

UNA REVISIÓN CRÍTICA DE
SURVEILLER ET PUNIR
Y LA CONCEPCIÓN
DEL PODER
DE MICHEL FOUCAULT



Yesurún Moreno

Beers & POLITICS

Una revisión
crítica de
Surveiller et Punir y
la concepción del
poder en Michel
Foucault

Yesurún Moreno

Copyright. 2020. Yesurún Moreno Gallardo

Barcelona. Ediciones Beers&Politics

Colección “Sacar del cajón”. Número 16

Coordinado por Xavier Peytibi. Portada de Óscar Pérez Gamisel / Àlex Comes

ISBN: 9798577336233

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN

- 1.1. El experimento
- 1.2. ¿En qué consistía el experimento?
- 1.3. Conclusiones del experimento

2. CONTEXTO HISTÓRICO: FOUCAULT, UN ANIMAL HERIDO

3. CORRIENTE DE PENSAMIENTO: UN TEMA ESPINOSO

4. VIGILAR Y CASTIGAR (1975): LA RUPTURA

5. LA EXCUSA: EL SISTEMA PENITENCIARIO EN FRANCIA.

- 5.1. Hipótesis
- 5.2. El objetivo del libro
- 5.3. Estructura externa

6. EL PODER COMO SOMBRA

- 6.1. La analogía poder-sombra (I)
- 6.2. Sin libertad no hay resistencia
- 6.3. Sin resistencia no hay poder
- 6.4. Sin saber no hay poder, y viceversa
- 6.5. La analogía poder-sombra (II)
- 6.6. La naturaleza del poder: más allá de la sombra...

7. EL FILÓSOFO DE LA DISCORDIA: CRÍTICAS Y APORTACIONES

7.1. Antecedentes

7.2. Vigilar y castigar (1975) y Cárcel y fábrica (1977).

Binomio cárcel-sociedad

7.3. Semejantes pero distintos

7.4. Posturas encontradas

7.4.1. Privación de libertad

7.4.2. Vocación normalizante o normalizadora

7.4.3. Red de poderes

7.4.4. Capilaridad

7.4.5. Cuerpo

7.4.6. fábrica de hombres

ANEXOS

- ANEXO 1: Puntualizaciones sobre el estructuralismo
- ANEXO 2: El Panóptico, lámina y explicación
- ANEXO 3: Entrevista al profesor Marco Díaz Marsá

NOTAS

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

Ya no era más una simulación; había dejado de ser un experimento. Ahora veían a los prisioneros como generadores reales de problemas, como personas que querían ejercer violencia sobre ellos, que en verdad deseaban hacerles daño. En respuesta a ello, los guardias comenzaron a profundizar en sus grados de control, vigilancia y agresión contra los prisioneros.

Philip Zimbardo, 1971

1.1. El experimento

Tan sólo 4 años antes de la publicación de la obra *Surveiller et Punir* (1975), del filósofo francés Michel Foucault, se puso en marcha un experimento social, el *Experimento de la cárcel de Stanford* que fue llevado a cabo en 1971 por un equipo de investigadores capitaneado por el profesor en psicología social Philip Zimbardo, de la Universidad de Stanford.

Este reconocido estudio psicológico acerca de la influencia de un ambiente extremo -la vida en prisión- en las conductas desarrolladas por el hombre, trataba de dar explicación a la asimilación de unos determinados roles sociales dados (presoguardia).

1.2. ¿En qué consistía el experimento?

California, 1971. Los participantes serían reclutados a través de anuncios en los diarios, estos percibirían una retribución

económica de 15 dólares por día participado en un simulacro carcelario que se estimaba que iba a durar 2 semanas. Alrededor de unos 70 candidatos respondieron al anuncio, interesados. Zimbardo y su equipo de expertos se dispusieron a deliberar. Tan sólo pasaron el proceso de selección aquellos 24 que consideraron más saludables y estables psicológicamente. Los participantes eran predominantemente caucásicos, jóvenes y de clase media (1). La precondition era que debían ser estudiantes universitarios.

El grupo de 24 jóvenes fue dividido aleatoriamente (2) en dos mitades: los “prisioneros” y los “guardias”. No existía -al menos aparentemente- diferencia alguna entre los componentes de uno y otro grupo, ni físicas, ni psicológicas.

La emulación de cárcel se dispuso en el sótano del Departamento de psicología de la Universidad de Stanford y, a efectos del teatro/experimento, uno de los investigadores asistentes sería el alcaide y el mismo Zimbardo el superintendente.

Conclusiones del experimento

Básicamente, los resultados observados convergían en apuntar una suerte de “espiral del silencio” (3) que engulló a prácticamente todos los participantes. Así, se creó un clima entre los “guardias” de no-denuncia de lo que estaba sucediendo, de perversa complicidad los unos con los otros. Además, la obediencia ciega a la autoridad (representada por el grupo de guardias) sólo se podía explicar por el hecho de que el grupo subalterno se encontrase bajo los efectos del “shock” o la “disonancia cognitiva” (4). A todo ello se le suma la poderosa imagen legitimadora de la autoridad institucional que había abrumado (5) a esos jóvenes. De hecho, uno de los elementos que más llamó la atención a Zimbardo fue la aceptación de la culpabilidad -por parte de los “presos”- pese a saber que eran a todas luces inocentes.

El resultado inmediato de ese experimento: se tuvo que cancelar a tan sólo una semana de iniciarse debido al continuo

abuso de poder por parte de los guardias. La cara más oscura del poder se hizo visible; las vejaciones, humillaciones, y, en general, el trato sádico, sometía cada vez más a aquellos “presos”. Como apunta Michel Foucault;

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 (Foucault, 2018: 39).

Aquel experimento que produjo graves trastornos emocionales en los participantes horadó su “alma” (6).

Así, la respuesta que se manejó al respecto fue que la situación (7) generada por el experimento provocó, alteró y distorsionó la conducta de los participantes sin que intervinieran otros factores como su personalidad, moral o ética.

Podéis producir en los prisioneros que sientan aburrimiento, miedo hasta cierto punto, podéis crear una noción de arbitrariedad y de que su vida está totalmente controlada por nosotros, por el sistema, vosotros, yo, y de que no tendrán privacidad... Vamos a despojarlos de su individualidad de varias formas. En general, todo esto conduce a un sentimiento de impotencia. Es decir, en esta situación tendremos todo el poder y ellos no tendrán ninguno.

The Stanford Prison Study, Philip Zimbardo (8)

¿Por qué he traído a colación la explicación del Experimento de la cárcel de Stanford?

En primer lugar, era un modo llamativo de “rendir homenaje” al estilo del propio autor, Michael Foucault, el cual - rompiendo los cánones filosóficos- introducía al “usuario” (9) -

que no lector- en su obra con algo más de literato y de pensador -en el sentido más amplio de la palabra- que de filósofo *stricto sensu*.

Y, en segundo lugar, me parecía interesante introducir el presente trabajo con esta experiencia histórica puesto que en las palabras del propio Philip Zimbardo resuena el eco del espíritu con que Michel Foucault escribió *Vigilar y castigar*. Tanto es así que lejos ya del carácter “estructuralista” que tenía proponer la asignación de unos roles determinados, haciendo partícipes a esos jóvenes de ese sustrato predefinido, y, más allá también del método empleado o los resultados del experimento ¿qué hay más foucaultiano que profundizar en sus grados de control, vigilancia y disciplina contra los prisioneros? ¿Qué explica mejor las relaciones de poder, las tecnologías de control, y la microfísica del poder que eso de que su vida está totalmente controlada por nosotros, por el sistema, vosotros, yo, y de que no gozarían de privacidad... Vamos a despojarlos de su individualidad de varias formas?

2

CONTEXTO HISTÓRICO: FOUCAULT, UN ANIMAL HERIDO

*Hay que ser un héroe para enfrentarse con la
moralidad de la época.*

Michel Foucault

Paul-Michel Foucault nacido en la localidad de Poitiers, Francia, el 15 de octubre de 1926 y fallecido en París en junio de 1984, fue un profesor, filósofo, historiador de las ideas y un teórico social brillante. Docente en diversas universidades francesas y estadounidenses, y catedrático de Historia de los sistemas de pensamiento en el prestigioso *Collège de France*.

Entre sus preocupaciones destacan las investigaciones en torno a las instituciones sociales como el sistema penitenciario, el sistema de salud y la psiquiatría. Cabe destacar también su interés por el estudio de la historia de la sexualidad humana (sobre la cual versarán tres volúmenes (10) de un mismo corpus). Su muerte interrumpiría su prolífica actividad y con ella esta obra magna.

Este autor influiría muchísimo en la historia de las ideas políticas, en general, y, especialmente en aquellos autores que abordarían la idea de poder. Si bien es cierto que “en Foucault no existe una teoría del poder” (Arancibia Carrizo, 2010: 58) como tal. Sea como fuere, sin importar la afinidad que algunos profesaran por sus ideas, su talla académica e intelectual era ampliamente reconocida por la *intelligentsia* del momento, desde

luego, a lo largo del siglo XX y también XXI (cuya obra ha recobrado interés a lo largo y ancho de las diferentes disciplinas).

Hijo de un reconocido cirujano francés -al que se le presupone exigente y perfeccionista- no tuvo grandes calificaciones en los estudios primarios ni atisbos de genialidad prematura, aun así, logró ingresar en la célebre *École Normale Supérieure*, cuna de algunas de las personalidades más destacadas, pensadores y humanistas de la época.

Durante ese periodo experimentó la soledad y el vacío, la enajenación y el sinsentido. Su estancia en la *École Normale* fue una de las etapas más duras de su vida. Tras una profunda depresión y varios intentos de suicidio, Michel Foucault se puso en manos de la psicología, y en ella descubrió un mundo nuevo. Es a raíz de este acontecimiento que decide adentrarse en el estudio de esa disciplina y, así, junto con los estudios en filosofía, se licenció.

Al acabar sus estudios no encontró muchos problemas para conseguir un puesto de trabajo como profesor en la propia *École Normale*. De aquel momento en adelante se convertiría en uno de los pensadores con mayor calado en el ámbito de las ideas políticas, así como uno de los autores más citados y con mayor recepción en las universidades europeas y de todo el mundo.

Sin embargo, hay al menos cuatro vivencias que -a nivel biográfico- le marcaron profundamente y que influyeron -sin lugar a duda- en su andamiaje teórico.

- 1) La propia coyuntura. Nació en plena efervescencia de movimientos revolucionarios que pretendían superar un mundo en “descomposición” (11). Varias conflagraciones, crisis, etc. Por lo tanto, tuvo, en el contexto de la Guerra Fría -entre el bloque soviético y el bloque capitalista- que tomar parte. Llegó incluso a afiliarse al Partido Comunista Francés -del que se desengañó rápidamente-.
- 2) De ahí se desprende una segunda faceta: Michel Foucault

como activista. Este decía: “el sufrimiento de los hombres nunca debe ser un mudo residuo de la política, sino que, por el contrario, constituye el fundamento de un derecho absoluto a levantarse y a dirigirse a aquellos que detentan el poder” (12). Una cadena de protestas estudiantiles que pronto se bautizaría como ‘Mayo del 68’ consolidaría su acercamiento a la órbita del marxismo (de la mano de su profesor y mentor Louis Althusser) -y una evidente inclinación hacia la izquierda revolucionaria-. Esta faceta queda atestiguada por Morey: “A pesar de su no participación directa en los acontecimientos de Mayo, [debido a que estaba en Túnez] todo su quehacer queda transformado por él” (Morey, 1983: 284). Tras el triunfo de aquellas revueltas logró un puesto en el Departamento de Filosofía de la recién nacida Universidad Experimental de París. ¿Por qué destacamos su implicación con el ‘mayo francés’? Por una parte, por su distanciamiento de la política en primera línea y por otra, por su rechazo frontal a las ideas del exitoso existencialismo de carácter humanista de Jean-Paul Sartre.

- 3) Las diferencias latentes entre él y Sartre llegaron al enfrentamiento. Como explica Miguel Morey en su libro *Escritos sobre Foucault* (2014):

supiera o no Sartre que un último capítulo de Las palabras y las cosas le estaba dedicado -y que fue suprimido a última hora, (...) entendió que en ese texto cristalizaba finalmente el hilo rojo de una agresividad hacia su trabajo que viene manifestándose en los textos de Foucault desde principios de los 60 (Morey, 2014: 50).

- 4) Posiblemente el siguiente sea -de los datos biográficos- el más relevante dado que influyó de lleno en sus ideas. Hay autores que tienen la habilidad de transformar el abuso en virtud. Así como en otros pensadores -por

ejemplo, Carl Schmitt (13) - su bagaje vital influyó poderosamente en su bagaje intelectual. Fue víctima de la discriminación por razón de su orientación sexual. Vivió en una sociedad que no sólo no le entendía, sino que lo señalaba, una sociedad donde la homosexualidad aún era tratada como una enfermedad mental. Él padeció en sus carnes los excesos del poder normativo de la sociedad. Sin embargo, lejos de victimizarse, fue capaz de repensar el poder no en términos de lo que este mostraba, la luz que desprendía, sino las sombras, aquello del poder que, pese a no verse, existía.

Hay obras que están cicatrizadas y atravesadas por las experiencias personales de su autor. La obra de Michel Foucault es una de ellas: “Quienes lo conocían de cerca lo definían como un guerrero” (Morey, 2014: 45).

A este respecto, Miguel Morey apunta un hecho fundamental que es especialmente interesante para entender la obra que pretendemos analizar:

1. La participación en el proyecto G.I.P. (*Groupe d'Information sur les Prisons*), una plataforma de ayuda a los presos -creada en 1971- que planteaba “una contestación política del sistema de prisiones” (Morey, 1983: 286). Reproduzco aquí las propias palabras del Michel Foucault ya que me parecían muy ilustrativas a propósito de la enseñanza que extrajo de aquellas protestas:

Y cuando los prisioneros se pusieron a hablar, ya tenían una teoría de la prisión, de la penalidad, de la justicia. Esta especie de discurso contra el poder, este contra-discurso mantenido por los prisioneros o por los llamados delincuentes, eso es lo que cuenta y no una teoría sobre la delincuencia. (...) La prisión es el único lugar donde el poder puede manifestarse en su desnudez (14), en sus dimensiones más excesivas, y justificarse como poder moral. (...) Por una vez el poder no se oculta, no se enmascara, se muestra como feroz tiranía

(...) cínicamente, y al mismo tiempo es puro, está enteramente justificado (...) enteramente en el interior de una moral que enmascara su ejercicio: (...) aparece entonces como dominación serena del Bien sobre el Mal, del orden sobre el desorden (15).

Vigilar y castigar es un producto directo de estos acontecimientos, “surgirá en buena medida como efecto de estas experiencias” (Morey, 1983: 288).

3

**CORRIENTE DE PENSAMIENTO:
UN TEMA ESPINOSO**

*No me pregunten quién soy, ni me pidan que
siga siendo el mismo.*
Michel Foucault, L'Archéologie du savoir,
1969

En primer lugar, deberíamos plantearnos si realmente tiene interés tratar de etiquetar a Michel Foucault en alguna corriente de pensamiento. Muchos son los adjetivos que han tratado de encorsetar su inmensa obra (16) que comienza desde 1954 con *Enfermedad mental y psicología* y que concluye con el tercer volumen de *Historia de la sexualidad: El cuidado de sí* (treinta años más tarde) en 1984. Tal y como sugiere Jorge Luis Acanda (2000):

La obra de Foucault se ha prestado a lecturas divergentes. Una, nos lo presenta como apóstol del estructuralismo y proto-modernista, alguien que habría adelantado muchos elementos básicos de la ideología de la postmodernidad (...) Pero no es menos cierto que podemos encontrar otros muchos elementos -y esta vez no sólo en su obra, sino también en su vida- que avalan otra imagen: la de un Foucault revolucionario y situado en la línea de la teoría crítica (Acanda, 2000: 77).

Como resulta evidente nosotros hemos tratado de poner en valor esta segunda lectura que atiende tanto a la dimensión

teórica como experiencial, atiende, en definitiva, a la vida y obra del francés.

Sin embargo, se le ha considerado; fenomenólogo, estructuralista, estructuralista sin estructuras, estructuralista abstracto, postestructuralista, neopositivista, neoelitista, positivista desesperado, relativista cultural, kantiano historicista, psiquiatricida, el más tenaz de los escépticos modernos, marxista, neomarxista, reaccionario conservador, idealista, perspectivista nietzscheano, último baluarte de la burguesía francesa, liberal neopragmático, criptonormativista, filósofo posmoderno, filósofo perverso, entre otros. Sin embargo, es interesante poner en valor sus propias palabras: “ni me pidan que siga siendo el mismo”. Obviamente él es un pensador que evolucionó a lo largo de su trayectoria y que por su complejidad resulta muy difícil de identificar con una corriente de pensamiento en concreto. No obstante, reconocería abiertamente en 1975 que:

Es imposible, en el presente, escribir historia sin utilizar un conjunto de conceptos vinculados directa o indirectamente con el pensamiento de Marx y sin situarse uno mismo dentro de un horizonte de pensamiento que ha sido definido y descrito por Marx (17).

Por ello, pese a que “es usual considerar a Foucault como uno de los principales representantes del estructuralismo (18) francés” (Ferrater Mora, 2010: 164) lo cierto es que “hay considerables diferencias entre la noción de estructura en los autores [estructuralistas] y el tipo de indagación llevada a cabo por Foucault” (Ferrater Mora, 2010: 165). Llegados a este punto, es pertinente preguntarse acerca de qué es en realidad la estructura: “La estructura es un sistema de relaciones ideales, o conceptuales, como por ejemplo relaciones de oposición distintiva (la derecha y la izquierda, lo crudo y lo cocido, etc.)” (Raynaud y Rials, 2001: 290). Las estructuras son “metodológicamente hablando, principios de explicación, y,

ontológicamente hablando, formas según las cuales se articulan las realidades” (Ferrater Mora, 1985: 271).

¿Cuáles son, entonces, las raíces del estructuralismo francés? La etnología y la lingüística. Dado que

la etnología proporciona la idea de que existen sociedades plenamente constituidas, que no se dejan pensar según la perspectiva de una historia universal unilínea [y] la lingüística es invocada para sostener la idea de que una lengua es una institución autónoma que obedece a una explicación ‘sincrónica’ (Raynaud y Rials, 2001: 290).

La clave de bóveda para comprender mejor el estructuralismo reside en que este “insiste por lo común en que se trata de un método de comprensión de la realidad -y específicamente de las realidades humanas socialmente constituidas-” (Ferrater Mora, 1985: 269).

¿Podemos hablar entonces de un estricto estructuralismo en Michel Foucault? En caso de que no sea así ¿si Foucault ha superado realmente el estructuralismo significa que automáticamente se circunscribe en el postestructuralismo?

