolver sus disputas. El paradigma de la investigación de la verdad en esta época, lo encontramos en la magnífica obra de Sófocles, *Edipo Rey*.

Es conocida la esencia del drama de Edipo, como también la interpretación freudiana de esta tragedia, quien la eleva a la categoría de mito fundacional y originario, a la vez que supuesta verdad inmanente alojada en nuestro inconsciente. Es conocida también la interesante teoría de Deleuze y Guattari en su “*Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*”. Sin embargo, Foucault decide mirar *Edipo Rey* desde otro punto de vista, que no es sino el punto de vista del poder.

De acuerdo con la interpretación de Foucault, el nudo central de *Edipo Rey* no es la verdad o el destino y ni siquiera el tabú del incesto, sino el poder, o más precisamente, el temor a la pérdida del poder. Y nuevamente encontramos acá un doble juego de espejos entre *saber* y *poder*, ya que según Foucault Edipo pierde el trono de Tebas (y por tanto pierde el poder) no por su ignorancia en cuanto a que era hijo de Layo, o que Yocasta era su madre, o que pesaba una maldición terrible sobre la ciudad, sino justamente por lo contrario: Edipo pierde el poder porque *sabe demasiado* y, en consecuencia, nada sabe. ¿Cómo es esto posible?

Para Foucault, *Edipo Rey* representa en forma de tragedia lo que años más tarde iba a ser el punto central de la filosofía platónica: restar valor al saber de los esclavos o a la memoria empírica (lo que fue visto) a favor de una memoria más profunda y esencial, que es la reminiscencia de lo que se vio en el mundo inteligible, que para Platón es el *mundo verdadero*, oponiéndolo a nuestro mundo de seres de carne y hueso, que él denomina *mundo sensible*. Influida por los órficos, Platón enseña que las almas se encuentran en permanente transmigración (término muy en boga en las sectas órficas de la época) y que al desencarnar, se sumergen en el lago del olvido (la mezcla de elementos filosóficos, religiosos y mágicos es característico de la filosofía platónica), de modo que al encarnar otra vez, olvidamos los recuerdos de experiencias pretéritas.

Lo que quiere decir Foucault es que en Edipo Rey (como en la filosofía platónica) *saber* y *poder* son separados como dos hermanos gemelos al nacer:

*“Durante los cinco o seis siglos que corresponden a la evolución de la Grecia arcaica asistimos a esta larga descomposición (entre poder y saber)... para garantizar la supervivencia de la sociedad... A partir de este momento, el hombre del poder será el hombre de la ignorancia... Edipo funcionará como hombre de poder, ciego, que no sabe y no sabe porque puede demasiado”* (Foucault, 2008:60).

Todo este análisis le interesa a Foucault para derribar el viejo mito occidental de que la verdad no pertenece al ámbito del poder político (me parece que el paradigma es *El Príncipe* de Maquiavelo): La vieja y arraigada idea de que el poder es ciego, y que el verdadero saber se encontraría en el contacto con los dioses o cuando “recordamos” las cosas y mirando al gran sol, “abrimos los ojos” para observar lo que ha pasado. En buenas cuentas, lo que quiere Foucault es acabar con el mito arcaico de que si se posee el saber, es preciso renunciar al poder. Foucault resume su pretensión en una frase muy bonita: *“El poder político no está ausente del saber, por el contrario, está tramado con éste”* (Foucault, 2008:61).

### **C.- Tercera conferencia**

El quid de esta conferencia es la verdad, pero no una cualquiera. De partida, no estamos hablando de la verdad en términos metafísicos ni tampoco desde un punto de vista lógico formal (en el sentido de A. Tarski), sino simplemente de la verdad jurídico-penal, esto es, aquella que tiene que ver con la comisión de un delito. La verdad que acá nos interesa es una especie de verdad histórica: se trata de reconstruir lo que efectivamente ocurrió para decidir cuál de los contendientes tiene la razón.

En las dos conferencias anteriores, Foucault intentó demostrar que en la Grecia arcaica las formas de resolver las disputas de relevancia penal eran el juramento o promesa (como en la *Ilíada*), y la indagación (como en *Edipo Rey*). Y es curioso que este último procedimiento haya quedado en el olvido durante muchos años, para ser

redescubierto recién varios siglos después en plena Edad Media. Dice Foucault: “*El método griego se había estancado y no consiguió fundar un conocimiento racional capaz de desarrollarse indefinidamente*” (Foucault, 2008:67).

En la alta Edad Media, el sistema griego de la indagación reaparece con nuevos bríos, renovado y ricamente profundizado, ya que en muchos aspectos se nutre de elementos propios de otro sistema jurídico-penal histórico: el antiguo derecho germánico.