Hoy en día son muchos los que optan “por un camino aún más fácil, y el rótulo [con el] que acaban identificando el trabajo de Foucault es el de ‘postestructuralista’, deslizándose desde ahí hacia el ‘postmodernismo’” (Morey, 2014: 36). Si bien es cierto que tanto Foucault como Deleuze, Derrida, Lacan o Guattari sí contribuyeron “a la constitución de lo posmoderno” (Maiz y Lois, 2016: 617) no se puede columbrar que Michel Foucault fuera simplemente “postestructuralista”.

Sea como fuere, el francés -aparentemente- “siempre” rehuyó de ser identificado con esa “actividad” (19). De hecho, se quejaba en una entrevista de marzo de 1968: “es a Sartre a quien hay que preguntar por lo que son los estructuralistas, ya que considera que los estructuralistas constituyen un grupo coherente (Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan y yo)” (20). No obstante, pese a que -como explica Miguel Morey- “en

buena medida es cierto que la obra mayor de Foucault escapa a la vulgata impuesta por la moda estructuralista (...) “y es cierto también que en todos los casos trata de marcar sus distancias para con el estructuralismo” (Morey, 2014: 38) existen también contradicciones al respecto -que van en la línea de la frase citada que introduce el epígrafe-. A continuación, adjunto tres entrevistas en las que el autor se dice y desdice, se aventura y retrocede.

1967, ENTREVISTA CON PAOLO CARUSO:

El estructuralismo plantea el problema de las condiciones formales de la aparición del sentido, partiendo especialmente del lenguaje, que es un objeto extraordinariamente rico y complejo para el análisis (...) Desde este punto de vista no se puede decir que yo haga estructuralismo, ya que en el fondo no me preocupo ni del sentido ni de las condiciones en las que aparece el sentido, sino de las condiciones de modificación o de interrupción del sentido (21).

1967, ENTREVISTA CON GÉRARD FELLOUS:

Lo que intento hacer es introducir análisis de tipo estructuralista en dominios en los que éste no había entrado hasta entonces, es decir, en el dominio de la historia de las ideas, la historia de los conocimientos, la historia de la teoría (22).

1972, ENTREVISTA CON NIKLAUS MEIENBERG:

No soy estructuralista, nunca he dicho que fuera estructuralista, incluso he insistido siempre en el hecho de que no soy estructuralista, lo he recordado en varias ocasiones. Nada, absolutamente nada de lo que he publicado, nada, ni en mis métodos, ni en ninguno de mis conceptos recuerda, ni de lejos, al estructuralismo. Hay que llamarse Piaget para imaginar que soy estructuralista (24).

Antes de dar por finalizado este punto me gustaría detenerme en un detalle: ¿cómo es posible que en dos entrevistas del mismo año se contradiga de este modo? (negando -con una mano- cualquier relación con el estructuralismo y hablando -con la otra- de las ventajas de incorporar el “análisis de tipo estructuralista” a su trabajo). José Ferrater Mora salva -de alguna manera- esta cuestión al apuntar que “Foucault negó que sus obras se inscribieran -cuando menos primariamente- en el debate sobre la estructura (...) pero admitió que habría de deslindar un campo donde se plantearan asimismo los problemas de la estructura” (Ferrater Mora, 2010: 165-166). En otro lugar, Michel Foucault diría: “El estructuralismo no es un método nuevo, sino la conciencia despierta e inquieta del saber moderno”.

¿Qué le empuja a dedicar tan bellas palabras a esta corriente si -como veíamos- se niega a formar parte de ella? Prefiero dejar abierta esta cuestión y que cada cual extraiga sus propias conclusiones.

Y ¿por qué la dejo inconclusa? Nuevamente -como planteaba al inicio del trabajo- he decidido rendir homenaje aquí al autor y tratar de hacer una lectura de Michel Foucault, según lo haría él mismo con sus anteojos. Este es el objetivo que persigo. Una de las particularidades del francés es que en sus trabajos no llegaba a conclusiones cerradas. En efecto, tal y como apunta Jorge Luis Acanda en *De Marx a Foucault: poder y revolución* (2000): “no se puede ver la obra de Foucault como un sistema cerrado, sino más bien como una serie de impulsos difusos y fructíferos” (Acanda, 2000: 75). Permitía plantear los problemas desde distintas perspectivas para que fueran repensados. En la línea de lo que plantea Barthes, el texto cobra sentido dependiendo de la propia habilidad del lector para descifrarlo. Así, “nace el lector a costa de la muerte del autor” (Bapty y Yates, 1990: 9-10). Esta idea conecta de forma directa con la reflexión de Michel Foucault (1975):

Todos mis libros son pequeñas cajas de herramientas. Si la

gente quiere abrirlos, usar tal frase o tal análisis como un destornillador o una pinza para provocar un cortocircuito, descalificar o quebrar los sistemas de poder, incluidos aquellos de donde eventualmente salen mis libros... (25)

4

**VIGILAR Y CASTIGAR (1975):
LA RUPTURA**

Vigilar y castigar es mi primer libro (26).

Michael Foucault

No nos extenderemos demasiado aquí. Debido a que existe un cierto consenso académico a la hora de dividir y categorizar las etapas de la trayectoria filosófica del autor, resulta relativamente fácil ubicar el texto en cuestión, *Vigilar y castigar* de 1975.

La obra de Michel Foucault se puede dividir en tres grandes etapas. Estas son:

1. Etapa *arqueológica*
2. Etapa *genealógica*
3. Etapa *ética de la subjetividad*

Sin embargo, estas etapas no se deben entender como compartimentos estancos. Pese a que podemos trazar unas fronteras epistemológicas, debemos ser cautos y tratar de relativizar nuestras conclusiones. De este modo, sí podemos afirmar que existe un flujo constante de inquietudes y preocupaciones que atraviesan toda la trayectoria de la obra de Michel Foucault, esto es, el poder. En este sentido, “las preguntas básicas del análisis arqueológico resuenan en otra región de análisis, el genealógico” (Arancibia Carrizo, 2010: 56). El propio Michel Foucault decía al respecto: “Cuando pienso en ello, me pregunto de qué pude hablar en *Histoire de la Folie* o en *Naissance de la Clinique*, por ejemplo, sino del poder” (27).

¿Qué lugar ocupa, pues, *Vigilar y castigar* en la obra de Michel Foucault?

Como explica Miguel Morey (1983): “*Surveiller et Punir*, publicado en 1975 (...) en el contexto de la obra de Foucault significa el corte definitivo con su etapa arqueológica” (28). (Morey, 1983: 315). Por lo tanto, esta obra tiene -ante todo- un marcado “carácter inaugural”, carácter que “es perfectamente evidente para el mismo Foucault” (Morey, 1983: 315). En resumidas cuentas, al cerrar de una vez por todas la *etapa arqueológica* inaugura al mismo tiempo la *etapa genealógica* (29).

Cierro este epígrafe con las propias palabras de Michel Foucault en lo concerniente al libro *Vigilar y castigar*: “no se ha tratado de otra cosa que del estudio genealógico de las transformaciones del poder”.

5

LA EXCUSA: EL SISTEMA PENITENCIARIO EN FRANCIA

*Las Luces, que han descubierto las libertades,
inventaron también las disciplinas.*
Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, 1975

5.1. Hipótesis

Toda investigación parte de una pregunta. Michel Foucault, en este caso, se plantea: ¿puede hacerse la genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos? (30)

5.2. El objetivo del libro

El objetivo queda perfectamente delimitado, a saber,

una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar se apoya, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad (Foucault, 2018: 32).

Así, el escenario que presenta como “pretexto” óptimo para el estudio de las relaciones de poder, las tecnologías de control, la microfísica del poder, el binomio poder-saber o el cuerpo y la disciplina, es el sistema penitenciario, y más concretamente, el sistema penitenciario francés entre los siglos XVIII y XIX.

Pese a que el enfoque -a priori- esté a caballo entre la

criminología y el Derecho Penal, es, en realidad, una búsqueda desaforada por el sujeto -pero- relativo al poder.

5.3. Estructura externa

El libro está dividido en cuatro capítulos: *Suplicio, Castigo, Disciplina y Prisión*. A través de ellos y de forma -prácticamente- literaria y amena hace un recorrido por los vericuetos de esos temas principales apuntados con anterioridad.

En *Suplicio* “Foucault advierte un hecho central: la desaparición del suplicio” (Arancibia Carrizo, 2010: 78). Al autor le llama la atención el hecho de que en menos de 80 años haya desaparecido el suplicio (31). Sostiene tajantemente que a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX “la sombría fiesta punitiva está extinguiéndose” (Foucault, 2018: 17)

¿Es que acaso ha vencido el Humanismo? ¿Es que se ha dado una revalorización del derecho a la vida? ¿Se explica por el progreso occidental? La respuesta a todas esas cuestiones es ¡no!

Simplemente, esa forma de penalidad que caracterizaba al *Ancien Régime* (32) se ha transformado. El blanco ha pasado de ser el cuerpo (33) a ser el alma. Ya no se juzga el delito sino al delincuente -con todo lo que ello representa-. El poder juzga “pasiones, instintos, anomalías”. ¿Cómo explica Michel Foucault este viraje?

Al haber introducido la penalidad al interior de la Administración, al haber ocultado todo ese proceso que antes era público, se ha introducido -también- una serie de técnicos, de “personajes extrajurídicos” que se encargan de evaluar y emitir “todo un conjunto de juicios apreciativos, diagnósticos, pronósticos, normativos...” (Foucault, 2018: 29) Esta “microfísica” del poder ha desplazado al juez de sus funciones. De este modo, el autor pone de relieve un aspecto fundamental de su concepción del poder. El poder no se detenta, es relacional, es una “estrategia” que “los aparatos y las instituciones ponen en juego” (Foucault, 2018: 36). Más adelante, ahondará en la inextricable relación entre las instancias “poder-saber”. Explica 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 relaciones de poder” (Foucault, 2018: 37). Efectivamente, el poder crea sujetos. En realidad, “el poder es precisamente el poder de constituir sus sujetos” (Fernández Liria, 1992: 19) (34).

Prosigamos. En el segundo capítulo, *Castigo*, el autor trata de explicar las consecuencias derivadas de que -precisamente a partir del siglo XVIII- se haya ocultado el castigo. ¿Dónde? Como veníamos diciendo, la justicia pasa a descargar la ejecución de las penas al ámbito administrativo. Dado que “lo que busca la justicia no es el castigo (...) sino reformar, corregir” (Álvarez-Villareal, 2009: 365) es -a la vez- la certidumbre de ser castigado y no el suplicio público *per se* lo que coarta los impulsos criminales de los “delincuentes”. Aunque si bien es cierto que el blanco de esa nueva tecnología de poder no es el cuerpo sino el alma, aquel sigue sufriendo -cual daño colateral- mediante el “encierro”, “trabajo forzoso”, “internamiento”, etc. La penalidad que esgrime entonces el poder se basa en la privación de un “derecho” y un “bien” -es decir, la *libertad*-. Michel Foucault pondrá nombre y apellidos a esta mutación: “el castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos” (Foucault, 2018: 20). Esta escisión, esta ruptura que para él se presenta de forma “clara” y “distinta”, “parte la historia del poder de castigar en dos dominios radicalmente distintos: *penalidad corporal* y *penalidad incorporal*” (Morey, 1983: 324). Para aclarar las diferencias entre estos dos momentos de la penalidad adjunto -a continuación- una tabla que destaca las principales diferencias.

Tabla 1**Formas de penalidad en el Antiguo Régimen y en el Orden Burgués**

ANTIGUO REGIMEN	ORGEN BURGUES
El castigo como ARTE de las SENSACIONES INSOPORTABLES.	El castigo como ECONOMIA de los DERECHOS SUSPENDIDOS.
PENALIDAD CORPORAL: El cuerpo como blanco privilegiado de la acción penal.	PENALIDAD INCORPORAL: El alma como blanco privilegiado de la acción penal.
Carácter concreto de la LEY (Rel. Delito/Pena). Toma por objeto el cuerpo real susceptible de dolor.	Carácter concreto de la LEY (Rel. Delito/Pena). Toma por objeto al sujeto jurídico detentador de derechos (incluido el de existir).
La Punición como ESPECTACULO: Se castiga públicamente.	La Punición como ORTOPEDIA MORAL: Se corrige silenciosamente.

Fuente: Miguel Morey, *Lectura de Foucault*, 1983

Para abordar las razones -según las cuales- Michel Foucault declara el triunfo de este modo de ejercicio del poder -que se sustenta en una institución: la Prisión- es necesario referirse al último capítulo, el de *Disciplina*.

Llegados a este punto, el autor indaga acerca de las razones que justifican que en las sociedades modernas se haya impuesto el “castigo en forma de ejercicio y aislamiento” (Álvarez-Villareal, 2009: 366). Esto es, la Prisión como tecnología de poder se ha convertido en el “modelo” de la época (siglos XVII-XVIII). Su sustento solo puede ser la “disciplina”. Disciplina entendida en términos de “sujeción”, no de “dominación”. Disciplina pues, entendida como aquellos “métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (Foucault, 2018: 159). Ese control minucioso pasaba desapercibido, era discreto, anónimo e “invisible”.

El propósito estaba claro; normalizar a los individuos. Esos métodos hacían evidente la vocación del poder de producir realidad, en el fondo denota “la preocupación por un castigo que sea una corrección, una terapéutica, una normalización, la división del acto de juzgar entre diversas instancias que se suponen medir, apreciar, diagnosticar, curar, transformar a los individuos” (Foucault, 2018: 260).

La última cuestión -de interés- abordada por Michel Foucault en el capítulo titulado *Disciplina* es el “Panóptico” (35), o la vertiente arquitectónica del poder -si se quiere-. Como sostiene Morey, “la arquitectura se convertirá (...) en un importante operador de poder”. (Morey, 1983: 345). El *panoptismo* -al cual le dedica prácticamente cuarenta páginas del libro- es básicamente la recuperación, resignificación y adaptación a su esquema del poder mediante el modelo de prisión panóptica ideado por el filósofo utilitarista inglés Jeremy Bentham (a finales del siglo XVIII). En efecto, “La operación general que lleva a cabo el poder disciplinario es, pues, una normalización de las conductas; una transformación técnica de los individuos para adecuarlos a una norma: *fabrica hombres normales*” (Morey, 1983: 348). De ahí, que a nivel analítico le sea tan fácil extrapolar el concepto a otras instituciones sociales como el colegio, el hospital o la fábrica. Todas ellas en tanto que irradiadas de esa relación (o red) de “micropoderes” son, en esencia, manufactureras de sujetos. Sujetos hechos a imagen y semejanza del poder, y que, por lo tanto, lo reproducirán -al modo de una regresión al infinito- en cada gesto, en cada mirada, en cada palabra, incluso en cada pensamiento.

La figura del panóptico de Michel Foucault quedará -ampliamente- clarificada en el libro *¿Para qué sirve la filosofía? (pequeño tratado sobre la demolición)* de Darío Sztajnszrajber (2013):

Foucault toma la figura del panóptico para explicar el ejercicio del poder en la normalización y disciplinamiento de los cuerpos de las sociedades modernas, donde el panóptico nos sirve para pensar funcionamientos paralelos: la escuela, el hospital, la familia. Está

claro que no se trata estrictamente del panóptico, pero al mismo tiempo se trata de él, fuera de sí mismo, cumpliendo un rol de construcción de sentido, de elaboración interpretativa (Sztajnszrajber, 2013: 154).

¿Cómo ordena la sociedad entonces el poder disciplinario? De nuevo, proyecto aquí un esquema que puede sernos de gran ayuda para entender esta cuestión.

Tabla 2
Operacionalización de los individuos por el poder

COMPARA:	Refiere los actos y conductas singulares a un conjunto que es a la vez campo de comparación, espacio de diferenciación y principio de una regla a seguir.
DIFERENCIA:	Diferencia a los individuos unos de otros, y en función de esta regla de conjunto que funciona como umbral mínimo, media a respetar y óptimo al que acercarse.
JERARQUIZA:	Mide en términos de valor las capacidades, el nivel y la naturaleza de los individuos.
HOMOGENEIZA:	Hace jugar a través de esta medida valorizante el apremio de una conformidad a realizar.
EXCLUYE:	Traza el límite que definirá en relación a todas las diferencias, la frontera exterior de lo anormal.

Fuente: Miguel Morey, *Lectura de Foucault*, 1983.

Por ello, “lo que el Panóptico representó de auténticamente innovador fue ser una forma ideal de mecanismo de poder disciplinario, cuya función generalizada irradió el todo social bajo su diagrama abstracto o principio general (ver-sin-ser-visto)” (Morey, 1983: 355). A estas alturas sería pertinente cuestionar la vigencia de los postulados de Michel Foucault entorno a la biopolítica. ¿Acaso sigue siendo la técnica de

dominación hegemónica en la actualidad? ¿Ha sido superada? ¿En este caso qué modelo la ha substituido? La comunidad académica se encuentra dividida: muchos son los detractores de esta “escuela” y muchos sus seguidores. En *Von der Biopolitik zur Psychomacht* (2009), a Bernard Stigler no le tiembla el pulso al sugerir lo siguiente: “Tengo la impresión de que el biopoder que Foucault ha descrito (...) no es el mismo poder que marca nuestra época presente” (Stiegler en Han, 2019: 43) (36). Sin embargo, por cuestiones de espacio y tiempo no entraremos en esta intrincada cuestión que de por sí daría lugar a otro trabajo.

6

EL PODER COMO SOMBRA

*-¿Vais a decirme la respuesta del maldito
acertijo o sólo queréis empeorarme esta jaqueca? -*

Tyrion inclinó la cabeza hacia un lado.

*-De acuerdo -dijo Varys sonriendo de nuevo-,
ahí va: el poder reside donde los hombres creen que
reside. Ni más ni menos.*

-Entonces, ¿El poder es una farsa?

*-Una sombra (37) en la pared -murmuró
Varys-. Pero las sombras pueden matar. Y a veces,
un hombre muy pequeño puede proyectar una
sombra muy grande.*

**George R. R. Martin, *Juego de Tronos*,
2002**

6.1. La analogía poder-sombra (I)

He decidido traer a colación este fragmento de *Juego de Tronos*, porque, en mi opinión sirve -bastante- para captar la esencia de los planteamientos en torno al poder de Michel Foucault. Esta hipérbole: *el poder es una sombra y un hombre muy pequeño puede proyectar una sombra muy grande* nos sirve para destacar -desde la exageración- los atributos que creemos intrínsecos al poder.

Si se ha seguido la explicación hasta aquí, veíamos cómo el poder -a grandes rasgos- era aquella estrategia -incorpórea- que las personas y las instituciones ponen en juego en un momento determinado. El poder, por lo tanto, no se posee.