Una de las características del derecho germánico es que no existía la acción pública, salvo en dos casos muy excepcionales. Eso significa que cada vez que se cometía un delito, el conflicto se restringía sólo a las partes en disputa, de modo que el sistema penal operaba sobre la base de la venganza privada. En estricto rigor, los germanos antiguos no hablaban de “delito” propiamente tal, sino más bien de “daño”. Cuando por ejemplo, alguien daba muerte a otro, más que cometer un delito, causaba un daño no sólo a la víctima, sino que también a toda su familia y grupo de amigos o conocidos. El Estado no aparece por ningún lado para resolver el conflicto, por lo menos no como lo conocemos en la actualidad, por la sencilla razón de que el Estado -en cuanto poseedor del derecho de castigar (*ius puniendi*)- surge recién en la modernidad, y es un constructo de los siglos XVII y XVIII. En este contexto, el derecho según Foucault, no es sino una manera reglada de hacer la guerra, definición similar a la de Von Clausewitz: la guerra es la continuación de la política por otros medios (Von Clausewitz, 2002:37). Se trata, entonces, de una guerra, pero sujeta a ciertas reglas formales que, en tanto se cumplan, legitiman la venganza privada. Ahora bien, el sistema permitía que las partes arribasen a un acuerdo (usualmente de tipo económico-compensatorio) en virtud del cual se ponía término al conflicto y, al mismo tiempo, precavían litigios futuros. Surge así la transacción como un procedimiento reglamentado para terminar la guerra: una auténtica “pipa de la paz”.

Lo distintivo del derecho germánico y que a Foucault le llama poderosamente la atención, es la noción de *lucha* asociada al conflicto penal entre particulares, pues esto se

parece mucho a la concepción foucaultiana de la Historia en general, entendida como una especie de permanente combate de espadas en un campo de fuerzas<sup>1</sup>.

En términos históricos, el resurgimiento del antiguo derecho penal germánico tiene lugar en el medioevo europeo en el siglo X de nuestra era, y coincide con el derrumbe del imperio Carolingio, llevándose consigo al clásico y prosaico derecho romano. De esta forma, lo que se denomina *derecho feudal* no es sino “*derecho germánico 2.0*”: una especie remozada y actualizada del primitivo sistema jurídico germano.

Sin embargo, pese a que en su esencia el derecho feudal es derecho germánico arcaico, existen notables diferencias entre uno y otro sistema jurídico, entre ellas una de tanta importancia que resultará clave en el desarrollo posterior del derecho penal en occidente: la figura del *prosecutor*. Según Foucault, el prosecutor aparece en un contexto histórico en que el Estado (que no era otra cosa que el emperador de turno) se da cuenta que los litigios en general, y los conflictos penales en particular, solían terminar con un acuerdo o transacción económica: la “pipa de la paz”, cuestión que no tendría ningún interés, sino fuera porque con ello se producía una importante circulación de bienes desde un individuo a otro. Y, estrictamente hablando, la circulación de bienes desde una familia o grupo de personas a otro clan igual de numeroso, lo que al monarca le interesaba reglamentar adecuadamente por varias razones, entre otras, para exigir el pago de tributos, o bien, para reforzar las arcas fiscales sobre la base de la aplicación de multas, confiscaciones de bienes y otras sanciones pecuniarias implicadas en la comisión de un delito. Y, por cierto, alguien debe estar allí, presente en el conflicto penal, al lado o detrás de la víctima para representar los intereses del emperador, disfrazados -en última instancia- como “intereses de toda la sociedad”, bajo la fórmula de que la prosperidad y el bien del emperador es, asimismo, el bien y la prosperidad de todo el pueblo.

Sin duda se trata de un avance significativo, dado que por primera vez en la historia (alrededor del siglo XII de nuestra era), el Estado se interesa por el conflicto penal

---

<sup>1</sup> Foucault (al menos el “primer Foucault”) concebía la historia de una manera fragmentaria y discontinua como queda de manifiesto en varias de sus obras, pero especialmente en “Microfísica del poder”, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1992. Ello significa que detrás de las cosas no existe una esencia en despliegue, un relato metahistórico, ni una construcción metafísica y finalista (todo lo contrario de la visión hegeliano-marxista de la historia).

desde una perspectiva que supera el rol de un simple espectador o garante de determinadas reglas formales, para transformarse en parte activa e interesada en el castigo del criminal. Lo interesante es que uno de los argumentos más fuertes que empleará el Estado para intervenir en el proceso penal y legitimar su actuación, es que el delincuente ha “quebrado” o “perturbado” el orden y la paz que el Estado proporciona a todos sus súbditos, siendo necesario que ese daño que ha causado sea reparado adecuadamente a través de un castigo que –la mayoría de las veces- era de tipo económico o pecuniario. Se comprende que en un contexto así, ya no pueda hablarse más de “daño” como un resultado singular, que afecta a un individuo o a un grupo determinado de personas, sino que más bien, de una infracción a las normas de convivencia que el Estado ha establecido para mantener el orden público y la paz social.

Tenemos resuelto el problema de la justificación de la intervención del Estado en el conflicto penal, pero igualmente importante es determinar el modelo que habrá de seguirse para establecer la verdad histórica. Según Foucault, éste es uno de los momentos decisivos en la historia de Occidente, ya que la elección del modelo de persecución penal determina muchas cosas, y en último término, el delito amenaza la estabilidad del Estado y la paz social. La Europa feudal optó por un modelo que Foucault denomina de “indagación administrativa”, cuyas características son básicamente las siguientes:

1.- El poder político (Rey/Emperador, dado que no existe un Poder Judicial autónomo ni una Policía independiente de la guardia del Rey) es el personaje central.

2.- El poder se ejerce haciendo preguntas, cuestionando. No se sabe qué pasó, por ello se procura averiguar lo que sucedió.

3.- Para establecer la verdad, el poder se dirige a los notables, personas que considera capaces de saber por alguna determinada razón (posición social, conocimiento experto, riqueza, edad, etcétera).

4.- El poder consulta a los notables sin presionarlos, ni amenazarlos, ni menos, torturarlos (a diferencia de lo que se observa en el epílogo de *Edipo Rey*).

El sistema busca establecer la verdad histórica y no tan sólo determinar cuál de los contendientes es el más fuerte o tiene la razón, como acontecía en el derecho germánico y el derecho feudal anterior al surgimiento del prosecutor.

#### **D.- Cuarta conferencia.**

En esta exposición llegamos a un punto de inflexión para la historia de occidente: el nacimiento de lo que Foucault denomina “sociedades disciplinarias”.

En términos históricos, Foucault sitúa el origen de las sociedades disciplinarias a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, ligada a dos hechos contradictorios, o mejor dicho, a un solo hecho que posee dos aspectos aparentemente contrapuestos: la reforma y reorganización del sistema judicial penal en Europa y el mundo, haciendo notar que este hecho no presenta las mismas características ni alcances en uno u otro país (sin ir más lejos, la reforma y reorganización del sistema penal operó de forma diferente en Francia y el Reino Unido, por citar solo un ejemplo).

El nacimiento de las sociedades disciplinarias, en la praxis está vinculado al empleo sistemático de la *prisión* como sanción penal para el castigo de la mayoría de los delitos, lo que sin duda constituye un hecho muy curioso, dado que esa pena casi no fue considerada por los teóricos, legisladores y reformistas del sistema punitivo, como Beccaria, Bentham o Brissot. Surge, entonces, la pregunta obvia sobre cómo fue posible que el encierro haya adquirido en la Europa relativamente culta e ilustrada de la época, una popularidad y uso a tal punto habitual, que opacó al resto de las demás sanciones penales.

Los teóricos reformistas habían establecido una serie de principios, al alero de los cuales el ejercicio del *ius puniendi* del Estado gozaba de legitimidad:

1.- No existe delito, ni pena, ni castigo alguno, sin una ley previa establecida con anterioridad a los hechos que se juzgan. Además, la ley deber ser escrita, es decir, no

puede castigarse una conducta sobre la base de supuestas costumbres o prácticas arcaicas.

2.- Sólo pueden ser sancionadas penalmente aquellas conductas que constituyen delito de acuerdo con la definición legal. Se logra con esto una efectiva demarcación del derecho respecto de otros órdenes normativos como la religión o la moral: la ley penal sólo castiga conductas que constituyen atentados contra determinados valores que una sociedad estima útil proteger penalmente. Esto significa que no se castigan con una pena conductas constitutivas de simples pecados o faltas a la moral, sino solamente los crímenes (en un sentido amplio y no técnico).

Esta nítida separación entre derecho, religión y moral, implica una nueva concepción del “criminal”: es aquel que damnifica o perturba a la sociedad. El criminal es el enemigo social. Es la misma idea de Rousseau sobre el contrato social, pero en su dimensión negativa, esto es, criminal es el sujeto que no ha respetado el pacto social, el contrato de origen que lo vincula con la sociedad, y junto con ello ha dejado de pertenecer a ésta, transformándose derechamente en su enemigo. De ahí que sea legítimo que la sociedad reaccione y lo castigue por haber roto el contrato.