En ese sentido sucede lo mismo con la sombra. La sombra

no se detenta, en todo caso, se proyecta. La sombra, al igual que el poder, es incorpórea. Además, en el momento en que la más sórdida oscuridad lo invade todo, en la ausencia absoluta de luz, la sombra se torna incapaz de ser proyectada, se desvanece, desaparece. ¿Acaso no sucede del mismo modo con el poder? El poder se desvanece, desaparece cuando triunfa la tiranía, el despotismo, la carencia absoluta de libertad. Es en este punto en el que debemos poner en valor tres precondiciones a la existencia del poder. Veamos:

1. *Sin libertad no hay resistencia.*
2. *Sin resistencia, no hay poder.*
3. *Sin saber no hay poder, y viceversa.*

6.2. Sin libertad no hay resistencia

Michel Foucault plantea un escenario en el que, sin la existencia de libertad, al menos de libertad de movimientos (tal y como matiza el profesor Marco Díaz Marsá) no puede existir el poder. De hecho, la Libertad es un elemento *sine qua non* del poder. Así el de Poitiers “establece el principio de la libertad como condición de posibilidad del poder, es decir, ahí donde no existe libertad no existe el poder sino pura esclavitud; ahí donde no existe libertad el poder ha sido reducido a pura dominación” (Arancibia Carrizo, 2010: 62).

Del mismo modo, la libertad es -también- precondición de la “resistencia”, y esta a su vez, del poder, formando el *continuum* libertad-poder-resistencia.

6.3. Sin resistencia no hay poder

Como explica Carlos Fernández Liria en su obra *Sin vigilancia y sin castigo* (1992): “el poder necesita de ese ‘fondo primigenio’ para ser poder: si no hay resistencia, no hay poder” (Fernández Liria, 1992: 19).

6.4. Sin saber no hay poder, y viceversa

Por último, Michel Foucault considera esencial la relación “poder-saber”. En uno de sus cursos del Collège de Francia

dirá: “no está el conocimiento por un lado y la sociedad por otro, o la sociedad y el Estado [por otro], sino las formas fundamentales de un poder-saber” (38) a lo que Miguel Morey, en *Lectura de Foucault* (1983) añadirá: “que son, a la vez, medios para ejercer el poder y reglas para establecer el saber” (Morey, 1983: 299).

6.5. La analogía poder-sombra (II)

Retomando la explicación del fragmento con el que introducíamos este punto, cabe destacar el factor de la “pequeñez”. La sombra es proyectable por cualquier hombre. Sin importar la altura, el sexo, el color de piel o la clase social, todos podemos proyectar sombras. El hecho de que un hombre muy pequeño pueda proyectar una sombra muy grande no hace alusión aquí a aquellos hombres (39) que, a lo largo de la historia, pese a ser pequeños de estatura, concentraron en su persona grandes cuotas de poder. Manuel Asensi en su prólogo a *¿Pueden hablar los subalternos?* (2009) de Gayatri Spivak, deja apuntado el hecho de que la subalternidad es relativa, situacional. Al igual que el poder (y como su anverso) depende de la situación concreta. Hace referencia a esa horizontalidad compartida, intrínseca entre la sombra y el poder. La pequeñez tiene que ver con esa facultad innata del Hombre de participar de ese continuo *Espacio-Tiempo-Poder* (40). Es decir, en un momento y lugar determinados todos y cada uno de nosotros podemos participar de esa “red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad” (Foucault, 1975: 27) dado que

el poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular (41) (Foucault, 1980: 144).

En la línea de lo que veníamos argumentando, “el poder no

es una especie de astucia de la Historia, siempre vencedora: el poder es ‘relacional’, existe en función de una multiplicidad de puntos de resistencia” (Fernández Liria, 1992: 20). Son los nódulos de resistencia los que le confieren consistencia, cuando estos desaparecen, desaparece también el poder como tal y nace la pura dominación.

6.6. La naturaleza del poder: más allá de la sombra...

Matizadas ya esa serie de condiciones previas a la existencia del poder, hemos de preguntarnos qué y cómo es, en realidad, el poder.

1. El poder no es una propiedad (no se “detenta”), sino una estrategia que los aparatos y las instituciones ponen en juego (se “ejerce”).
2. El poder no se aplica sobre (algo o alguien), sino que pasa *a través de*.
3. El poder no se ejerce sin riesgos, es esencialmente inestable. No funciona como un juego de suma 0 (según la ley del todo o nada), sino por la red de efectos que produce.

Además, como ya hemos apuntado;

4. Poder y saber se autoimplican directamente. Es decir, “no hay relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni saber que no suponga y constituya a la vez relaciones de poder” (Foucault, 2018: 37). Como indica Carlos Fernández Liria (1992):

el poder en las sociedades modernas es una ‘red productiva’ dispuesta sobre cada gesto, cada palabra, cada cuerpo, cada sentimiento, cada conducta: su tecnología productora es la vigilancia y la disciplina y su producto la sociedad disciplinaria en la que vivimos (Fernández Liria, 1992: 17).

Todo este estado de cosas es el que configura la concepción del poder (42) de Michel Foucault, el cual se aleja tanto de la visión jurídico-política del poder (liberal), como de la versión

basada en la Teoría del Estado (marxista). Siguiendo a Morey “a la derecha, no se planteaba más que en términos de constitución, de soberanía, etc.; es decir, en términos jurídicos; del lado del marxismo, en términos de aparato del Estado” (Morey, 1983: 281). Michel Foucault estudia el poder desde donde se perciben, con más intensidad, sus efectos reales.

Por ende, se alejó de esa mirada cerrada, constreñida, de la imagen piramidal del poder y dio paso a nuevos caminos de interpretación. Al dotar al poder de esos atributos abiertos (“relacional”, “horizontal”, “reticular”) también dejaba abierta la posibilidad de una auténtica revolución profunda -y no un mero intercambio de élites- amplió ese “espacio de lo posible” del que habla Marina Garcés.

La Revolución se vuelve plausible a partir de la lectura de la realidad que hizo Michel Foucault. Eso sí, la revolución se ha de replantear en términos no ya del control efectivo de las instituciones políticas burguesas de dominación, sino de un control efectivo de los “cuerpos” y un control efectivo del “espacio de lo posible”.

Concluyo plasmando aquí dos fragmentos que aterrizan esta última cuestión de la revolución:

Desde el momento en que el poder ha producido este efecto, en la línea misma de sus conquistas, emerge la reivindicación del cuerpo contra el poder, la salud contra la economía, el placer contra las normas morales de la sexualidad, del matrimonio, del pudor. Y de golpe, aquello que hacía al poder fuerte se convierte en aquello por lo que es atacado. El poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo (43).

Michel Foucault, 1980.

Lo que ha cambiado no es la posibilidad de la revolución sino su forma y concepción histórica. En un mundo posthistórico, la revolución ya no será un acontecimiento histórico, único, que cambiará para siempre el curso de la historia. Y en un mundo postpolítico, la revolución ya no será una mera toma del poder

político. Más allá de la historia política de las revoluciones, hoy se impone la intempestividad de las revoluciones que ya están teniendo lugar. Si el poder no quiere verlas, nosotros sí (44).

Marina Garcés, 2014.

7

EL FILÓSOFO DE LA DISCORDIA: CRÍTICAS Y APORTACIONES

Quizás todos saliéramos ganando si aceptáramos finalmente ser simples lectores de Marx y tratáramos a Foucault como lo que es: un pésimo lector de Marx que sin embargo tuvo sobre sus contemporáneos marxistas la superioridad de saber al menos qué era leer.

Carlos Fernández Liria, *Sin vigilancia y sin castigo*, 1992

La figura de Michel Foucault ha sido objeto de diversas polémicas. Sin embargo, nos resulta muy llamativa aquella controversia suscitada -a lo largo y ancho- de la órbita marxista. ¿Por qué? Por -al menos- tres razones;

1. Muchos consideraban que Michel Foucault era marxista (45), lector de Marx o -si se prefiere- neomarxista.
2. En la época en la que escribe el francés, el marxismo (46) disponía de la hegemonía cultural, al menos, en los círculos intelectuales y académicos.
3. Las críticas más duras y las discrepancias más evidentes no provenían del liberalismo o del -efervescente- neoliberalismo, sino desde la izquierda marxista.

Es por ello, por lo que he decidido introducir este epígrafe con esas palabras tan ácidas y corrosivas, firmadas por uno de los más reputados marxistas españoles, Carlos Fernández Liria (47).

Pues bien, aunque las ideas en torno al poder planteadas por Michel Foucault sí son totalmente innovadoras, y pese a que el enfoque que hace en sus investigaciones sobre las instituciones sociales como la prisión, la escuela, el hospital y la fábrica sí son radicalmente nuevas -por emplearlas como medio para explicar las dinámicas internas del poder-, el objeto de estudio de *Vigilar y castigar* (1975) no es, bajo ningún concepto, intransitado. De hecho, los estudios más “frescos” -si se me permite- sobre los sistemas punitivos van coaligados al marxismo, en concreto de la Escuela de Fráncfort (48) (durante el primer tercio del siglo XX).

Más tarde, el sistema penitenciario sería estudiado copiosamente desde el Derecho Penal y la Criminología.

7.1. Antecedentes

Sin embargo, en 1939 aparecerá una obra, *Pena y estructura social*, de Georg Rusche y Otto Kirchheimer (49) que transformará profundamente la imagen que se tenía del presidio. Esta obra colosal, desde una perspectiva marxista analizará la figura del “castigo” como “institución social”. Principalmente, trataba de trazar una línea coherente entre los diferentes “Modos de Producción” de cada época (“esclavista”, “feudal”, “mercantil”, “capitalista”) con un “Sistema Punitivo” concreto (“esclavismo”, “castigo corporal”, “trabajos forzados”, “sistemas disciplinarios”, respectivamente). De este modo, vemos un claro antecedente de *Vigilar y castigar* en aquella obra.

Pero ¿realmente Foucault recogería el relevo de la obra de Rusche y Kirchheimer? Efectivamente la respuesta es no. Si algo significó la obra de Michel Foucault fue, en primer lugar, el estudio del “poder de castigar en su aspecto positivo, como *economía política del cuerpo*. Y, en segundo lugar, la contestación [a aquella] causalidad mecánica entre sistema económico y sistema punitivo” (Morey, 1983: 320).

Presento a continuación esas relaciones establecidas por Rusche y Kirchheimer en una tabla.

Tabla 3
Penas y estructura social: modos de producción y sistemas punitivos

Modos de Producción	Sistema Punitivo
ESCLAVISTA	Apropiación de las personas.
FEUDAL Y DESPOTICO	Castigo Corporal; Suplicio.
MERCANTIL	Trabajos Forzados.
CAPITALISTA	Sistemas Disciplinarios.

Fuente: Miguel Morey, *Lectura de Foucault*, 1983.

A Michel Foucault el origen del sistema punitivo de la Prisión no le interesaba demasiado, prefería estudiar, más bien, la manera en que han ido mutando las tecnologías del poder culminando en esta como institución social, y, por lo tanto, como lugar “margen” en el que esos mecanismos de poder se hacen más evidentes, “capilares”. De hecho, el autor ubica el principio de su obra -a partir de la descripción del suplicio de Damians- en un punto estratégico, justamente previo a la desaparición del suplicio como forma de penalidad. ¿A qué se debe? A diferencia de Rusche y Kirchheimer o Melossi y Pavarini -como veremos más adelante- el francés no busca la génesis, busca -más concretamente- la genealogía del poder a través de instituciones periféricas como la prisión.

Por ello, y estrictamente, “Foucault no niega estos emparejamientos establecidos por Rusche y Kirschheimer (...) pero sí niega el estatuto de mero efecto que se asigna al poder punitivo” (Morey, 1983: 321). A continuación, nos centraremos en aquellos lugares de encuentro, puntos en común y divergencias entre las obras *Vigilar y castigar* (1975) y *Cárcel y fábrica* (1977) (50).

7.2. Vigilar y castigar (1975) y Cárcel y fábrica (1977). Binomio cárcel-sociedad

Hay un *leitmotiv* que resuena en todas partes de esas

investigaciones (tanto en la primera de Rusche y Kirchheimer como la de Michel Foucault, pasando por la de Melossi y Pavarini) Así lo explica Guido Neppi Modona en la presentación de la obra *Cárcel y Fábrica* de 1980:

la reflexión del momento actual se hace una consecuencia obligada, y ello les da a estas investigaciones una actualidad indiscutible. El dato común, que se hace evidente tanto en la obra de Foucault como en la extensa y en muchos sentidos original sistematización hecha por Melossi y Pavarini (...) es la inversión que hacen de un cierto modo de considerar a la cárcel como una institución aislada y separada del contexto social (Neppi en Melossi y Pavarini, 1980: 7).

Además, tanto la investigación de los italianos como la del francés coinciden en otro punto: coger una institución periférica para explicar las dinámicas y el funcionamiento del poder (aunque en unos sea ese poder hegeliano que emana de la estructura y se reproduce mediante la superestructura y, por el contrario, en el otro sea relacional, horizontal, no se reproduce porque es inestable, incierto, imprevisible). De nuevo, Guido Neppi acierta al apuntar que ambos estudios coinciden en distanciarse de esa “separación [que] resulta más aparente que real, ya que la cárcel no hace más que manifestar o llevar al paroxismo modelos sociales o económicos de organización (...) que ya existen en la sociedad” (Neppi en Melossi y Pavarini, 1980: 7).

Por todo ello, si la obra *Pena y estructura social* (1939) trataba de conectar los diferentes modos de producción con sistemas punitivos concretos, *Cárcel y fábrica* (1977), trata de poner de relieve que el surgimiento de la Cárcel es indisoluble del surgimiento del Capitalismo (51), y, además, demostrar cómo éstos se desarrollan de forma paralela, presentando uno los rasgos propios del otro, y viceversa. En esencia, método y objetivo se funden en una misma cosa;

resultaba fundamental plantear como objetivo de la

investigación en sí misma el origen de la institución (¡porque debía tener un origen!, pues plantear la pregunta destruía el mito de que la cárcel siempre ha existido, como un objeto dado in rerum natura) (Melossi y Pavarini, 1980: 18).

Foucault sólo cogió la cárcel como “excusa”, podría haber cogido el colegio, el hospital, el ejército...

7.3. Semejantes pero distintos

Hasta el momento queda claro que, pese a que el objeto de estudio es el mismo, el objetivo dista mucho entre un planteamiento y otro.

1. Metodológicamente (52).

Coincido con G. Neppi (1980) cuando sostiene que

para Foucault importa más el descubrimiento de este modelo de control disciplinar y sus mecanismos abstractos de funcionamiento que las modalidades concretas de gestión del sistema penitenciario y los otros instrumentos de control social (escuela, hospital, hospicio, cuartel, fábrica, etc.) (Neppi en Melossi y Pavarini, 1980: 8).

Aunque -en la línea de lo que he apuntado más arriba- discrepo cuando argumenta que es “muy distinto el método que siguen Melossi y Pavarini (...), para ellos la preocupación por situar la cárcel en un contexto histórico preciso constituye el hilo conductor de la investigación” (Neppi en Melossi y Pavarini, 1980: 8). Es cierto que Michel Foucault no se dedica a situar la cárcel como hilo conductor de su investigación -siendo ésta más bien un derivado de su explicación- pero sí lo hace con la desaparición del suplicio.

2. Materialmente.

Es aquí, en el contenido que articulan unos y otros en sus libros, donde verdaderamente encontramos posicionamientos.

7.4. Posturas encontradas

A continuación, destacaremos algunos aspectos del poder y de la penalidad en los que coinciden y discrepan los andamiajes teóricos de Melossi y Pavarini, por un lado, y Michel Foucault, por el otro. Veamos.

7.4.1. Privación de libertad

Basándose en la formulación de Pasukanis (54), tanto en la investigación de Michel Foucault; *Vigilar y castigar* como en la de Melossi y Pavarini; *Cárcel y fábrica*, se presupone “la idea de la privación de un *quantum* de libertad, determinada de modo abstracto” (Melossi y Pavarini, 1980: 229) como estrategia punitiva, que en el francés es a la vez un “bien” y un “derecho” abstracto que se le extirpa -de alguna manera- al delincuente. La discrepancia está en los tiempos. Michel Foucault, ubica la privación de libertad, de ese “bien” y, a la vez “derecho” en el advenimiento de la “penalidad de lo no corporal” (Foucault, 2018: 25), mientras que Melossi y Pavarini consideran que ésta “sólo se puede realizar con el advenimiento del sistema capitalista de producción” (Melossi y Pavarini, 1980: 229).

7.4.2. Vocación normalizante o normalizadora

Se ha venido explicando a lo largo del trabajo ese carácter normalizador que tiene el poder. En la misma línea, Los autores italianos en su obra, destacan esa “instancia racionalista [y su] obsesión clasificatoria (en la que se agota la voluntad de comprender a los ‘diferentes’) [que] encuentra en la pena carcelaria el medio idóneo para justificar y racionalizar el sistema represivo de control social” (Melossi y Pavarini, 1980: 230). Aquí cabe puntualizar dos aspectos en los que se ven claramente las diferencias entre una y otra postura. Michel Foucault considera que no se trata de una “burda” justificación o de una estrategia fortuita. Esa “obsesión clasificatoria” es el núcleo duro del poder como creación de sujetos. No se trata de que se agote la voluntad de comprender a los diferentes, por una suerte de hartazgo, sino precisamente de construir una “normalidad”

ensordecedora que señale a los “diferentes”. A este respecto cabe destacar el Curso del Collège de Francia (1974-1975) que tiene por título *Los anormales*. Además, lo que para Melossi y Pavarini es un “sistema represivo de control social”; la cárcel, para Foucault se trata de una tecnología disciplinaria basada en la dimensión positiva del poder, la de crear y no en su vertiente negativa/represiva. En un interesantísimo diálogo con M. Fontana titulado *Vérité et pouvoir* (1970), el francés diría al respecto:

Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera otra cosa que decir no, ¿cree usted verdaderamente que llegaríamos a obedecerlo? Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa solo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir (Foucault en Fontana, 1970: 182).

Vemos, como emplean de forma distinta los conceptos, porque, recordemos, los autores italianos hacen una lectura marxista de corte ortodoxo del poder, ese poder que se tiene o no se tiene. No hay más juego que ese.

7.4.3. Red de poderes

Ambos enfoques parecen, no obstante, atisbar un hecho. El poder es también relacional, por lo tanto, interactúan diferentes actores, diferentes “micropoderes”, “microcosmos”.

En el microcosmo de la pena carcelaria encontramos reflejada la contradicción central del universo burgués: la forma jurídica general que garantiza un sistema igualitario de derechos se neutraliza con una espesa red de poderes no igualitarios, que introduce nuevamente las desigualdades político-económico-sociales negadoras de las mismas relaciones formalmente igualitarias surgidas de la naturaleza (contractual) del derecho (Melossi y

Pavarini, 1980: 230-231).

Pese a que en este punto -a priori- pareciera que la explicación que daban Melossi y Pavarini coincidía en buena medida con el planteamiento foucaultiano, vemos diversos puntos en los que se encuentran en las antípodas. Veamos.

La idea de “microcosmo” es interesante ya que nos recuerda a aquello de los “micropoderes”: aquellas instituciones periféricas en las que el poder se muestra en su desnudez. Sin embargo, los autores vuelven a caer en el silogismo que plantea el marxismo; el poder como un juego de suma cero. Esa lectura dialéctica bajo la cual entienden que esa “red de poderes no igualitarios” introduce nuevamente *las desigualdades político-económico-sociales*, reproduciendo *ad eternum* las condiciones materiales de existencia. Pese a que apuntan que existen relaciones de poder, son relaciones cerradas, viciadas desde su origen, relaciones que, en última instancia, se remiten a la lucha óntica entre dos entes dispuestos a eliminarse; de un lado la burguesía, y, del otro, el trabajador.

7.4.4. Capilaridad

En esta cuestión coinciden completamente ya que ambos intuyen que existe una estrategia del poder que consiste en la permeabilidad, en atravesar los cuerpos, los aparatos y las instituciones y empapararlo todo. Mientras que Melossi y Pavarini interpretan que es un “nuevo criterio”. A saber: “el nuevo criterio que rige es el de la capilaridad, de la extensión y la invasión del control” (Melossi y Pavarini, 1980: 23) para Michel Foucault se trata también de “el funcionamiento de este nuevo poder microscópico, capilar” (55). Destacan el carácter novedoso.

De lo que se desprende que advierten una transformación al interno mismo del poder. El poder muta, cambia y se adapta, es incorpóreo, y lo ocupa todo, está en todas partes y todo lo fagocita.

7.4.5. Cuerpo

Coinciden tímidamente en su concepción primordial de la “alienación del cuerpo”. Puesto que los autores italianos plantean esa enajenación del cuerpo en términos absolutos y, Michel Foucault se aleja completamente de esa noción ya que -como explicábamos en el punto 5. *EL PODER COMO SOMBRA*- debe haber, por lo menos, libertad de movimientos para que se cumplan los presupuestos del poder (Libertad y Resistencia). Así, donde unos dicen “en la relación penitenciaria la subordinación del preso es ‘expropiación (también) del propio cuerpo’” (Melossi y Pavarini, 1980: 232), Michel Foucault prefiere hablar de “sujeción” de los cuerpos. Partiendo de la idea de que

una sujeción real nace mecánicamente de una relación ficticia (...) no es necesario recurrir a medios de fuerza para obligar al condenado a la buena conducta, el loco a la tranquilidad, el obrero al trabajo, el escolar a la aplicación, el enfermo a la observación de las prescripciones (Foucault, 2018: 234).

Esto, rompe definitivamente con el esquema planteado por Melossi y Pavarini que ven en el poder una substancia, la represión.

7.4.6. Fábrica de hombres

Este es, sin lugar a duda, el punto de encuentro -junto con la *capilaridad*-. Para Melossi y Pavarini este argumento sirve de constatación de su hipótesis, mientras que para Foucault es simplemente un efecto más de esa tensión de las relaciones de poder.

La concepción nuclear que comparten es la de la cárcel como productora de hombres. No sólo... Michel Foucault, como ya se ha explicado, fundamenta la relación entre sujeto y poder en esa particular fórmula; “poder-saber”. De ese modo, veíamos como el poder creaba sujetos. Aquí se va un paso más allá. Se plantea en términos de un sujeto creado para producir. Podríamos denominarlo *Homo generatus-Homo faber*.

Según explica G. Neppi (1980):

más que hablar de la cárcel como fábrica de mercancías se debería hablar de la cárcel como productora de hombres, en el sentido de transformación del criminal rebelde en un sujeto disciplinado y adiestrado para el trabajo de la fábrica (Neppi en Melossi y Pavarini, 1980: 13).

Para el filósofo francés la prisión produce “un cuerpo obrero concentrado, aplicado, ajustado al tiempo de la producción brindando exactamente la fuerza requerida”.(56) Pese a que a Michel Foucault le debemos -entre otras aportaciones- el concepto de “biopolítica” Agamben está en lo cierto al apuntar que “La muerte impidió a Foucault desarrollar todas las implicaciones del concepto de bio-política y también mostrar en qué sentido habría podido profundizar posteriormente la investigación sobre ella” (Agamben, 2010: 13).

Este es tan sólo uno de los ejemplos de confrontación que podríamos plantear entre Foucault (David) y los marxistas de su época (Goliath). El filósofo francés saldría victorioso. Cierro el círculo adscribiéndome de nuevo a las palabras de Carlos Fernández Liria: “Michel Foucault es algo más que una cuenta pendiente del marxismo. Ante sus obras, el ingenio ‘materialista’ se agotó” (Fernández Liria, 1992: 9).

No debemos caer en entronizarlo, pese a sus grandes aportaciones, los críticos más duros Perry Anderson, Anthony Giddens, Alain Touraine, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Nicos Poulantzas, entre otros, coincidían en una cuestión fundamental: “su excesiva ontologización del poder, lo cual lleva a hacer impensable las vías para escapar a su carácter englobador” (Acanda, 2000: 74). La obra de Michel Foucault se puede leer de dos formas; o bien como una herramienta que muestra los límites de una teoría anquilosada, o bien como un laberinto sin salida que hace del poder algo inabarcable. Cada cual está en su libertad de leerle del derecho o del revés, pero el investigador social está obligado a escudriñar su obra.

En conclusión, “Debemos evitar considerarlo creador de una teoría y verlo, más bien, como un pensador que aportó ideas profundas pero, criticables y revisables. Debemos conducirnos como coautores y no como discípulos sumisos” (Acanda, 2000: 75). He ahí la novedosa radicalidad de la obra del francés, quien se dice discípulo suyo no ha entendido nada. Hay que despedazar a Foucault para apropiarse de él, el resto es pedantería barata y artificio.

ANEXOS

ANEXO 1: Puntualizaciones sobre el estructuralismo.

José Luis Pardo, *Estructuralismo y ciencias humanas*, 2001.

El estructuralismo es “una metodología nacida en el terreno de la lingüística, pero llamada a una rápida expansión hacia el dominio genérico de las ‘ciencias humanas’ (especialmente de la mano del antropólogo Claude Lévi-Strauss), del psicoanálisis (Jacques Lacan) y del marxismo (Louis Althusser), a cristalizar en diversos programas de semiología general, y a causar finalmente un profundo impacto en la filosofía a través del llamado pensamiento ‘post-estructuralista’ (Foucault, Deleuze, Derrida...)”.

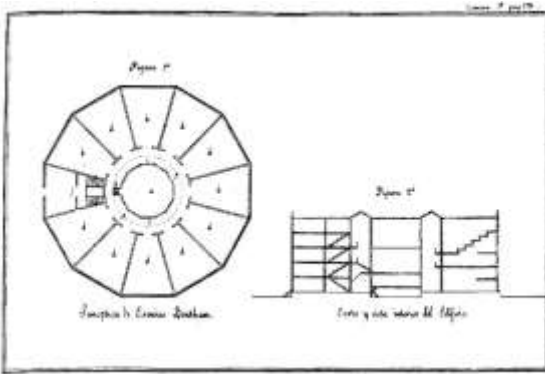
Apreciaciones de José Luis Pardo (pp. 5-6) respecto el término “estructuralismo”:

- A) Existe un uso no marcado, vago y genérico, del término “estructura” en las más diferentes ciencias, uso que, debido a su convergencia en un mismo momento histórico en diversas áreas epistemológicas, pudo provocar algunas confusiones. Por ejemplo: el “estructuralismo matemático” de Bourbaki, la “teoría de sistemas” de L. Von Bertalanffy, la psicología de Gestalt, así como otros usos menos importantes en física y en biología. A estos usos podemos sumar en las ciencias sociales, las acepciones de la palabra -en el mundo anglosajón- de Radcliffe-Brown y Talcott Parsons. Y, entre otros, el “estructuralismo genético” de L. Goldmann.
- B) El estructuralismo en sentido estricto: una corriente metodológica que pretende una renovación radical en el

terreno de las ciencias humanas (...) y se caracteriza por un intento de generalizar los resultados de la lingüística estructural hasta elevarse a unas “estructuras” que serían independientes con respecto a la lingüística para convertirlas en metodología analítica de las ciencias humanas.

- C) Rigurosamente emparentado con esta acepción estricta está lo que podríamos llamar “el estructuralismo semiológico” o “estructuralismo en sentido amplio” (...) que se abre a una colaboración con la filosofía analítica del lenguaje y con la hermenéutica, desarrolladas en las tradiciones por completo ajenas al estructuralismo en sentido estricto indicado en (B).

ANEXO 2: El Panóptico, lámina y explicación.



“En la periferia, un edificio en forma de anillo; en el centro, una torre; esta última llena de amplias ventanas que se abren sobre la cara interior del anillo; el edificio periférico está dividido en celdas

que atraviesan cada una todo el espesor del edificio; tiene dos ventanas, una hacia el interior del edificio, correspondiendo a las ventanas de la torre; otra que da al exterior y permite a la luz atravesar la celda de parte a parte. Basta entonces colocar un vigilante en la torre central y en cada celda encerrar a un loco, un enfermo, un reo, un obrero o un escolar. Por el efecto de la contraluz se puede captar desde la torre, recortándose exactamente desde la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Cada una de las celdas se convierte en un pequeño teatro, en el que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible” (Foucault, 1975: 203).

ANEXO 3: Entrevista al profesor Marco Díaz Marsá

Marco Díaz Marsá es Doctor en Filosofía y Profesor Contratado Doctor en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid. Asimismo es Coordinador de las Titulaciones de Doble Grado en Derecho y Filosofía y Ciencias Políticas y Filosofía de la UCM. Fue becario doctoral del Ministerio de Educación y becario postdoctoral de la Fundación Caja de Madrid. Es miembro de la *Red iberoamericana Foucault* y de los proyectos de investigación *Naturaleza humana y comunidad IV* y *La deducción trascendental de las categorías: nuevas perspectivas*, y forma parte de los grupos de investigación UCM GINEDIS y “Metafísica, crítica y política”. Autor de numerosos artículos sobre Foucault en revistas especializadas, entre sus libros cabe destacar *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault* (Escolar y Mayo. Madrid. 2014), *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault* (Escolar y Mayo. Madrid. 2016) y *Foucault y la cuestión del derecho* (coordinado junto con J. L. Pardo. Guillermo Escolar ed. Madrid. 2017).

Yesurún: ¡Buenas tardes, Marco! *Trataré de ser lo más breve posible... En primer lugar, agradecerle que me haya dedicado este tiempo pues soy conocedor de la carga de trabajo que tiene a estas alturas de curso.*

Marco: ¡Buenas tardes! Adelante, venga, dispara. Pregúntame a ver...

Yesurún: *Para comenzar, ¿quién es Marco Díaz Marsá? ¿dónde se cría? ¿por qué decide hacer filosofía?*

Marco: Bueno, buena pregunta... ¿Por qué decidí hacer filosofía? Ya casi ni me acuerdo... Fue una de esas pasiones que se iniciaron cuando yo tenía dieciséis, diecisiete años, leyendo curiosamente a Nietzsche. Digo curiosamente porque

últimamente Nietzsche no me interesa tanto como me interesaba en esa época, pero fue esta lectura, aderezada con las ensoñaciones románticas de Goethe, -que luego me llevaron a amar a Hegel, y tras pasar por él, a Kant- lo que me condujo a la facultad de filosofía y, una vez estuve allí, me empecé a interesar bastante -a partir de mi tercer curso- por cuestiones de metafísica y ontología, al asistir a las clases de la persona que tuvo la generosidad de hacer la introducción de mi primer libro sobre Foucault, *Modificaciones* (2014), me estoy refiriendo a Juan Manuel Navarro Cerdón.

¿Qué decir de Navarro Cerdón en el espacio abierto por tu pregunta? Respondo sencillamente: Navarro es mi maestro y mi referencia permanente para una forma de cuidado de los otros que no genera dependencias ni manipulaciones, sino autonomía. Mi deuda para con él no puede expresarse mejor que en esa manera tan bella en que lo hiciera Foucault refiriéndose a su compromiso con Jean Hyppolite: *a él le debo “todo”*. Si nos extrañáramos de y en nuestra propia lengua tendríamos que preguntarnos: ¿Qué quiere decir “todo”? Y tendríamos que preguntarnos sobre el modo en que la filosofía es un “todo”, un todo acabado. Como dijo Kant: “o todo o nada”.

La escuela de Navarro Cerdón es una escuela exigente, no del rigor descarnado de los “textos”, sino de las prácticas de lectura, escritura y discusión que median en el pensamiento (en el sentido de que esas prácticas constituyen su *medio*). Una escuela que tiene raíces de comprensión hermenéutica fundamentalmente kantianas y heideggerianas.

Entonces, a partir de esas bases -e incitado por las clases de Navarro- empiezo a leer a Foucault. Y, además, muy espoleado por unas declaraciones que Foucault hace en su entrevista final. En esa entrevista Foucault dice: para mí Heidegger es el filósofo esencial. Algo impactante ¿no? Al menos para los que leíamos a Foucault en esa época (me estoy refiriendo a los años 1994-1995). O sea, *última* entrevista, una entrevista que concede como gesto de reconocimiento hacia Deleuze (de quien se había enemistado por razones, y esto me parece importante, teóricas y

políticas) a un discípulo de este. Ahí dice cosas muy, muy interesantes...

Entre ellas dice: *he leído a Nietzsche*, pero Nietzsche por sí mismo no me decía nada; luego empecé a leer a Heidegger y la combinación de Heidegger y Nietzsche tuvieron para mí un efecto absolutamente detonante. Y es ahí en ese contexto donde Foucault señala que para él Heidegger es el filósofo esencial. Y da una clasificación muy interesante de los filósofos con los que se relacionaba. Dice: *hay tres tipos de filósofos*, filósofos que conozco y de los que hablo (ahí entraría, por ejemplo, *Nietzsche, La genealogía, la historia* texto que se publica en el año 1971...); filósofos que no conozco de los que no hablo y, finalmente, filósofos que conozco, pero de los que no hablo, pero que forman parte digamos de un haber, de un sustrato, a partir del cual leo todo lo que hay (y ahí estaría Heidegger, sin duda).

Pero también en sus últimos pronunciamientos -esto lo conocerás-, cuando Foucault presenta su proyecto crítico de una *ontología de la actualidad*, como una *ontología crítica* que es también una *ontología histórica* de nosotros mismos, se pregunta en qué lugar ha de ubicar su proyecto; ese lugar no es otro que el de la tradición kantiana.

Entonces tenemos ahí dos referencias fundamentales en la obra de Foucault a partir de las cuales yo he tratado de armar mi lectura.

Por otra parte -como bien sabrás- Foucault en el año 1961 defiende una tesis complementaria a su tesis principal que fue *Historia de la locura* (1961). Esa tesis complementaria era una traducción y una introducción a la *Antropología desde un punto de vista pragmático* (1798) de Kant. Este texto que está ya publicado en castellano, bajo el título *Foucault, lector de Kant* (2010) en la Editorial Siglo XXI, me permite armar la tesis que yo defiendo. En esta introducción vemos esbozarse, en una lectura del *Opus Postumum* de Kant, una noción de mundo como *sistema de actualidad*. Y lo interesante es que todo aquello que dice Foucault a propósito de Kant en esa introducción del año 1961, sobre una noción de “mundo” que es un sistema concreto de

pertenencia, un sistema de actualidad, es “reactivado” por Foucault en sus últimos pronunciamientos cuando se refiere a su propio proyecto. Y bueno, a partir de estas pistas he tratado de cimentar una lectura de raigambre ontológica y matriz kantiana, pero un Kant -como ya podrás adivinar por lo que te estoy contando- muy atravesado por Heidegger. Es un Kant muy heideggeriano, no es el Kant de Heidegger ¡joj!, sino un Kant heideggeriano. Es decir, un Kant en el que todas estas cosas que presenta Heidegger sobre “ser y libertad” en *Ser y tiempo* (1927) y en otros textos, como: *Kant y el problema de la metafísica* (1929); *De la esencia de la verdad* (1952) *De la esencia del fundamento* (1929) o *¿Qué es Metafísica?* (1929), aparecen, incluso, diría yo, mejor elaborados que en Heidegger, ya en Kant.

Entonces, estos son un poco los mimbres de mi lectura, bueno, es la tradición de lectura en la que yo me inserto y el estímulo que ha hecho que me meta en filosofía y en esas cosas de ontología y metafísica, aparentemente tan abstractas, pero que en el fondo tienen todo que ver con la actualidad y con, por ejemplo, cuestiones como la que tú has planteado del cuerpo y demás.

Yesurún: *Me resulta muy llamativo lo que comentaba acerca de la lectura “insípida” de Nietzsche... ¿Podríamos -aunque no resulte del todo esclarecedor o de cabal importancia- decir que Foucault fue realmente estructuralista?*

Marco: A ver... Foucault es difícilmente encasillable, difícilmente encasillable, por ejemplo, en un rígido estructuralismo del corte propio de Levy Strauss, tal como lo leía Foucault, pero tampoco sería fácilmente ubicable en un pragmatismo en el sentido que le confiere Deleuze leyendo a Foucault. Tampoco creo que sea un filósofo positivista, porque hay una cierta manera de entender lo trascendental en Foucault que no puede ser ignorada y que yo he perseguido mucho. Se trata de la idea endiablada y difícil de *a priori* histórico, idea que en sus últimos textos retoma bajo la noción de *problematización*. Tenemos aquí una noción que tiene un cierto carácter

trascendental, posibilitante, pero no conceptual (no es un concepto universal) que Foucault perfila en *El cuidado de la verdad* como la “forma común” y “esencial” de una experiencia históricamente singular.

Como te decía es un asunto muy endiablado que exige definir muy bien y responder a las cuestiones: ¿Qué quiere decir pensar en Foucault? y ¿cuál es la sistemática de su pensamiento? Pensar es problematizar, es experimentar, pero pensar se articula a partir de tres ejes, indisociables, pero irreductibles: *saber, poder y relación de sí consigo (en la relación con los otros y al través de una relación con los saberes)* como los tres ejes que constituyen y articulan la experiencia del pensamiento.