De estas ideas o lineamientos, según Beccaria, Brissot, Bentham, se desprenderían básicamente cuatro tipos de sanciones que la ley puede considerar para castigar conductas que considera delictivas:

1.- Destierro, extrañamiento, confinamiento. Su fundamento radica en el siguiente principio: “Como tú no has respetado el pacto, entonces nosotros te expulsamos, no perteneces más al cuerpo social, dado que tú mismo te colocaste fuera de la legalidad”.

2.- Vergüenza, humillación, aversión, desprecio. Se trata de penas relacionadas con la exclusión del criminal entendida como aislamiento en el seno de la misma sociedad.

3.- Multas, confiscaciones, trabajos forzados. En este caso se pretende que el criminal repare sino la totalidad, a lo menos parte del daño que causó con su delito, compensando de algún modo al Estado y a la sociedad en su conjunto.

4.- Ley del Talión. Expresión del viejo adagio “Ojo por ojo, diente por diente”. En principio, sería la pena ideal, dado que es sumamente exacta matemáticamente: se mata al que mató, se confiscan los bienes del que robó, y para algunos teóricos, el que violó debe sufrir un castigo similar.

¿Y dónde está la prisión? ¿Cómo fue que el encierro del criminal pasó a convertirse en la reina de las penas?

Según Foucault, la razón principal que en la práctica determinó que la prisión se convirtiese en la sanción penal por excelencia, radica en el surgimiento de una necesidad de control y vigilancia que sólo puede lograrse sobre la base del encierro de los individuos “peligrosos” para la sociedad. Dice Foucault: “...*La penalidad del siglo XIX tiene en vista menos la defensa general de la sociedad que el control y la reforma psicológica y moral de las actitudes y el comportamiento de los individuos... Toda la penalidad del siglo XIX pasa a ser un control, no tanto sobre si lo que hacen los individuos está de acuerdo o no con la ley, sino más bien sobre lo que pueden hacer, son capaces de hacer, están dispuestos a hacer, o están a punto de hacer*” (Foucault, 2008:101).

De esta forma, el gran legado que dejó para la posteridad la práctica judicial penal del siglo XIX, fue el concepto de “peligrosidad”. Es llamativo que la ambigua noción de “peligrosidad” sea -en sí misma- peligrosa, ya que no cabe duda que juzgar y sancionar a una persona según sus virtualidades y no en virtud de sus actos, es una idea peligrosa por definición<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> El ambiguo concepto sociológico de “peligrosidad” habría de extenderse muy pronto en el ámbito del Derecho Penal, siendo incorporado en diversos textos legales, como ocurre con nuestro actual Código Procesal Penal, cuyo artículo 140 establece los casos en que puede decretarse la prisión preventiva del imputado por “peligro” para el éxito de la investigación, para la seguridad de la sociedad o de la víctima, y finalmente, por “peligro” de fuga. A nivel teórico constituye la piedra angular de teorías socio-disciplinarias como la del jurista alemán Gunther Jacobs y su famoso “Derecho Penal del Enemigo”.

Asociada a los conceptos de control y vigilancia, está la idea de que la institución penal no puede estar en adelante enteramente en manos de un poder del Estado como el Poder Judicial. Es sabido -a lo menos desde Montesquieu- que la función jurisdiccional es un poder del Estado autónomo e independiente de los Poderes Ejecutivo y Legislativo. Pues bien, estas difusas nociones de “control”, “vigilancia”, “peligrosidad” o “virtualidad”, vienen a cuestionar que sea el Poder Judicial el encargado de ejecutar las sanciones penales, creándose con ello toda una red de instituciones encargadas de la vigilancia y corrección de los individuos: la policía para la vigilancia, y las instituciones psicológicas, psiquiátricas, médicas, criminológicas y pedagógicas para la corrección de los sujetos. Todas estas instituciones funcionan como piezas de un engranaje superior, como auténticos pernos de la maquinaria de poder del Estado. Pero no se trata ya de un poder político, sino de pequeños espacios de micropoder propios de una organización que Foucault denominó *ortopedia social*: “...Se trata de una forma de poder, un tipo de sociedad que yo llamo “sociedad disciplinaria” por oposición a las sociedades estrictamente penales que conocíamos anteriormente. Es la edad del control social...” (Foucault, 2008:103).

Es interesante observar que los ideólogos de las sociedades disciplinarias, asociaron estas estructuras de micropoder a la existencia de determinados modelos y espacios arquitectónicos que ellos juzgaban idóneos para la ejecución de las funciones de control y vigilancia social de su ideario. Dentro de esta arquitectura del micropoder, el panóptico diseñado por el jurista y filósofo inglés Jeremy Bentham juega un rol fundamental. De hecho, tan importante es para el desarrollo de las sociedades disciplinarias, que Foucault llega a decir, medio en broma, medio en serio, que “...*Bentham es más importante, para nuestra sociedad, que Kant o Hegel...*” (Foucault, 2008:103). Sin duda, Foucault exageró la nota, pero no estaba tan equivocado tampoco. El panóptico de Bentham “...*es la 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, los hospicios o las fábricas...*” (Foucault, 2008:103).