En definitiva, es muy difícil encasillar a Foucault, es decir, Foucault era como una esponja, lo absorbía todo, no hay por donde cogerle. Por ejemplo, Foucault criticó mucho a un cierto marxismo, a una cierta ortodoxia marxista que él llama “la comunistología”, n una lectura de Marx muy desde el joven Marx -por cierto- dominada por una metáfora que Marx apenas utiliza, solamente en sus textos de juventud, que es la metáfora de la superestructura y la infraestructura. En este punto Foucault critica al marxismo. Pero ese Marx no está en *El capital*, por ejemplo. Es muy interesante observar, en relación a *Vigilar y castigar* (1975) -que es el texto que más te está interesando a ti ahora para tu ensayo- que Foucault en “Los cuerpos dóciles” se hace cargo de toda una serie de capítulos del primer libro de *El capital*, en concreto de toda una serie de secciones del mismo (si no recuerdo mal las secciones que se refieren al trabajo social, a la maquinaria y a la división del trabajo) donde Marx lo que cuenta justamente es eso que tanto interesa a Foucault cuando elaboraba *Vigilar y castigar*, a saber: *la constitución política de la fuerza productiva*. La constitución del trabajo social, de los gestos y movimientos que comporta el trabajo social, la temporalidad que comporta el trabajo social, también su espacialidad... Es decir, Foucault está contando que eso del tiempo, el espacio y la actividad del capital es algo producido, producido *técnica-políticamente*.

Y en esa medida no podemos pensar que -lo dice también en algún lugar- trabajamos porque el trabajo sea algo así como la *esencia del hombre*, algo que podríamos encontrar en el joven Marx. Trabajamos, más bien, *porque hemos sido obligados a trabajar* en el modo de producción capitalista. Y Foucault está reproduciendo además hasta a nivel estilístico estas cosas que cuenta Marx en *El capital*. Esto lo digo como ejemplo para que te hagas una idea de lo difícil que es encasillarlo...

Hay un Marx del que Foucault está todo el rato bebiendo y que es irrenunciable. Podríamos decir lo mismo de un cierto Althusser, podríamos decir, desde luego, lo mismo de Heidegger, de Kant, incluso de Hegel. Hegel también aparece mucho en sus textos. Yo no lo ubicaría en el estructuralismo y sí me apuras ni siquiera tampoco en el postestructuralismo. Todo esto no son más que etiquetas, que forman parte del terreno de la disputa -de la polémica- de los “nombres”, no de la problematización y la discusión del pensamiento. Hay que ser nominalista cuando se lee a Foucault y trabajar en el espacio de lo concreto.

Yesurún: *Resulta interesante la dimensión técnico-política que sugiere, puesto que guarda estrecha relación con el paso -que según él- experimenta la historia penal entre las formas “suplicio” y “castigo”. ¿Qué lugar ocupa la libertad en estos términos?*

Marco: En efecto, la producción de libertad. Ahí de lo que se está tratando es de lo siguiente: eso que se vive como libertad no es más que la cobertura ideológica necesaria para que un poder, que es en última instancia dominación, se instale y perpetúe.

Lo que sucede es que Foucault, más o menos a partir del año 1978, cambia de perspectiva y esto también resulta interesante. Es lo que he tratado de apuntar en mis trabajos: desplaza su modo de problematización. A partir de un determinado momento, Foucault va a distinguir muy precisamente poder y dominación (no sólo poder y violencia). Caben relaciones políticas que tienen en la libertad su condición de existencia.

Entonces, ¿Qué quiere decir eso? y ¿cómo afecta todo esto al problema del cuerpo y la resistencia tal y como se planteaba en obras anteriores a 1978 como, por ejemplo, en *Vigilar y castigar*?

En *Vigilar y castigar* (1975) hay un problema enorme con la resistencia, en general sucede con el Foucault de la primera mitad de los setenta. También en el primer volumen de *Historia de la sexualidad* (1976). Es decir, Foucault considera que *hay* resistencias, es la fórmula que Foucault emplea en el capítulo “método” de “La voluntad de saber”: “donde hay poder, hay resistencia”. Hay resistencia, las resistencias constituyen un *factum*, además material y corporal. No son resistencias que pasen por una mera toma de conciencia o algo así. Pero claro, sentadas las bases de su comprensión del poder propia de esta época difícilmente se ve cómo puede haberlas (las resistencias). Si el poder es una instancia omnímodamente productiva, tal como se presenta en una comprensión abstracta y unilateral de *Vigilar y castigar*, en concreto, centrada en lo que Foucault dice en “Los cuerpos dóciles”; o sea, si finalmente los cuerpos humanos son una pasta informe, maleable que puede ser descompuesta en mínimos elementos y recompuesta de acuerdo con criterios de optimización económica, si no hay nada que pueda resistir a esa construcción, si no hay nada que pueda limitarla, no se entiende en qué sentido Foucault puede afirmar, al mismo tiempo, que hay resistencias. Hay aquí una aporía.

Entonces, “el cuerpo”, el cuerpo que resiste es un cuerpo irreductible, inanalizable que, por ello, debe tener una constitución. Y esto es lo que a mí -personalmente- me cuesta mucho ver en *Vigilar y castigar*, si no ensamblamos este texto en la *sistemática* del pensamiento *foucaultiano* (2). Es lo que considero paradójico en el planteamiento del poder en el francés, encarado al margen de las dimensiones *constitutivas* de la verdad y de la relación de sí consigo. Por un lado, el poder es una instancia omnímodamente productiva, pero, por otro lado, Foucault afirma que *hay* resistencias. ¿Cómo puede haberlas? Tal es la paradoja.

Yesurún: *Esto me recuerda a la crítica que le hace a Foucault Carlos Fernández Liria en Sin vigilancia y sin castigo (1992), ¿no es cierto?*

Marco: ¡Exactamente! Por eso a mí el libro de Carlos me interesó tanto... Carlos es mi compañero de despacho, y tengo una relación intelectual muy estrecha con él, y también de amistad. Recuerdo, cuando empezaba a leer a Foucault, que yo no entendía lo que pretendía decir Fernández Liria, me parecía literalmente una locura. De hecho, cuando me enteré de que el nombre de Carlos Fernández Liria se barajaba entre otros posibles para ser incluido entre los miembros de mi tribunal de tesis doctoral, recibí la noticia con inquietud. Pero más tarde, con el tiempo, leyéndolo con más detenimiento, me di cuenta de que tenía razón. Pero ¡joj! que tenía razón matizándolo de la siguiente manera: creo que todo lo que dice Carlos acerca de *Vigilar y castigar*, me parece que, salvando cosas de detalle es correcto... Ahora, yo ya no sé si lo que sostiene Carlos se podría indicar de ese Foucault que cambia radicalmente, y esto hay que subrayarlo, entorno al año 1978, en el marco de sus estudios de la gubernamentalidad, donde va a introducir el elemento de la libertad en su analítica de las relaciones de poder. Pero cuidado, no en un sentido, digamos, neoliberal (estoy pensando en el libro de Daniel Zamora (3) sobre Foucault. De este libro no hay ya mucho que decir después de la refutación magistral que del mismo ha realizado Rodrigo Castro). Yo definiendo, tratando de seguir con cuidado las transformaciones involucradas en su pensamiento, que la libertad que plantea Foucault en sus últimos textos retoma la corriente que marca en *El nacimiento de la biopolítica* (1979) como la tradición derrotada, frente a la tradición triunfante liberal. Me estoy refiriendo a la tradición revolucionaria, rousseauiana. Todo esto que señalo, hay que considerarlo, claro está, con muchas precauciones críticas y metodológicas.

Yesurún: *¡Claro! hace poco empleaba en un trabajo una analogía entre Foucault y Rousseau, corríjame si me equivoco: el “sujeto sujetado” foucaultiano se asemeja muchísimo a la figura retórica rousseauiana que*

reza: “el hombre es libre, pero en todas partes se halla encadenado”.

Marco: Se trata de una cuestión muy complicada... el término sujeto en Foucault tiene diferentes acepciones. Desde luego, cuando el francés habla de libertad en la primera mitad de los años 70, en todos esos textos en los que se refiere al *saber-poder* como un dispositivo que produce sujetos, se trata siempre de una libertad y un sujeto sometido y, por tanto, en ningún caso de una libertad de corte republicano. Se trata entonces de una producción del poder a través de relaciones con la verdad (las ciencias humanas) que producen sometimiento.

Y a esta misma idea se ajusta, bajo ciertas modulaciones, abiertas por la cuestión biopolítica, lo que en 1982 en un texto muy interesante titulado *El sujeto y el poder* Foucault denomina los dos sentidos de la palabra sujeto. Dice, sujeto tiene dos sentidos: (I) sujeto sometido a otro mediante el control y la dependencia y (II) sujeto fijado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí. Aquí se trata de dos formas de sujeción, de dos formas de “sometimiento”. En el primer caso se trata claramente de su sometimiento a un otro, pero en el segundo se trata de un sometimiento de sí por sí mismo, ese sometimiento que llamamos subjetividad. Pero hay que tener en cuenta que Foucault inmediatamente después va a señalar que con ella se trata de todo lo que liga al individuo a sí mismo, *y asegura así su sumisión a los otros*. Es, por tanto, un gobierno de sí político de carácter heterónomo, que, en consecuencia, ha de encuadrarse dentro de lo que Foucault llama “el gobierno de los otros”.

Yesurún: *Esto lo retomará al final de su trayectoria ¿no?*

Marco: ¡Claro! pero de otra manera. Al final de su itinerario nos encontramos con otro texto que libera una forma diferente de subjetivación. Me refiero a una entrevista titulada *Una ética de la existencia* (creo que no existe traducción de la misma).

Allí indica que el sujeto puede constituirse a través de prácticas de dominación o de una manera más *autónoma*. Hay que pensar con cuidado lo que está implicado en esta noción de

autonomía: ya no se trataría aquí de un gobierno de los otros, en cualquiera de sus formas, sino de una subjetivación *a través de prácticas de libertad*. Pero no concebidas de un modo puramente ético-estético, como parece sugerir el título de la entrevista, como la práctica permanente de un *no ser gobernado en absoluto*. Tenemos aquí una noción de sujeto autónomo, cuyo *carácter político*, queda claramente expuesto en *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* (1984) (4): no se trata aquí de un gobierno de sí que es un gobierno de los otros (heteronomía en el gobierno de sí), ni de un gobierno de sí que es la condición ética para el gobierno de los otros (el gobierno comprendido bajo el “modelo Alcibiades”), sino de un gobierno de sí, bajo la condición política de una pluralidad originaria (que implica siempre el conflicto del *factum* de esa heterogeneidad radical y corporal en un mundo *limitado*: no hay semántica política común, dice Foucault), que es *idéntico* a un gobierno de los otros: un gobierno sí que es, *al mismo tiempo y sin contradicción*, un gobierno de los otros. No estamos aquí ante un paradójico “soberano sumiso”, sino ante un *ciudadano*. En suma, un gobierno de sí en que se expresa lo que Foucault llama en *El cuidado de la verdad* (1984) *una voluntad política* (5).

Yesurún: *Al hilo de lo que sugiere, no recuerdo en qué parte lo leí, probablemente sea inexacto, pero Foucault viene a defender que no puede existir poder sin libertad en el sentido en que el sujeto que estuviera completamente sujeto en realidad es un esclavo.*

Marco: Bueno, él dice exactamente que *la esclavitud no es una relación de poder si el esclavo en última instancia no es libre*, no es capaz de actuar. Es un asunto muy interesante. Es la cuestión de *El sujeto y el poder* (1982), y de su desfase con respecto a *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* (1984). Aquí habla también como en *El sujeto y el poder* de la libertad como condición del poder, pero la libertad aquí adquiere un nuevo sentido. Hay, por tanto, un desfase entre el texto del 82 y el texto del 84.

En *El sujeto y el poder* (1982), Foucault señala que la libertad es la condición tanto del poder como de la resistencia, que entre el

poder y la libertad no hay un cara a cara, una relación digamos de exclusión mutua (donde hay poder no hay libertad, donde hay libertad no hay poder), sino que existe un juego mucho más complejo. Es ahí donde dice que la libertad es la condición del poder en dos sentidos: (I) en primer lugar como precondition, en el sentido de que para que se ejerza el poder tiene que haber actividad y acción en el polo en el que se ejerce el poder, (II) pero también en el sentido de que ella es su soporte permanente, es decir, para que el ejercicio del poder sea productivo, para que el poder tenga efectos productivos y esto, ante todo, en sentido económico, es necesario que en el polo sobre el que se ejerce el poder haya libertad. Por eso, dice Foucault que el poder se ejerce entre sujetos libres y e la medida en que son libres. El poder es un modo de acción que se ejerce sobre acciones. Pero la presuposición que opera aquí es que “poder” es “dominación”, no una dominación violenta, que anula y aniquila al otro, sino productiva (es un gobierno-conducta) y para ello, es necesario que el otro, aquel sobre el cual se ejerce el poder, tenga libertad de *acción* como *conducta* (cosa por cierto muy diferente a la libertad de *opción*).

Hablamos de la dominación específica exigida en un sistema de producción capitalista de competencia como el nuestro. Se precisa de la “libertad”, desde luego de movimientos, pero también y ante todo del libre flujo de deseos. La libertad del deseo es fundamental para el adecuado funcionamiento de un sistema de producción ilimitada tal como este. Todo aquí, al menos en las sociedades occidentales, operaría de forma suave: no se trata tanto de ordenar y disciplinar, cuanto de producir un medio social de incitaciones donde los sujetos *reaccionan* de manera sistemática las modificaciones de las variables del medio. Es a esto a lo que Foucault llamaba “regulación”. Un Estado regulador, como dice Frédéric Gros, no se dirigirá a voluntades, no ordenará voluntades ni expresará voluntad pública alguna, se dirigirá a naturalidades. El pueblo no se regula, se regulan *poblaciones*. Los nacimientos, por ejemplo, no son asunto de la voluntad, sencillamente los hay.

La natalidad es un fenómeno que pertenece a las dinámicas internas de la vida, a sus deseos, a sus necesidades... Un Estado regulador promoverá la natalidad ofreciendo, por ejemplo, prestaciones a las familias numerosas. Se trata, entonces, de ajustar un elemento de la realidad (la natalidad) con otro elemento de la realidad (el subsidio). Se ha de mantener siempre un equilibrio y armonizar elementos naturales. Se trata de lo que Foucault llama en su curso *Seguridad, territorio y población* (1978) “el juego de la naturaleza con ella misma”. En este marco, el Estado regulador ha de evitar toda intervención de una voluntad que se considerará arbitraria y paralizante. Pero, lo que es muy importante entender es que este funcionamiento armónico y espontáneo, auto-regulable, descansa en la *producción* del medio social adecuado para el capitalismo de la competencia. Y esta producción se asienta en una destrucción de las voluntades humanas y, desde luego, también de toda forma de voluntad pública. En esta devastación se asienta la armonía securitaria de la utopía liberal, de la espontaneidad natural de los mercados, pero también la utopía de lo que se ha llamado el internet de las cosas (*Internet of Things*) (6). Lo interesante del planteamiento de Foucault en sus últimos textos es que en ellos se trata de activar voluntades, sin, por ello, vehicular una teoría humanista del sujeto, entendida en un sentido decimonónico.

Yesurún: *Sin embargo, en el sujeto, como constructo inmediato del poder, al estar sujetado, normativizado, también los deseos son condicionados.*

Marco: Sí, pero no es una normalización disciplinaria. La normalización disciplinaria es mucho más rígida. Corresponde al modelo de producción industrial en serie, y con ella se trata de la producción de sujetos a partir de una norma dada. Aquí no hay normas dadas. La norma -digamos- se extrae como una segregación de la experiencia y en forma estadística. En realidad, hablamos del funcionamiento propio del poder en sociedades que no son totalitarias como las nuestras, sino securitarias. Lo cual no quiere decir que no haya dominación, pero la

dominación no es una dominación totalitaria, sino securitaria, es decir, una dominación que para su funcionamiento exige - Foucault lo dice expresamente- cierta tolerancia, cierta benevolencia con los diferentes e incluso más: la optimización de las diferencias.

Y por aquí llegamos a la gran paradoja del *Homo oeconomicus*: el hombre libre eminentemente gobernable. El hombre intocable del *laissez-faire*, el hombre que responde solo a su interés, un interés que armoniza “espontáneamente” con el interés de los otros, es el hombre objeto de toda una serie de tecnologías que actúan sobre el medio, que *reacciona* de manera sistemática a las modificaciones de sus variables. Se trata de la gran paradoja de la acción y la voluntad, como conducta económica, tal como fue comprendida por la escuela de Chicago, a partir de lo que Foucault llama su texto *princeps*: *La acción humana. Tratado de economía*, de Von Mises. Una determinación consecuente de la acción humana como conducta económica y la consiguiente identificación del objeto económico con cualquier actividad humana, casarse, cometer un crimen, criar hijos y darles afecto, etc..., exige ir mucha más allá de la definición de “actividad económica” que tiene su suelo en el texto de Von Mises. La determinación de la acción económica como “asignación de recursos escasos a fines alternativos” permite extender el análisis económico a toda conducta finalista que implique una elección estratégica de medios, vías e instrumentos, a toda conducta “racional” (bajo esta corta noción de racionalidad), pero aún no es lo suficientemente general. Y en este punto Foucault centra su atención en la definición de Gary Becker, que pone de manifiesto la paradoja del *Homo oeconomicus*. La radicalidad y consecuencia de esta definición es aplastante: “económica” -y economizable- será toda conducta que constituya una *reacción no aleatoria* a lo real, una respuesta sistemática a las variables del medio. Y por el camino de esta definición podrá armonizarse la ciencia económica con toda una serie de tecnologías comportamentales con las que no se trata tanto de la comprensión de la significación económica de los

fenómenos sociales, cuanto de saber cómo podrán economizarse las conductas: cómo, dado un determinado juego de estímulos, se podrán provocar respuestas sistemáticas, mediante mecanismos de refuerzo, que pueden ser conocidas, controladas y alteradas introduciendo otras variables de comportamiento. Esta es la paradoja del *Homo oeconomicus*: a través de la definición radical de Gary Becker se descubre como un animal de laboratorio sin esa voluntad y libertad que afirma tener. Pero El análisis de la voluntad en Foucault es completamente diferente al de las escuelas neoliberales...

Yesurún: *Lo entiendo como un cambio en la tecnología del poder...*

Marco: En efecto, aquí entran categorías que no entraban en una concepción disciplinaria del poder. La flexibilidad aquí es importantísima. La flexibilidad económica de la que tanto oímos hablar en la actualidad es en resumidas cuentas un concepto fundamental en las sociedades securitarias. Sennet se ha referido, por ejemplo, al capitalismo actual postfordista, al postcapitalismo como aquel que se caracteriza justamente por su carácter nómada, flexible, en el que tiene lugar una producción de subjetividad que -digamos- no tiene una competencia fija y determinada como ocurría en las sociedades fordistas. Se trata de sujetos ágiles, adaptativos, emprendedores, que están dispuestos, por ejemplo, a viajar continuamente, y, por tanto, al desarraigo total. Esto no significa que en nuestras sociedades se abandone la disciplina, solamente que sus objetivos no son disciplinarios.

Yesurún: *Muy interesante...*

Marco: Te recomiendo encarecidamente un trabajo que además es muy bello, muy bonito y fácil de leer que es *La corrosión del carácter* (1998) de Richard Sennet, para comprender el funcionamiento de las sociedades postfordistas. Pero, volviendo a lo que te comentaba, en *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* nos encontramos con que la distinción fundamental que en este punto preocupa a Foucault, no es aquella que tan

bien trabaja en *El sujeto y el poder*, no es la distinción entre violencia y poder, en ambos casos considerados como formas de dominación, sino la distinción entre dominación y poder.

Y ahí se encuentra el meollo de la cuestión: cabe por primera vez en los textos de Foucault distinguir un poder que no es dominación (ni violenta, ni represiva, ni tecnológico-política, ni reguladora). Las prácticas de liberación pueden dar paso a prácticas de libertad en *espacios políticos*. La libertad ya no es concebida como mera resistencia al poder, sino como la práctica de una libertad política que se da formas *validas y aceptables* tanto de la existencia individual como de la sociedad política. Y esto significa que cabe en la historia, y, desde luego, al precio de la sangre de muchos hombres y mujeres, adquirir libertades y derechos. La historia ya no se concibe aquí como por ejemplo en *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971), como algo que procede de dominación en dominación, se trata ahora de un “análisis de la libertad”, de una historia de la libertad. *¿Es inútil sublevarse?* Puede ser leído bajo esta nueva luz: todas las libertades exigidas y conquistadas a lo largo de la historia tienen en la sublevación su punto de surgimiento y, por tanto, son posibles las sublevaciones que instalan libertad en la historia.

A partir de un determinado momento del itinerario foucaultiano parece difícil seguir manteniendo la idea de que la historia es, ante todo, la historia de una dominación, así como la idea de que la política es *la continuación de la guerra por otros medios*.

Este es un tema muy interesante, porque esto que señalas es justamente lo que te permite salir de la lectura de Carlos Fernández Liria, muy centrada en *Vigilar y castigar* (7) de esa lectura según la cual, *grosso modo*, en Foucault finalmente estamos enteramente atrapados en la dominación, cambiarían los protagonistas de ésta, pero en ningún caso el escenario. El escenario es siempre el mismo.

Y, sin embargo, como te digo, en estos últimos textos me parece que se abren otras posibilidades que están siendo trabajadas por muchos especialistas; y es a partir de aquí que puede producirse una cierta rehabilitación del derecho en

Foucault, no solamente la apertura a la cuestión ética y a la efectividad de la crítica (una ética que ya no sería una ilusión y una crítica que ya no sería ideología), sino también, insisto, del derecho. Hay un investigador muy notable en Brasil, Márcio Alves, que ha escrito un libro titulado *Michel Foucault et le Droit* (2014) donde muestra un planteamiento de la cuestión del derecho, a partir de los pronunciamientos de actualidad de su última época, en la línea de lo que yo defiendo, aunque no se trata exactamente de lo mismo. La cuestión es que ahora empieza a hacerse una lectura de Foucault más cercana a la Ilustración, a la Ilustración críticamente asumida, vía Kant, a través de la lectura que emprende Foucault de los textos políticos de Kant. Fundamentalmente *¿Qué es la Ilustración?* (1784) y la segunda parte de *El conflicto de las facultades* (1798) (extrañamente Foucault no considera para su proyecto de ontología de la actualidad la obra crítica kantiana, particularmente *la Crítica de la razón pura* (1787), como si en la obra crítica se jugara tan sólo una “analítica de la verdad”, y en ningún caso una intervención de actualidad, en el estricto sentido que tiene en Foucault esta expresión). Por cierto, son los mismos textos que Hannah Arendt utiliza para organizar su lectura kantiana, su lectura de Kant fundamentada en el carácter político del juicio, o sea, en la idea de que la filosofía política de Kant se juega en *la Crítica del juicio* (1790). De manera que, por tanto, *La crítica del juicio* no podría considerarse ni un libro de estética, ni un libro que, en su segunda parte, trata de cuestiones de biología, sino un texto en el que se está jugando lo político. Y a este respecto es muy interesante observar cómo Foucault también se está centrando en algunos de sus últimos trabajos sobre Kant en esos mismos textos de filosofía política que emplea Hannah Arendt, aunque extrañamente Foucault no los vincula con *la Crítica del juicio*.

No sé si has oído hablar de Luis Alegre, fue secretario general de Podemos en la Comunidad de Madrid; tiene un libro maravilloso en el que habla mucho sobre la significación política del juicio en Kant, una significación que a mí me parece que

también puede rastrearse en Foucault, y desde luego en Hannah Arendt. Su título es *El lugar de los poetas* (2017). No tiene desperdicio para estos asuntos.

Yesurún: *Cambiando de tercio... ¿En qué medida cree usted que la obra de Foucault tiene una vocación pedagógica? Me refiero a la frase de Foucault: "Todos mis libros son pequeñas cajas de herramientas". ¿Cómo interpreta estas palabras del francés?*

Marco: Vamos a ver, la palabra "pedagogía" tiene mucho peligro, y los pedagogos tienen todavía más peligro... Entonces, si entendemos por pedagogía algo que tiene que ver con una "paideia" y por *paideia* algo muy cercano a lo que hacía Sócrates, a saber, una tarea basada en crear las condiciones críticas para la formación de una autonomía, que es la autonomía del otro, sí podría sostenerse que el pensamiento foucaultiano tiene una vocación pedagógica. Pero entonces el asunto no es aquí, en el marco de una relación con la verdad, conducir a los otros o manipularlos, sino participar en la creación de las condiciones para una resistencia a la dominación, que persiste en un cierto grado en nuestras sociedades, y para una práctica de la libertad en condiciones de igualdad. Y, para ello, es necesario un blindaje de la institución de enseñanza pública, y de poderosas estructuras jurídico-políticas no secuestradas por los *poderes salvajes* del mercado y por las leyes de la oferta y la demanda. Y, en este sentido, es necesario incorporar a la lectura foucaultiana de la cuestión del poder (y pasando por esta cuestión) una apreciación de la noción del poder como institución pública, que sólo aparece al final de su itinerario de una manera muy vaga.

Yesurún: *Una suerte de mayéutica...*

Marco: ¡Eso es! Yo creo que esa vocación está presente en Foucault -que yo me resisto a llamar pedagogía- cuando habla de la filosofía como crítica. No como una crítica teórica del conocimiento que llevara a distinguir en este campo la verdad de la falsedad. ¡No! se trata de una crítica práctica en la que se

halla en juego *la constitución de un sujeto político*. Es ahí donde se percibe clarísimamente la fuerza del pensamiento de Foucault. Te pones a leer a Foucault y desde luego aprendes muchas cosas, muchos conocimientos, es innegable que era un mar de erudición, pero ante todo te forma como sujeto político, como un sujeto capaz de actuar y de intervenir en el mundo, en tanto te relacionas críticamente con los saberes, con los poderes, con los otros y contigo mismo.

Por eso dice: de lo que se trata con la crítica como problematización es de *participar en la formación de una voluntad política* -lo dice él así literalmente- en una entrevista que se llama *El cuidado de la verdad* (1984).

Este es el punto. Foucault se resiste a ser leído como un autor productor y monopolizador del sentido de una obra, que un comentario habría de desvelar. Es en este sentido que Foucault no es un autor, sino un dispositivo textual de problematización. Sus libros, sus entrevistas, sus conferencias, sus pronunciamientos públicos, sus cursos están ahí como herramientas de formación de una voluntad política.

Yesurún: *De hecho, Foucault prefería hablar no de lectores, sino de usuarios (que verdaderamente quisieran usar sus textos).*

Marco: Hombre claro, los textos no están ahí para ser santificados, sino para ser usados e interpretados bajo las condiciones del lector que participa en la producción del sentido. Dicho esto, ello no significa que a partir de un texto dado se pueda decir cualquier cosa. El sentido se produce en el juego de la materialidad del texto con el presente de unos lectores que se exponen a los efectos de dicha materialidad (se trata de la lectura como una práctica de pensamiento, como un ejercicio de meditación). Y en ese juego tiene lugar una actualidad. Es interesante al respecto consultar la conferencia *Qu'est-ce que la Critique? Crítica y Aufklärung*, en ella Foucault va a indicar que uno de los puntos de anclaje de lo que llama *la actitud de no ser gobernado de tal modo* (no en absoluto ni tanto) es la libre interpretación de la biblia, tal como era sostenida en la

Reforma protestante, frente a su lectura doctrinal. Tenemos aquí un punto de anclaje hermenéutico de la actitud crítica, que exige el espacio público del *mundo de los lectores*. Sin este espacio público no es que no se pueda llegar a leer libremente, es que no se puede llegar a pensar. La existencia misma del pensamiento, no su mera transmisión, depende de esta publicidad. Foucault era muy consciente de la necesidad de esta publicidad cuando señaló más o menos lo siguiente: no hay nada más peligroso que un sistema político que pretende prescribir la verdad. La función del *dire vrai* (un decir la verdad a la política, que es un decir efectivo) no ha de tomar la forma de la ley como también sería vano creer que ella reside de pleno derecho en los juegos espontáneos de la comunicación en la sociedad civil. La tarea del *dire vrai* es pues un trabajo de problematización infinito: respetarlo en su complejidad es una obligación de la que ningún poder puede hacer economía. Salvo imponiendo el silencio de esa servidumbre (8) ...que incuba la sublevación.

Yesurún: *¿Bajo qué presupuesto metodológico Foucault “mata” al hombre en Les mots et les choses de 1966? ¿Qué extrae de ello?*

¿Cuál es el presupuesto o cuál es el axioma a partir del cual...? Evidentemente es un axioma crítico. Quiero decir, Foucault no está interesado en que se devaste a los seres humanos en el mundo o algo así, Foucault está interesado en neutralizar una cierta interpretación de la realidad dominante en el siglo XX -y que surge en el siglo XIX- de carácter antropológico. Una interpretación, que Foucault considera estéril y paradójica teóricamente y devastadora en sentido práctico, en la cual el Hombre, ser finito, ocupa extrañamente el lugar de Dios, ser infinito: finitud fundamental, el hombre como un “soberano sumiso”, que oscila en el plano teórico entre lo positivo y lo fundamental, lo empírico y lo trascendental, el cogito y lo impensado, el retorno y el retroceso del origen. En el plano práctico esta interpretación habría conducido a una de las grandes aporías de nuestra modernidad: ahí donde el hombre ha llegado a reconocerse, fundamento, centro y medida de todas las

cosas, ahí, por lo mismo, ha devenido objeto de instrumentalización ilimitada. Pero esta interpretación ha entrado hoy en crisis abriendo una nueva posibilidad, desde luego, para proseguir el camino de la deshumanización total, al desconocer los fundamentos de esta crisis, que no tienen que ver tanto con el proyecto moderno e ilustrado, cuanto con su abandono y aniquilación. Pero también abre a una nueva consideración de la *humanitas*. Porque no está dicho que humanitas y humanidad tengan que relacionarse necesariamente con la tradición decimonónica del hombre como sujeto (mucho menos con Dios como fundamento). Tenemos una tradición de la humanitas que está por cierto también en *La crítica del juicio* (1790)-, que entronca con toda la tradición renacentista, humanista y que se remite en el tiempo hasta Cicerón, por ejemplo, donde el humanismo no es aquel que criticara Heidegger, Derrida, Foucault o Deleuze.

Entonces, lo que creo es que *Las palabras y las cosas* (1966) trata de desactivar ese humanismo decimonónico para promover otra interpretación de la realidad en la cual haya una oportunidad para los seres humanos, las cosas y la naturaleza. Es un tema un poco complicado...

Yo no creo que en Foucault haya una antropología, pero creo que el Foucault final replantea la cuestión del sujeto en términos de libertad. En esta cuestión del sujeto no se está jugando el ser del sujeto, su esencia o la posición del hombre en el mundo, sino que en general tenga lugar *ser*, en la riqueza de sus articulaciones y en la diversidad de sus legislaciones. Se trata de una problematización *libre* y de una interpretación que responde a una incitación de la realidad que abre el espacio de una relación con cosas (que no son meros bienes de consumo), y de relaciones con otros (que no son ni objetos de uso ni bienes de consumo), pero también de una relación de sí consigo como poder y deber ante “lo que es” (se trata de un *soi* que es cuerpo y que es vida, que es materialidad, pero que también es un poder de relacionarse consigo mismo, y en cierto modo de sobreponerse a su facticidad, actuando sobre ella y

transformándola). Se trata del poder del pensamiento como actividad crítica, como trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo. Opera aquí una cierta forma de distanciamiento en relación a lo “dado”, que se opone tajantemente al gesto de la meditación cartesiana devenida método. El reto es el siguiente: ¿cómo encarar eso que dice Foucault de la problematización como historia de las problematizaciones, a saber, que se trata aquí de una historia y de un análisis de la libertad “en el doble sentido del genitivo”, sin caer en el gesto cartesiano y en su retoma hegeliana, teniendo en cuenta que el sujeto en Foucault ni se diluye en la historia ni termina por reconocerse en ella? Toma de distancia, retroceso, objetivación y libertad son características de la problematización en su sentido reflexivo, pero también lo son en Descartes. El reto como dice Potte-Bonneville es pensar una duda que no postule el derecho-privilegio de un *ego cogito*.

Es el problema de la crítica. Si nos tomamos en serio que *hay crítica* (Foucault dice: eso existe), si nos tomamos en serio que *hay acontecimientos del pensamiento*, tenemos que tomar en serio también la posibilidad de un cierto distanciamiento respecto a nosotros mismos y que, en consecuencia, no podamos considerarnos hijos -sin más- de nuestro tiempo y de nuestra política, pues podemos intervenir sobre nuestro tiempo y sobre nuestra política, transformándolos, y además transformándolos con criterios que no son de dominación, sino de libertad. A partir de esta cuestión habría que releer los textos del curso 1982 *Hermenéutica del sujeto* en los que Foucault distingue la reflexividad del método de aquella propia de la meditación. Así como el curso del 1984 donde Foucault trabaja las diferencias entre *otro mundo/otra vida* y *mundo otro/vida otra*.

Yesurún: *Aún más, Foucault abunda en esta cuestión cuando afirma: “el tema central de mi investigación no es el poder, sino el sujeto”...*

Marco: ¡Eso es! La cuestión del sujeto, pero no como una cuestión antropológica. La cuestión del sujeto sin una teoría del sujeto previa, sin que en ella domine el postulado paradójico del

hombre, ser finito como sujeto y objeto. Pero tampoco ninguna forma de metafísica del infinito.

Yesurún: *¿Qué supone en su opinión la obra Vigilar y castigar (1975) dentro de la trayectoria de Foucault? Miguel Morey sostiene que esta significa “el corte definitivo con la etapa arqueológica”.*

Marco: El corte definitivo con lo que se ha llamado la “etapa” arqueológica y acaso con “la ilusión del discurso autónomo”. Lo que pasa es que algún especialista podría decir: pero esto se vendría *gestando* ya desde el año 1970 en su discurso inaugural con motivo de la toma de posesión de su cátedra en el Collège de France, y aun en la *Arqueología del saber* y más allá. Este es el peligro de las lecturas cronológicas del pensamiento de Foucault: que las “etapas” fácilmente llegan a concebirse como *partes extra partes* de un mero agregado que crecería por adición de partes externas, que luego terminan por sistematizarse de un modo genético, y esto no me parece de recibo, si atendemos con cuidado al movimiento del pensamiento foucaultiano y a su método, es decir, a su peculiar y original modo de *estar en camino*. Ciertamente se puede llegar a afirmar que en el *Orden del discurso* esto ya aparece, pero ¿cómo?, ¿en *germen*? El poder ya estaría ahí, implícita y germinalmente, estaría incluso en *Historia de la locura* (1961) y, aún más, estaría también la *ética*. A mi juicio hay una sistematicidad del pensamiento foucaultiano, pero esa sistematicidad no es ni genético-deductiva, ni dialéctica, se trata de una sistemática de la simultaneidad y, al tiempo y sin contradicción, de la transformación del pensamiento. Esto es quizá lo más difícil de pensar: este *al tiempo y sin contradicción* del sistema y la transformación, el movimiento de un pensamiento que se articula sobre tres ejes, irreductibles, pero indisociables: el pensamiento *es* saber, *es* poder, pero es también relación de sí consigo, pensamiento que se piensa a sí mismo, tarea crítica del pensamiento sobre sí mismo; es, al tiempo y sin contradicción, forma y actividad de *problematización*. “Problematización” -no “creación”, no “representación”, no “conocimiento” ni

“acción”, ni siquiera “deconstrucción”- es la extraña palabra *elegida* por Foucault para dar cuenta, de un modo original, de la sistematicidad propia de la actividad del pensamiento. Pero sí, dicho esto, estaría de acuerdo con Morey: hay discontinuidad, hay por tanto *initium* en el pensamiento, hay efectivo movimiento. *Vigilar y castigar* (1975) es uno de esos libros de Foucault en que se pone de manifiesto esta irrupción del pensamiento, un texto donde se exhibe la apertura a una nueva dimensión no planificada de antemano: Ya no se trata del saber como *episteme*, sino del “dispositivo” *saber-poder*. Y en ese sentido sí es verdad que ahí encontramos una intervención de Foucault muy clara sobre la política (en la política, mejor dicho) y en relación con una concepción general del poder que a él no le satisfacía, desdoblada en la concepción liberal (contractualista) –tomando el contractualismo de una manera muy, muy simplificada- y en la concepción marxista (considerada de un modo no menos simplista, bajo la metáfora de la infraestructura y la superestructura muy ajena al Marx maduro). Y es ahí donde el pensamiento foucaultiano interviene: el poder es dominación, el poder no tiene que ver con “libertad”, con algo así como un pacto entre libertades que da lugar al poder político, el resultado de un contrato entre sujetos libres que ceden libremente parte de su libertad –ajena a toda condición material- en pro de la seguridad. El poder no sería esto, no sería un derecho que se enajena libremente, como uno se enajena de una propiedad, el poder es, más bien, el hecho de la dominación, pero esta dominación no se puede entender de manera reduccionista, en ese modo, por ejemplo, en que el poder solo reproduce relaciones de producción determinadas y opera en un nivel ideológico-superestructural. Foucault dice no, no, no, el poder es productivo, opera en la instancia de la producción, no superestructuralmente, y eso quiere decir que el poder produce relaciones económicas, produce fuerza de trabajo, produce relaciones de producción y en esa medida es necesario otro análisis de la dominación capitalista, básicamente. Lo que pasa es que el pensamiento en Foucault es un movimiento que, sin

superar o dejar de lado otras dimensiones, se abre a nuevas que no estaban dadas de antemano y que desplazan y resignifican las anteriores. Hay que atender al pasaje, y al modo en que se produce el pasaje del dispositivo a la “problematización”, esa noción de la que Foucault dice que es su noción “esencial” y la que otorga la “forma común” a sus investigaciones.