¿Qué tienen en común las escuelas, las prisiones, los hospicios, las fábricas y los recintos psiquiátricos? Muy simple: el encierro de los individuos. Pero no se trata de un encierro cualquiera. Lo que se pretende con este diseño arquitectónico tan singular es un

tipo de poder “del espíritu sobre el espíritu”. Es decir, una forma de control y vigilancia de tal envergadura que suponga no sólo el castigo físico del individuo, sino también –si es necesario- su corrección moral, al nivel de horadar sus convicciones e ideas más profundas y arraigadas, con el objeto de que se ajuste al molde de los ideólogos de las sociedades disciplinarias.

Debe notarse también que los “clientes” de las instituciones panópticas no son solo los criminales en un sentido estricto, sino que una amplísima clase de individuos que forman parte del cuerpo social. En efecto, el encierro característico de una sociedad disciplinaria abarca a un amplio segmento de la población, y comprende, en consecuencia, a un numeroso grupo de sujetos, lo que se consigue a través de su encierro en fábricas, escuelas y, curiosamente, en el seno de la misma familia.

Reglas, control, vigilancia, corrección, disciplina, son nociones características de una sociedad disciplinaria, y se trata de sistemas de control social establecidos desde y hacia el poder, por la clase industrial, capitalista y propietaria del capital y los medios de producción.

De acuerdo con Foucault, el nacimiento de las sociedades disciplinarias tiene como paradigma histórico los controles de origen popular o semipopular en la Inglaterra y Francia industrializadas de la época, organizados esta vez en una versión autoritaria y estatal.

Por otro lado, y desde un punto de vista estrictamente filosófico, no es casual que junto con la idea del panóptico de Bentham, haya sido otro filósofo del siglo XIX -el inglés John Stuart Mill- quien otorgó el sustento ideológico para el panoptismo denunciado por Foucault. En efecto, la filosofía utilitarista de Mill constituye el caldo de cultivo ideal para el desarrollo de una sociedad del tipo disciplinario, bajo la premisa de que la felicidad de muchos es siempre preferible al perjuicio de unos pocos, que –además- son los “parias”, “antisistémicos”, “antisociales” y “enemigos” de la sociedad. Se legitima, desde el punto de

vista moral, el encierro como un mecanismo de vigilancia y control orientado a la felicidad de muchos en desmedro de unos pocos<sup>3</sup>.

### **E.- Quinta conferencia.**

En su última exposición en Río, Foucault aborda un problema que luego desarrollará profundamente en su obra más conocida: *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Se trata de la proliferación práctica de lo que él denominó *panoptismo* (término que acuñó como una especie de “homenaje” a Bentham, pero esto es dudoso), en oposición al legalismo impulsado por los teóricos del siglo XVIII (Beccaria, Brissot), pero no sólo destacando lo paradójico que esto resulta, sino tratando de captar el panoptismo propio de la sociedad moderna, industrial, capitalista, y su vigilancia de base: allí donde aparece menos claramente, dónde más alejado está del centro de la decisión y del poder del Estado. En buenas cuentas, cómo es que existe el panoptismo a un nivel más simple (pero no por ello menos complejo) vinculado a instituciones que encuadran la vida y los cuerpos de los individuos; es decir, el panoptismo afectando la existencia individual.

Foucault advierte que el panoptismo y su peculiar arquitectura no constituye solamente un problema de espacio o dimensiones físicas, sino que en su concepción subyace una práctica generalizada y diseñada desde, hacia y para el poder, con la finalidad de controlar, vigilar y corregir no sólo la mente de los individuos, sino también sus cuerpos, para lo cual resulta fundamental que la ejecución de las penas deje de ser un espectáculo público, un show para la galería o un circo romano, para transformarse en un sistema profesional, gris y burocrático, pero altamente eficiente, de administración de la justicia penal, más acorde con la estructura de poder característica de una sociedad disciplinaria de tipo burguesa, industrial y capitalista. En otros términos, para que la transformación (corrección) de los individuos sea efectiva, es preciso que el sistema judicial sufra también una transformación profunda. Es menester, en palabras de Foucault,

---

<sup>3</sup> La moral utilitarista de Mill y compañía ha sido objeto de múltiples y duras críticas, debido a su excesivo pragmatismo y escasa consideración de valores “objetivos” (si es que puede hablarse de algo así) intrínsecos a la naturaleza humana, resultando sumamente peligrosa para justificar, por ejemplo, porqué deben respetarse y promoverse los derechos humanos. Para una crítica de la teoría utilitarista, véase “Teoría de la justicia”, Rawls John, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

que exista una inversión del espectáculo en vigilancia, un giro copernicano desde la parafernalia del castigo hacia la aburrida precisión de bisturí de la moderna justicia penal.

En las sociedades disciplinarias la parte más importante del castigo penal, es decir, la ejecución de la pena, deja de ser un espectáculo público para convertirse en un asunto menor, de naturaleza administrativa y prosaica. Y esto ha sido posible gracias a las bondades de la *prisión*: al *encierro* del criminal en una cárcel, aislándolo, corrigiéndolo y reformándolo; permitiendo -de paso- el surgimiento de una serie de nuevos funcionarios cada uno con su cuota o parcela de micropoder: gendarmes, abogados, médicos, psiquiatras, psicólogos, asistentes sociales, etcétera.

Se comprende que este nuevo carácter oculto y reservado de la ejecución del castigo penal, implique un cierto “oscurantismo” de cara a la ciudadanía, lo que se traduce en que la mayoría del pueblo desconocerá las paupérrimas condiciones de reclusión, aislamiento y hasta tormentos corporales y espirituales que se infligen a diario a las personas privadas de su libertad en cárceles, hospicios y recintos psiquiátricos. En las sociedades disciplinarias, la prisión pierde su sentido original y técnico -en cuanto sanción penal- para transformarse en un *encierro*, es decir, pasa a ser mucho más que la ejecución de un simple castigo: un eficiente sistema de control y vigilancia social.

Es por ello que -a partir de 1971- veremos a Foucault no sólo teorizando en libros y ensayos en revistas especializadas acerca de los mecanismos de control y vigilancia de las sociedades disciplinarias, sino que, al mismo tiempo, participando en acciones concretas para combatir el micropoder enquistado en los intersticios de la maquinaria estatal. Es por esta razón que Foucault -junto con otros intelectuales, miembros de la sociedad civil francesa, grupos intermedios, familiares y amigos de presidiarios- formó el GIP (por sus siglas en francés), institución que tenía por finalidad dar a conocer públicamente las inhumanas condiciones de reclusión de los presos, permitiendo que estos últimos pudiesen expresarlas directamente, sirviendo el GIP sólo como un vehículo para su difusión, pero sin interpretar o desfigurar lo que los presos querían transmitir a la opinión pública francesa<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> La historia del GIP y sus orígenes puede hallarse en “Michel Foucault y las prisiones”, Francois Boullant, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, pág. 11 a 17.

Desgraciadamente, este Foucault visionario, activo en la praxis y combativo en torno al poder, no volverá a repetirse en los años que sucedieron hasta su muerte en 1984 (con excepción tal vez, del “caso Irán” en 1978), constituyendo justamente la principal crítica en su contra, como veremos más adelante<sup>5</sup>.

### **Las sociedades de control**

A Foucault le debemos el análisis de las sociedades disciplinarias y sus métodos de vigilancia, pero será otro filósofo francés quien hará una crítica incisiva sobre un nuevo tipo de sociedad característico de la segunda mitad del siglo XX. Nos referimos a las denominadas “sociedades de control”, y al filósofo francés Gilles Deleuze.

La expresión *sociedades de control*, como el mismo Deleuze lo refiere, surge a raíz de una idea contenida en el magnífico libro del escritor William Burroughs, *El Almuerzo desnudo*. En el comienzo de su libro, Burroughs describe un sistema de control estatal de los adictos al consumo de drogas que él denomina “tratamiento por apomorfina”, y que considera sumamente eficaz para tratar la adicción a las drogas y –por lo mismo- para combatir el tráfico ilícito de estas sustancias (Burroughs, 2010:10).

El ejemplo de Burroughs es interesante porque refleja claramente el mecanismo con que opera una sociedad de control: el sujeto es controlado (más o menos estrictamente) sin necesidad de encerrarlo en un recinto especial de arquitectura panóptica, ni estar vigilándolo todo el tiempo. Basta con que diariamente se le administre su dosis de apomorfina y el problema está resuelto: tenemos a un adicto a las drogas perfectamente “bajo control”.

El punto de partida del análisis deleuzeano es que todos los centros de encierro descritos por Foucault atravesarían una crisis generalizada: cárceles, hospitales, fábricas, escuelas, familias; instituciones todas caracterizadas por ser lugares a los que los individuos ingresan (muchas veces contra su voluntad), y están impedidos de salir por un

---

<sup>5</sup> Para una versión de Foucault y el “Caso Irán”, véase Feinmann José Pablo, “La filosofía y el barro de la historia”, Editorial Planeta, Buenos Aires, 2010, pág. 629-633.

cierto tiempo, y en las que más allá de los objetivos explícitos (educar, prevenir y mejorar la salud física y mental, proporcionar empleo, etcétera), lo que se pretende -en última instancia- es disciplinar y corregir, formando sujetos fuertes, pero dóciles y obedientes.