Yesurún: *¿Cuáles son los elementos principales a parte del dispositivo poder-saber en la obra Vigilar y castigar, que en buena medida plantean una lectura renovadora de la idea de poder? ¿Cuáles fueron sus aportaciones más notables?*

Marco: En primer lugar, una concepción no sustancialista del poder, el poder no como una propiedad, sino como una relación, eso es fundamental, absolutamente fundamental. La idea de que el poder no es originariamente represivo ni violento, que la especificidad del poder no es ni la violencia ni la represión, sino la producción y más en particular -como te digo- la producción de la fuerza productiva misma. Estas son las ideas más originales, ahí me parece que Foucault comprende que un análisis serio de la especificidad del poder ha de atender a su carácter productivo y no represivo y meramente violento. Pero esto entraña un grave problema, una aporía con la que Foucault se enfrenta desde el momento en que afirma que hay resistencias. Esta aporía marca el límite de la dimensión del poder y la apertura de la nueva dimensión de la relación de sí consigo, la apertura hacia un algo que no es poder, que no estaba contenido en el poder y que lo desplaza de manera profunda, es decir, la nueva dimensión entraña una modificación esencial, una reproblematicación de la cuestión del poder.

Yesurún: *Llegados a este punto, no sé si conoce la obra Cárcel y fábrica (1977) -sobre los orígenes del sistema penitenciario- de los italianos Dario Melossi y Massimo Pavarini, su planteamiento difiere del de Foucault ya que ellos sugieren que el origen de la cárcel surge con el sistema capitalista y que su función era producir estrictamente fuerza de trabajo.*

No debemos olvidar que, pese a que Foucault ha sido muy crítico con una cierta ortodoxia marxista que detestaba, él es un voraz crítico del capitalismo y del sistema capitalista. Y eso se ve perfectamente en *La voluntad de saber* que es un texto que está en la misma óptica del poder que *Vigilar y castigar*. Cuando habla del biopoder, del poder sobre la vida, poder en parte disciplinario en parte biopolítico, habla del modo de ejercicio propio del poder en una sociedad capitalista como la nuestra. Así que, por tanto, no tiene sentido en otro contexto. Esto es fundamental. Foucault haciendo una crítica del biopoder, está haciendo una crítica -como no puede ser de otra manera- al sistema capitalista y, por ende, difícilmente podemos considerar un Foucault fascinado (y no más bien horrorizado) por los nuevos modos de producción de subjetividad del capitalismo postindustrial.

Yesurún: *¿Se refiere al gobierno de sí como empresario de sí mismo?*

Marco: ¡Eso es una locura! Vamos a ver, Foucault es crítico con todo eso. No tiene ningún sentido. Foucault no está fascinado con todo eso, ¡al contrario! Es sumamente crítico, y si en *El nacimiento de la biopolítica* (curso 1978-1979), que es donde habla del neoliberalismo, Foucault no está siendo explícitamente crítico es porque está haciendo historia, entonces digamos que tiene que ser metodológicamente neutro. Pero uno sólo tiene que ver los textos que rodean a la impartición del curso *Nacimiento de la biopolítica* para atender al tono crítico con el que Foucault se está enfrentando a las sociedades securitarias, a nuestras sociedades, en las que los seres humanos, desencantados, han llegado a creer que no hay nada que hacer, que no hay alternativa posible, al seguirle el juego a la paradoja de la voluntad del homo oeconomicus. Pero Foucault no acepta el planteamiento del problema de la voluntad en estos términos, como tampoco acepta el planteamiento del problema de la voluntad en un modo cartesiano. Hay un *después* del “momento cartesiano” que *no es* Descartes, y que está siendo sepultado por la identificación, a izquierda y derecha, del *ethos* de modernidad con el proyecto cartesiano. Es aquí donde hay que ubicar la

modernidad de Foucault y sus últimas lecturas de Kant.

Yesurún: *En relación a esto último, si tuviera que definir o pudiera trazar una línea de relación entre los conceptos de libertad, poder y resistencia o si se prefiere, poder, cuerpo y revolución ¿Cómo lo haría? ¿Cómo encajan tales elementos?*

Marco: Vamos a ver, desde luego, la resistencia... la cuestión de la resistencia, pero tal como aparece en el planteamiento más matizado del último Foucault -en *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* (1984) dice expresamente: *ahora tengo una visión mucho más clara de todo esto y mucho más matizada de lo que es el poder*. Y ahí dice que la resistencia, como *práctica de liberación*, solo tiene sentido en un contexto determinado, a saber, en un contexto de dominación, como puede darse en muchos países del eje sur de nuestro planeta.

Lo interesante es que nos encontramos, leyendo simultáneamente *El sujeto y el poder* y *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, con que Foucault dice lo siguiente: esa resistencia -que además tiene por fundamento una cierta libertad en el juego del poder como dominación productiva a través de una *conducta*- y esa práctica de liberación, en el marco de una situación de enfrentamiento, en la que hay violencia y no puede no haberla, ya no da paso necesariamente a un escenario en el que la paz civil consolida y prolonga, mediante medios técnicos y silenciosos, los efectos de la guerra, los efectos de la dominación decidida en la batalla. Es decir, las prácticas de liberación y la resistencia abren o pueden abrir un escenario político de relaciones de poder con mínimos de dominación, un espacio en el que caben *prácticas de libertad* que hay que controlar o limitar crítica y jurídicamente (y, por tanto, institucional y públicamente), a fin de garantizar la *simetría* en las relaciones de poder presentes en toda sociedad y en toda la sociedad. Y esto me parece importantísimo para entender que no todo está perdido, para entender que la historia no procede de dominación en dominación y que la violencia no es siempre el germen de una nueva violencia, sino que en la revolución -

también habría que matizar mucho el término revolución- se está jugando también la posibilidad de que se instalen nuevas libertades y nuevos derechos. Por descontado, estos pueden retroceder en el orden fáctico. Este es el problema del texto sobre Polonia: *La experiencia moral y social de los polacos no puede borrarse*. Es decir, fácticamente, la conquista de esos derechos puede retroceder, puedes conquistar derechos y luego estos pueden ser suspendidos o abolidos, pero lo que no puede ser borrado en la historia es la experiencia de lo intolerable de esa abolición. Para esto *ya no hay paso atrás*, se ha instalado una línea de progreso –por la que se puede medir un regreso- en relación aquellas situaciones que ahora se perciben como absolutamente intolerables, y que sólo hemos llegado a tolerar, no porque de suyo sean tolerables, sino simplemente por hábito (Foucault hablará del peligro que amenaza en todo lo que es habitual). Desde el momento en que los seres humanos se ponen a hablar sobre sus vidas, desde el momento en que se rompe, aunque sólo sea por un instante, el aislamiento y el silencio al que condena la dominación, desde el momento en que se genera una esfera pública, aunque sea muy frágil y precaria, una nueva sensibilidad comienza a instalarse y organizar nuestras vidas, que nos hace decir: *esto es intolerable*. Por ejemplo, en la película *Las sufragistas* se narra cómo las mujeres en Inglaterra obtienen el derecho al voto. Ellas conquistaron algo en la historia, consiguieron generar un debate público que doy lugar a una nueva sensibilidad social. A partir de ese momento podrá haber en el mundo retrocesos en relación con el sufragio universal, pero esto necesariamente solo podrá percibirse como una injusticia, incluso entre esos que se encargan de cometerla, utilizando el secreto y las estrategias del silencio.

Yesurún: *En el trabajo que le comentaba hice también otra analogía empleando una frase de un personaje de Juego de Tronos, un eunuco consejero del rey llamado Varys: “El poder es una sombra (...) y a veces, un hombre muy pequeño puede proyectar una sombra muy grande”... ¿Por qué esta analogía? En primer lugar, porque no se centra en el carácter lesivo*

y prohibitivo del poder, sino en la sombra misma. Foucault a mi juicio pretende escudriñar en la sombra del poder y no en aquello visible que nos deslumbra. Por otro lado, ese “un hombre muy pequeño puede proyectar una sombra muy grande” hace hincapié en la pequeñez y la incorporeidad. Me explico, esa pequeñez nos hace partícipes a todos del poder, nos invita a disputar el poder en un plano no ciertamente de igualdad, pero sí de una relativa horizontalidad que es lo verdaderamente interesante del planteamiento de Foucault y lo que abre ese anhelo de revolución en base a una injusticia previa que es percibida como tal...

Marco: Las hay y son injusticias corporales, quiero decir, el cuerpo ya no puede más cuando, por ejemplo, se ve sometido a jornadas laborales interminables. Entonces, ¿qué es lo que hace la razón cuando se da cuenta de que tiene un cuerpo, cuando experimenta en su cuerpo lo intolerable? Inventa el derecho, como dice Nuria Sánchez Madrid, los derechos sociales, los derechos laborales, ¿Qué está pasando, pues, en nuestra sociedad? Que nos encontramos con un retroceso en relación a todo eso, que implica la aniquilación de un cuerpo. Un cuerpo que se *queja* porque tiene límites y que no es infinitamente moldeable. Un cuerpo con el que no se puede hacer cualquier cosa.

Ahí está, pues, el foco de la resistencia: en la peculiaridad de los seres humanos de ser un cuerpo, en esa vulnerabilidad de los seres humanos que *impone límites infranqueables al poder* -otra expresión que utiliza Foucault-

Yesurún: *Quizá su planteamiento sea más ambiguo y no solo se centre en esa vulnerabilidad irreductible de los cuerpos, sino en su fortaleza intrínseca. A saber, en Microfísica del poder dirá: “pero desde el momento en que el poder ha producido este efecto, en la línea misma de sus conquistas, emerge la reivindicación del cuerpo contra el poder, la salud contra la economía, el placer contra las normas morales de la sexualidad, el matrimonio, el pudor, y de golpe aquello que hacía al poder fuerte se convierte en aquello por lo que es atacado”. Resulta interesantísimo ya que esto luego se traduce en los Nuevos Movimientos Sociales.*

Marco: Es un texto muy bonito. Claro, te refieres a los

Nuevos Movimientos Sociales y a las nuevas reivindicaciones sociales que se centran en el cuerpo, pero ahí es donde yo complementarí­a todo esto con la idea de que hay que hacer una cierta ontología de los cuerpos. A estos discursos y este activismo políticos les falta un discurso más sólido sobre el cuerpo. Porque, claro, justamente cuando se habla de la flexibilidad de los cuerpos y la indeterminación de los cuerpos, quizá se le está haciendo el juego al neoliberalismo que justamente lo que quiere es cuerpos flexibles y cuanto más flexibles mejor.

Tenemos que tratar de articular políticas con una noción de cuerpo como cuerpo verdaderamente resistente. Como decía Chesterton al respecto: “con el pelo rojo de una niña [es decir, con el cuerpo] prenderé fuego a toda la civilización moderna”. En este sentido, me parece fundamental una reflexión más sistematizada sobre el cuerpo y sobre las coberturas sociales, institucionales que necesita el cuerpo y que se están perdiendo.

Yesurún: *Marco, ha sido un placer contar con su ayuda, siento haberle robado tanto tiempo...*

Marco: Yo espero que te haya servido de algo, tiendo a hablar mucho, pero la verdad es que todas las preguntas que me has hecho me parecen muy pertinentes y además tocando temas apasionantes, no solamente sobre Foucault, sino en general de nuestra actualidad. Así que un placer, ha sido un verdadero placer, espero haberte ayudado.

Yesurún: *Lo cierto es que me ha ayudado muchísimo, de veras.*

Marco: No dudes en ponerte en contacto conmigo para cualquier otra cosa.

Yesurún: *¡Estamos en contacto! Un saludo y muchísimas gracias de nuevo.*

NOTAS

(1) WASP (White, Anglo-Saxon and Protestant) es el acrónimo en inglés de blanco, anglosajón y protestante. Se suele utilizar bastante - aunque de modo informal- en las ciencias sociales

(2) El método de asignación de los roles era puro azar, *“mediante el lanzamiento de una moneda”*, explica el profesor Zimbardo en una entrevista para TV2 con el filósofo catalán Eduard Punset

(3) Espiral del Silencio: es una teoría comúnmente aplicada a ciencias políticas y ciencias de la comunicación propuesta por la politóloga alemana Elisabeth Noelle-Neumann, en su libro homónimo

(4) Disonancia cognitiva: en psicología, el término disonancia cognitiva se refiere a la tensión o desarmonía interna del sistema de ideas, creencias y emociones que percibe una persona que tiene al mismo tiempo dos pensamientos que están en conflicto, o por un comportamiento que entra en conflicto con sus creencias. Esta puede impactar en el comportamiento del individuo alterando sus decisiones “normales”.

(5) Cabe recordar que a los participantes que habían sido seleccionados para desempeñar el papel de “prisioneros” se les dijo simplemente que esperasen en sus casas a que se les “visitara” al inicio del experimento. Sin previo aviso fueron “imputados” por robo a mano armada y arrestados por policías reales del departamento de Palo Alto, que cooperaron activamente -al menos en esta parte del experimento-.

(6) Entendida aquí únicamente en el estricto sentido que le confiere Michel Foucault

(7) De este modo, los resultados serían extrapolables al también

famoso experimento de *Milgram*, en el que gente ordinaria cumple órdenes de administrar lo que parecen shocks eléctricos fatales a un compañero, sin importar el daño ejercido, sólo por obediencia a la autoridad (el investigador).

(8) Ver vídeo *The Stanford Prison Study*, citado en Haslam & Reicher, 2003

(9) En este punto nos referimos a la utilidad que le confería M. Foucault a sus obras. Solía decir que él escribía para aquellos que utilizaban su obra a modo de “caja de herramientas”, es decir, *usuarios* y no meros lectores que buscaban entretenerse

(10) Pese a que, en un principio, Foucault pretendía completar la obra con seis volúmenes. De este modo, *Historia de la sexualidad* se publicaría en estos tres volúmenes: I. *La voluntad de saber*, II. *El uso de los placeres* y III. *La inquietud de sí*, respectivamente

(11) Posiblemente esto le ayudó a ver que las posibles respuestas a los acuciantes problemas de la modernidad no se encontraban en la recuperación del anterior sistema de valores, sino precisamente en la deconstrucción y una mirada optimista hacia el futuro

(12) Ver, Foucault, M. “*Vida de los hombres infames*”. Editorial Altamira, 1996; p. 111

(13) Carl Schmitt perteneciente a una minoría católica se crio y creció en el seno de una provincia alemana mayormente protestante. Esto influyó profundamente en la construcción de su teoría Amigo-Enemigo desarrollada en su obra *El concepto de lo político*

(14) Es interesante cómo aborda el tema de la “*desnudez*” Giorgio Agamben -deudor de la escuela foucaultiana-. En su ensayo homónimo trata de abordar los porqués filosóficos del pudor, trata sobre la extrañeza que causa al hombre toparse con otro cuerpo desnudo. Siguiendo esta línea Miguel Morey explica que “para la deriva del pensamiento foucaultiano, su militancia en el G.I.P. tendrá mayor importancia, en la medida en que los prisioneros y sus luchas ponen vigorosamente al desnudo el problema del poder” (Morey,

1983: 287-288)

(15) “*Un diálogo sobre el poder*”; trad. Cast. en DP, 2001, pp. 271-280

(16) Cuando hablamos de la totalidad de su obra no tenemos que ceñirnos a las obras o libros publicados, sino también y, sobre todo, a los cursos que impartió en el Collège de Francia. Estos cursos comenzaron a salir a la luz a partir de los años 90 y aún se están recopilando y editando. Ver *Cours au Collège de France* (1997-2015), 13 vols., por Gallimard-Le Seuil

(17) Ver Michel Foucault. *Power/Knowledge*. New York, Pantheon Books, 1980, pp. 52-53

(18) Ver Anexo 1

(19) ¿Por qué no se ha empleado aquí el término “corriente” o “escuela”? Dada la heterogeneidad y el breve impacto en la filosofía (tanto a nivel temporal como contributivo) del estructuralismo, “Roland Barthes ha indicado que el estructuralismo no es (todavía) una escuela o un movimiento; es una actividad, de modo que cabe hablar de la actividad estructuralista como se habla de la actividad surrealista” (Ferrater Mora, 1985: 272).

(20) “*Foucault répond à Sartre*” (entrevista con J. -P. Elkabbach), *La Quinzaine Littéraire*, n.º 46, 1-15 marzo 1968, pp. 20-22; recogido en *Dits et écrits*, I, p. 665

(21) “*Che cos’è Lei, profesor Foucault?*” (entrevista con P. Caruso, 1967), recogido en *Dits et écrits*, I, pp. 603 y 605

(22) “*La philosophie structuraliste permet diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui’*” (entrevista con G. Fellous, 1967), recogido en *Dits et écrits*, I, p. 583

(23) Miguel Morey explica que M. Foucault publicó *Naissance de la clinique* en 1963, “probablemente el texto en el que el uso de un vocabulario estructuralista parece más patente” y luego, en 1972, “se reedita el libro, pero expurgado de la mayor parte de ese

vocabulario”.

(24) “*Die grosse Einsperrung*” (entrevista con N. Meienberg, 1972), recogido en *Dits et écrits*, II, pp. 296 y ss.

(25) Extraído de una entrevista a Foucault en el suplemento literario de *Le Monde*, 1975

(26) Citado de Ewald, 1975: p. 1228

(27) cfr. DP, 2001. p. 145

(28) Escribe esta obra tras un silencio de seis años que solo había sido interrumpido tímidamente por algunas obras “menores”.

(29) La genealogía se opone a la búsqueda del origen. Si bien la genealogía aborda el problema del origen, es precisamente para negarlo. Ver *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*: p. 11

(30) cfr. *Vigilar y Castigar*, contraportada firmada por Michael Foucault

(31) Entendido como ese ritual y “gran espectáculo de la pena física”.

(32) Los delincuentes atentaban contra el soberano de forma directa ya que este era a la luz de la tradición y del derecho natural *princeps legibus solutus*. Más adelante, en el Orden Burgués, no se lesionará al soberano de forma directa sino a la comunidad política, el delincuente afrenta al pacto social originario que “había recalificado a los individuos como sujetos de derecho” (Álvarez-Villareal, 2009: 365-366).

(33) Análogamente entendido como un lienzo en el cual el poder dibuja. Del mismo modo que, “*el sistema punitivo del Antiguo Régimen es calificado de corporal porque el poder ESCRIBE, en una ceremonia pública, la Ley sobre el cuerpo mismo de los condenados*” (Morey, 2014: 331) así sucede cuando el padre o la madre golpea la mano de su hijo pequeño -que trata de coger una colilla del suelo- al mismo tiempo que le regañan: “hijo, no se cogen las cosas del suelo”, la ley queda marcada en la

mano del niño, escuece

(34) A lo largo del siguiente epígrafe explicaremos con mayor detalle estas pequeñas pinceladas que hemos ido dando sobre su particular idea de poder.