Es importante consignar que si bien cada una de estas instituciones opera de un modo más o menos similar, el tránsito de una a otra implica siempre un comienzo desde cero. Así, al niño que está en la escuela se le dice: "ya no estás en tu casa"; al joven que está en su trabajo le dicen: "ya no estás en la escuela", y así sucesivamente.

Ahora bien, esta crisis de los lugares de encierro no significa que las nuevas sociedades de control sean preferibles a las disciplinarias descritas por Foucault. En palabras de Deleuze: *"Es posible que los más duros encierros lleguen a parecernos parte de un pasado feliz y benévolo frente a las formas de control en medios abiertos que se avecinan"* (Deleuze, en Ferrer, 1991).

Como vimos en el ejemplo de Burroughs, en las sociedades de control el énfasis no se coloca en impedir la salida de los individuos de las instituciones. Muy por el contrario, se fomenta la formación *on-line*, el trabajo en casa. Sin horarios, sin nadie que esté vigilando. De lo que se trata ahora no es de impedir la salida, sino de obstaculizar la entrada. No es sencillo acceder a puestos de privilegio, a posgrados de nivel internacional o a medicinas que contemplen la atención domiciliaria. Para poder hacerlo, hay que franquear diversas barreras, entre las cuales la principal es de tipo económico: "El hombre ya no está encerrado, sino endeudado". No sólo resulta difícil ingresar; también es muy difícil permanecer. Pero los privilegios de "pertenecer" hacen que se extremen los esfuerzos por cruzar la barrera.

Cuando el niño salía de la escuela, sentía el alivio de abandonar el encierro. Es verdad que ingresaba a la casa, pero las leyes de la casa dejaban atrás las de la escuela. Cuando el obrero regresaba de la fábrica, podía tomarse un respiro: el tiempo del trabajo había terminado, al menos hasta el día siguiente.

En la actualidad, la supuesta libertad del tiempo abierto resulta un elemento de control mucho más fuerte que el encierro. Ya no se necesita tener a un empleado

confinado bajo llave ni vigilado para que trabaje. Incluso se le permite que haga su tarea en su casa, sin horarios, durante su tiempo libre. Pero ese empleado sabe que si él no hace su trabajo en tiempo récord otro lo hará por él, quitándole su lugar; que si no tiene su teléfono celular encendido permanentemente, poniendo todo su tiempo a disposición de la empresa (la expresión *full time* pasó ahora a ser entendida literalmente), su jefe llamará a otro empleado "más comprometido con el trabajo". De modo semejante, quien se capacita *on-line* no lo hace en su "tiempo libre" sino quitándose horas de sueño, porque sabe que si no se actualiza permanentemente dejará de pertenecer a un grupo de privilegio. *"Estamos entrando en sociedades de control que ya no funcionan mediante el encierro, sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea"* (Deleuze, en Ferrer, 1991).

Todo es flexible, todo es líquido, todo se resuelve con la tarjeta de crédito. Pero cada vez que usamos la tarjeta, cada vez que enviamos un *e-mail* o que miramos una página de Internet, vamos dejando rastros, huellas. Vamos diciendo qué consumimos, con qué nos entretenemos, qué opinión política cultivamos. Y cuanto más dentro del grupo de pertenencia está un individuo, más se multiplican sus rastros. Todo eso forma parte de un enorme archivo virtual que permite, entre otras cosas, "orientar" nuestro consumo.

No se nos confina en ningún lugar, pero somos permanentemente ubicables. No se nos interna en un hospital, pero se nos somete a medicinas preventivas y consejos de salud que están presentes en cada instante de nuestra vida cotidiana, que nos hacen decidir qué tomar, qué comer, cómo conducir un automóvil. No hacemos el servicio militar ni somos convocados a participar en el ejército, pero vivimos "militarizados" por el miedo que los medios de comunicación nos infunden de que las bandas urbanas nos asesinen por un par de zapatillas.

Las nuevas formas características de las sociedades de control han extendido sus redes hacia diversos ámbitos, entre ellos, la vigilancia policial, incorporando nuevas y mejores tecnologías para desempeñar sus funciones preventiva y correctora: *"Las nuevas tecnologías de la comunicación y la información son la expresión de un orden social distinto. Hoy, la clásica representación del poder, basada en la idea del panóptico unidireccional, ya no sirve para explicar la forma en que es ejercida la vigilancia. La policía, como institución y como actividad, se ha visto obligada a incorporar técnicas y tecnologías nuevas, acordes a la nueva racionalidad"* (Requena, 2004:1).

## Criticando a Foucault

Llegamos al epílogo de este trabajo, y estamos en condiciones de ajustar la mira y apuntar contra el filósofo francés, pero no con el propósito (un tanto malicioso) de descubrir inconsistencias, fracturas o puntos débiles en su pensamiento, sino más bien por una exigencia de método: una forma de proceder cartesiana que hace de la duda el motor principal del razonamiento filosófico y del progreso científico.

La principal objeción que podría hacerse a la filosofía de Foucault es la siguiente: *“Lo que le falta a Foucault es señalar que para rechazar lo que somos, tenemos que ejercer un acto absoluto de libertad... donde hay libertad, hay poder. Que era exactamente lo que queríamos que Foucault dijera. Que lo dijo un año antes de morir, cuando ya no le quedaba tiempo para desarrollar una temática tan rica, tan necesaria. Es una lástima. Tenemos, ahora -nosotros, que no somos foucaultianos-, que decirla por él...”* (Feinmann, 2010:637).

Excepto en los casos GIP (1971) e Irán (1978), no observamos a un Foucault reaccionando contra el poder con la misma energía, intensidad y profundidad con la que describió el nacimiento de las sociedades disciplinarias en el siglo XIX y sus mecanismos implícitos de vigilancia y control de los individuos, sobre la base de una arquitectura panóptica. Y ocurre que este es, precisamente, el problema central que enfrentamos en nuestra limitada condición de individuos formando parte de las sociedades posmodernas del siglo XXI: el tema del poder. Pero ya no se trata de un poder ligado a la resistencia (como históricamente ha sido concebido), sino asociado a la libertad: que allí donde hay poder hay libertad y viceversa. Como dijo Jean Paul Sartre: *“No nos convertimos en lo que somos sino mediante la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros”* (Sartre, 1961), que significa “Yo soy lo que hago con lo que los demás hicieron conmigo”. ¿Pero quiénes son *“los demás”*? Son los “otros”: es el poder y el micropoder; el poder del Estado, de nuestros padres, hijos, profesores, compañeros, empresarios, dueños de fábricas. Y si hicieron “algo” con nosotros, cabe preguntarse: ¿Qué somos nosotros? ¿Pura facticidad o podemos evolucionar? Según Sartre, sólo por la vía de negar nuestra facticidad (lo que los demás *han hecho* de nosotros), podemos evolucionar. Sólo el hombre puede negar su facticidad (subjetividad) para ser auténticamente libre.

Probablemente sea esta la diferencia fundamental con el resto de las especies del mundo animal. Y tal vez Nietzsche tenga razón cuando afirma que no es el conocimiento lo que nos distingue de las demás bestias de la creación, ya que es la negación de nuestra facticidad, historicidad y subjetividad lo que –algún día- permitirá que seamos realmente libres.

Existe otro nivel de críticas más técnicas contra el pensamiento foucaultiano, como su concepción acerca de la Historia, o su interpretación de Nietzsche y Heidegger, pero dar cuenta de ellas excedería con creces los límites de este trabajo centrado básicamente en la estrecha relación entre *saber* y *poder*.

Como conclusión, nos parece que el gran desafío de la posmodernidad capitalista y el salto adelante hacia una Historia con mayúscula, consiste en repensar la relación *libertad* y *poder* en términos neo sartreanos. Ese es el gran “giro copernicano” del siglo XXI.

## **Bibliografía**

-Boullant, Francois, “Michel Foucault y las prisiones”, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.

-Burroughs William, “El almuerzo desnudo”, Editorial Anagrama, Barcelona, 2010.

-Deleuze Gilles, “Posdata sobre las sociedades de control”, Revista Electrónica Escuela Filosofía Universidad Arcis, citado por Christian Ferrer (comp.) El lenguaje literario, Ed. Nordan, Montevideo, 1991.

-Feinmann, José Pablo, “La filosofía y el barro de la historia”, Editorial Planeta, Buenos Aires, 2010.

-Foucault, Michel, “Microfísica del poder”, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1992.

-Foucault, Michel, “La verdad y las formas jurídicas”. Editorial Gedisa, 2008, pág. 18.

-Rawls, John, “Teoría de la justicia”, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

-Requena Hidalgo, Jesús, “De la sociedad disciplinaria a la sociedad de control. La incorporación de nuevas tecnologías a la policía”, Scripta Nova, Revista Electrónica, Universidad de Barcelona, 2004.

-Sartre Jean Paul, Prefacio a Fannon, Franz, “Los condenados de la tierra”, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

-Von Clausewitz, Carl, “De la guerra”, Editorial Virtual, 2002, pág. 37.