(35) Ver Anexo 2

(36) Han (2019) establece una distinción al respecto cuanto menos interesante, el paso de la *biopolítica* a la *psicopolítica*: “Foucault vincula expresamente la biopolítica con la forma disciplinaria del capitalismo (...) El neoliberalismo (...) como una forma de mutación del capitalismo, no se ocupa primeramente de lo ‘biológico, somático, corporal’. Por el contrario, descubre la *psique* como fuerza productiva (...) El cuerpo como fuerza productiva ya no es tan central como en la sociedad disciplinaria biopolítica” (Han, 2019: 41-42).

(37) “Como dice Giovanni Arrighi (2005: 28), la hegemonía -la sombra- es lo contrario a la dominación -la espada-” (Iglesias, 2014: 97).

(38) “*Annales du Collège de France*”: 72e année, p. 283-286.

(39) Véase: Napoleón, Mussolini, Stalin, P. Escobar o Putin

(40) Poder que atraviesa *Espacio* y *Tiempo*, como un flujo incesante, incorpóreo que no se detiene nunca, la *durée* como espesor del tiempo -en términos bergsonianos-.

(41) Ver *Microfísica del poder*, Michel Foucault, 1980

(42) Foucault, lo que hace en realidad es establecer un conjunto de criterios dispuestos de tal forma que sea posible superar la noción más puramente represiva, prohibitiva, jurídica y castigadora del poder. De este modo, logra redefinir el concepto de forma positiva, reconociendo que este, también es productivo, seductor, positivo, no sólo mera represión, el poder faculta, el poder no se posee, ni se ocupa, el poder es básicamente relación, y en rigor, relaciones de fuerza. No hay, en esencia, nunca un solo poder sino múltiples

poderes: “Se considera así que el poder efectivamente transita y circula no se aloja ni se fija; el poder está en todas partes, o más bien dicho, siempre hay relaciones de poder” (Arancibia, 2010: 60). Ver, Foucault, M. “*Las redes del poder*”. p. 51

(43) Op. Cit. Foucault, M. Poder-Cuerpo. “*Microfísica del poder*”. p. 104

(44) Marina Garcés, *La revolución de lo posible*, 2014. Artículo de opinión, EL PAÍS

(45) Posiblemente abducidos por el hecho de que uno de los mayores exponentes del marxismo francés, Louis Althusser, fue también su profesor, mentor y compañero. En una conversación con J. J. Brochier, publicada en *Magazine Littéraire* en junio de 1975 Michel Foucault afirmaba: “yo hago una especie de juego. A menudo cito conceptos, textos y frases de Marx, pero sin sentirme obligado a añadir la etiqueta identificadora de una nota al pie de página con una frase laudatoria para acompañar esa cita (...) yo cito a Marx sin decirlo, sin poner comillas, y como que la gente es incapaz de reconocer los textos de Marx, a mí se me considera como alguien que no cita a Marx. Cuando un físico escribe un texto de física, ¿acaso siente la necesidad de citar a Newton o a Einstein? (Foucault en Acanda, 2000: 81-82). Este fragmento revela el profundo respeto que el filósofo francés profería a Karl Marx. Fragmento que recuerda a las conmovedoras palabras del propio Isaac Newton en su conocida carta a Robert Cook en 1676: “*Si he visto más lejos es porque estoy sentado sobre los hombros de gigantes*”. En efecto, Marx constituye uno de los gigantes sobre los que M. Foucault erige su obra. De hecho, Marco Diaz Marsá explica que, si bien es cierto que Foucault se declaraba “nietzscheano”, gran parte de su producción -sobre todo en el primer Foucault- está atravesada por la minuciosa lectura de los textos de Karl Marx. Según el profesor Diaz Marsá, la lectura de Nietzsche resultó menos provechosa de lo que se cree para el francés; “insípida”.

(46) Es muy interesante ver como pensadores coetáneos como Jean-Paul Sartre revistieron su filosofía de un cariz marxista, debido, en parte, a la presión que ejercía la hegemonía de este

(47) Marco Diaz Marsá dirá de él; “es el más inteligente detractor de Foucault”.

(48) Se conoce como *Escuela de Fráncfort* (o escuela de Frankfurt) a un grupo de investigadores que se adherían a las teorías de Hegel, Marx y Freud y cuyo centro estaba constituido en el Instituto de Investigación Social, inaugurado en 1923 en Fráncfort del Meno. Entre los personajes más destacados de esta corriente se encuentran: Max Horkheimer; Theodor W. Adorno; Herbert Marcuse; Erich Fromm; Walter Benjamin; Franz Leopold Neumann. Posteriormente se adherirán y/o vincularán otros notables de las ciencias sociales como: Jürgen Habermas; Ernst Bloch; Hannah Arendt; Bertrand Russell; Enzo Traverso; Judith Butler (sobre la que tuvo un impacto decisivo la obra de M. Foucault) o el mismo Michel Foucault.

(49) Ambos miembros de la mencionada *Escuela de Fráncfort*

(50) Pese a que a la hora de referenciar empleemos el año 1980 (por su traducción al castellano), esta obra se publica originalmente el año 1977 en Italia

(51) El filósofo surcoreano Byung-Chul Han en *Psicopolítica* (2019) se encuentra más próximo a la tesis expuesta en el trabajo de Melossi y Pavarini: “El tránsito del poder soberano al disciplinario se debe al cambio de la forma de producción, a saber, de la producción agraria a la industrial. La progresiva industrialización requiere disciplinar el cuerpo y ajustarlo a la producción mecánica (...) Hace del cuerpo una máquina de producción” (Han, 2019: 36).

(52) Melossi y Pavarini reconocen *sin ambages* que “la perspectiva de esta mayéutica inicial consistió, por lo tanto, en construir una teoría materialista (en el sentido marxista de la palabra) del fenómeno social llamado cárcel” (Melossi y Pavarini, 1980: 18) Cosa que difería del método genealógico de Foucault. Mientras que a nivel metodológico según el historiador Jacques Leonard que con ocasión de la publicación de *Vigilar y castigar* dedicó un ensayo a Foucault en el que decía: “A decir verdad, haría falta un pelotón de historiadores

competentes para examinar cuidadosamente la cantidad de interpretaciones que nos ofrece el autor”. “Yo, en tanto que historiador del siglo XIX “especialista” en la historia de la medicina (...) no me siento capacitado para impartir a cada página buenas o malas notas”. VV.AA. *L'impossible prison* (Seuil, París, 1980).

(54) Ver *La teoria generale del diritto e il marxismo*, 1975: p. 189

(55) Op. Cit. Foucault, M. *Los intelectuales y el poder. “Microfísica del poder”*, p. 89.

(56) “*Annuaire du Collège de France: 73e année*”, p. 255-267

(57) Marco Díaz Marsá (Madrid, 1971) es profesor en el departamento de Filosofía Teorética de la Universidad Complutense de Madrid. Autor de numerosos artículos en revistas especializadas, entre sus libros cabe destacar *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault* (Escolar y Mayo, 2014) y *La actualidad ética de la política en Michel Foucault* (coordinado junto con J. Dávila y P. Reyes, Bid&co., 2015). Reconocido especialista en la obra de Foucault, su aproximación al filósofo francés rehúye los enfoques sociologizantes o epistemológicos para dar cuenta, con el debido rigor, de la dimensión estrictamente ontológica de su pensamiento.

NOTAS DE LA ENTREVISTA EN ANEXO 3:

1. Al transcribir la entrevista he decidido respetar la atmósfera de oralidad que se creó entre el entrevistado y yo.
2. La peculiaridad de esta “sistemática” es trabajada por Marco Díaz Marsá en el primer capítulo de su libro *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault* (Escolar y Mayo: Madrid, 2014).
3. Zamora, Daniel y Behrent, Michael C. (comps.), *Foucault y el neoliberalismo*, Amorrortu Editores, 2018.
4. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, entrevista con

- H. Becker, R. Fonet-Betancourt, A. Gómez-MüUer, 20 de enero de 1984.
5. Y a este respecto habría que añadir que la crítica foucaultiana ejerce una función de ciudadanía. En esta línea, puede consultarse Marsá, Marco, “Poder, libertad y derecho a partir del último Foucault: consideraciones sobre la noción de ‘gobierno de sí’”, *Dorsal: Revista de Estudios Foucaultianos*, Número 7, diciembre 2019, pp.11-31, ISSN: 0719-7519.
 6. Aquí las cosas pueden devenir sujetos porque ante todo los seres humanos han devenido objetos. Véase Gros, Frédéric, *Le principe sécurité*, Paris, Gallimard, 2012, sección “regulación”, capítulo bioseguridad.
 7. Ver Fernández Liria, Carlos, *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1992.
 8. Consultar *Dits et écrits* vol. 4, p. 6 78.

BIBLIOGRAFÍA

ACANDA, Jorge Luis (2000). De Marx a Foucault: poder y revolución. En VV.AA. *Inicios de partida. Coloquio sobre la obra de M. Foucault*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2000, p. 73-119.

AGAMBEN, Giorgio (2010). *Homo Sacer I: El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos: Valencia. ISBN: 978-84-8191-206-7

ÁLVAREZ-VILLARREAL, Lina Marcela (2009). Reseña de "Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión" de Michel Foucault. *Revista Díkaion*. ISSN: 0120-8942

ARANCIBIA CARRIZO, Juan Pablo. (2010) *El Concepto de Poder en la Obra de Michel Foucault (Tesis de maestría)*. Universidad de Chile, Santiago de Chile.

DIAZ MARSÁ, Marco. [Asociación Hecatón]. *Sobre lo que no puede borrarse. Foucault ante la experiencia polaca*. [Archivo de video].

Recuperado de

https://www.youtube.com/watch?v=8_uwVP9VKAk&t=434s

FEINMANN, José Pablo. [Canal Encuentro]. *Filosofía aquí y ahora – Foucault*. [Archivo de video] Recuperado de

<https://www.youtube.com/watch?v=mx0lJn6lojY&t=586s>

FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos (1992). *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault* (1ª Edición). Libertarias/Prodhufi: Madrid. ISBN: 84-7954-042-7

FERRATER MORA, José (1985). *Diccionario de filosofía de bolsillo (A-H)*. (comp. Priscilla Cohn) (2ª Edición). Alianza Editorial: Madrid. ISBN: 84-206-1944-2

FERRATER MORA, José (2010). *Diccionario de grandes filósofos, 1 (A-J)*. (2ª Edición). Alianza Editorial: Madrid. ISBN: 978-84-206-

7313-4

FOUCAULT, Michel (1980). *Microfísica del poder* (trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría) (2ª Edición). La Piqueta: Madrid.

FOUCAULT, Michel (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* (trad. Aurelio Garzón del Camino) (2ª Edición). Siglo XXI Editores: México. ISBN: 978-607-03-0115-5

FOUCAULT, Michel & FONTANA, M. (1970). Verdad y poder. *L'Arc*, ISSN 1136-8969 N° 70 (especial), pp.16-26. Recuperado de <http://www.ram-wan.net/restrepo/poder/verdad%20y%20poder.pdf>

GARCÉS, Marina. (2014). *La revolución de lo posible*, El País.

HAN, Byung-Chul (2019). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. [1ª Edición, 10ª impresión]. Herder: Barcelona. ISBN: 978-84-254-43398-6

IGLESIAS, Pablo (coord.) (2014). *Ganar o morir. Lecciones políticas en Juego de tronos* (1ª Edición). Ediciones Akal: Madrid. ISBN: 978-84-460-4010-1

MAIZ, Ramon; LOIS, Marta (2016). Posmodernismo. En ANTÓN-MELLÓN, Joan & TORRENS, Xavier (Ed.) (2016). *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos* (3ª Edición). Editorial Tecnos: Madrid]. ISBN:978-84-309-6968-5

MELOSSI, Dario & PAVARINI, Massimo (1980). Cárcel y fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario (siglos XVI-XIX) (trad. Xavier Massimi). (1ª Edición). Siglo XXI Editores: Madrid. ISBN: 968-23-0959-X

MOREY, Miguel (1983). *Lectura de Foucault* (1ª Edición). Sexto Piso: Madrid. ISBN: 84-156-0150-6

MOREY, Miguel (2014). *Escritos sobre Foucault* (1ª Edición). Sexto Piso: Madrid. ISBN: 978-84-15601-62-3

PARDO, José Luis (2001). *Estructuralismo y ciencias humanas*. Ediciones Akal: Madrid. ISBN: 84-460-1485-8

PUNSET, Eduard. [Televisión Española 2]. Entrevista de Eduard Punset a Philip Zimbardo. Experimento de la prisión de Stanford.

[Archivo de video] Recuperado de
<https://www.youtube.com/watch?v=UwmuvCytcd4>

RAYNAUD, Phillippe & RIALS, Stéphane (eds.) (2001).
Diccionario Akal de Filosofía Política (trad. Mariano Peñalver y
Marie-Paule Sarazin). Ediciones Akal: Madrid. ISBN: 84-460-1068-2

SZTAJNSZRAJBER, Darío. [Canal Encuentro]. Darío, Foucault y
Deleuze | Poder. [Archivo de video]. Recuperado de
<https://www.youtube.com/watch?v=ZEb0g7DDjBA>

SZTAJNSZRAJBER, Darío. [Futurock FM]. Darío Sztajnszrajber;
Michel Foucault por Gustavo Varela "Demasiado Humano".
[Archivo de audio] Recuperado de
<https://www.youtube.com/watch?v=noQHHg8ii20&t=38s>

ZIMBARDO, Philip. [Canal Odisea]. Experimento de la prisión
de Stanford. [Archivo de video] Recuperado de
<https://www.youtube.com/watch?v=HPbCHFkftb8&t=48s>

ACERCA DEL AUTOR

Yesurún Moreno Gallardo es estudiante de Ciencias Políticas y de la Administración en la UB; en 2019 realizó el programa de intercambio SICUE en la Universidad Complutense de Madrid. Gran parte de sus artículos y publicaciones orbitan sobre Filosofía y Teoría políticas, la Teoría del Estado, economía política y geopolítica.

Ha cursado la Especialización y Curso Internacional: “*Estado, Gobierno y Democracia*” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Ha cursado también el XVII Edición del Curso “*Actualidad de la política exterior española*” (CEI International Affairs y Escuela Diplomática) y el programa de formación continua de la Universidad Complutense de Madrid: “*Análisis crítico de la economía capitalista. El método marxista y su aplicación al estudio de la economía mundial actual*”.

Actualmente, escribe un ensayo sobre el estudio de las Relaciones Internacionales y la Geopolítica que será publicado el curso que viene en la editorial *Apostroph*.

@Yesu_1995

ACERCA DE LA COLECCIÓN

La colección “Sacar del cajón”, de Ediciones Beers&Politics pretende ser un escaparate para que artículos inéditos, documentos sueltos, ideas no publicadas, trabajos de final de grado o trabajos de final de master, debidamente adaptados a un formato divulgativo, puedan mostrarse y no se pierdan dentro de los cajones o de las carpetas olvidadas de nuestros ordenadores.

Pensamos que hay muchísimo conocimiento que debe darse a conocer, y mucho talento oculto, y que es una lástima que se quede en esos cajones y carpetas. Es por eso que queremos sacarlo a la luz.

Se trata de libros cortos, de 10.000 a 15.000 palabras, sobre temas variados respecto a la política y la comunicación política que creemos serán interesantes para nuestros/as lectores/as. Se publican en PDF en nuestra web y con su propio ISBN en formato libro y ebook en Amazon (.com y .es, entre muchos otros), donde podéis adquirirlo a un precio simbólico.

Si también tienes uno de estos textos perdidos y quieres publicarlo para que tu esfuerzo no quede en el olvido, escríbenos a info@beersandpolitics.com.

ACERCA DE BEERS&POLITICS

Los Beers&Politics nacieron el 30 de mayo de 2008, cuando Juan Víctor Izquierdo y Xavier Peytibi, después de conocerse en un seminario en Madrid, quisieron quedar en su ciudad, Barcelona, y en su barrio, Gràcia. Y ya que estaban, pensaron en llamar a más gente para tomar unas cervezas, especialmente a bloggers que seguían y que, como ellos, hablaban de comunicación política. De broma, surgió el nombre: Beers&Politics, que ya se quedó.

Desde 2010 se empezaron a celebrar encuentros en ciudades de todo el mundo, cuando gente interesante pidió hacerlo en sus bares favoritos. Hoy, se celebran en 67 ciudades.

Como “se aburrían”, se crearon diferentes proyectos para dar a conocer la comunicación política y la política, como la web de discursos, y varias revistas, monográficos, listados de películas y libros, centenares de artículos sobre política y compol, y otros 26 proyectos, en una web que ha llegado a alcanzar 35.000 visitas mensuales.

Entre todos esos proyectos, esta humilde editorial propia, que empezó lanzando 30 libros clásicos gratuitos libres de derechos a finales de 2017, y esta colección de libros cortos para dar a conocer temas interesantes (desde finales de 2019), y que coordina Xavier Peytibi, con portadas de Àlex Comes.

OTROS NÚMEROS DE LA COLECCIÓN

01. **Seis historias que explican la victoria de Donald Trump.** XAVIER PEYTIBI
02. **La decoración de la Casa Blanca por Jacqueline Kennedy.** ANA POLO
03. **El consumo como forma de participación política.** ANDREA DE LA MANO
04. **La geopolítica en la reconquista de la Luna.** SONIA LLORET
05. **Facebook como arma política. Orígenes, técnicas y ejemplos.** GABRIEL NAVALES
06. **El caso de ‘las madres de la Diabetes’. De petición online a ley.** RODRIGO DE CASAS y GONZALO INCHAUSPE
07. **La campaña de contraste digital: la nueva arena de batalla electoral.** ANDRÉS ELÍAS
08. **Los recursos naturales en África subsahariana: ¿maldición o solución?.** DANIEL RUIZ TRINIDAD
09. **Deliberación y participación para una América Latina inclusiva.** WILSON SANDOVAL
10. **Dos intentos de toma del poder: del 23F al alzamiento turco de 2016.** ALBERTO TÍSCAR
11. **La comunicación de Tabaré Vázquez en Uruguay (2005-2010).** MARCEL LHERMITTE
12. **Comunicación política en Instagram: Ada Colau, Joan Ribó y Manuela Carmena.** JORDI VELERT
13. **Conocimiento libre y construcción colectiva de la sociedad.** RAMÓN RAMÓN
14. **Primavera árabe: sorpresa, esperanza, contagio y desilusión.** ADRIÁN PÉREZ PÉREZ

15. **Donald Trump y los medios de comunicación: una relación de amor-odio.** GERMÁN ZAMBRANA
16. **Una revisión crítica de *Surveiller et Punir* y la concepción del poder en Michel Foucault.** YESURÚN MORENO
17. **El futuro en llamas: Greta Thunberg y *Fridays for Future*.** SÍLVIA DÍAZ PÉREZ

