

11

COLECCIÓN DE  
INVESTIGACIONES  
EN DERECHO

# Michel Foucault: discurso y poder

Adriana María Ruiz Gutiérrez &  
David Antonio Rincón Santa (compiladores)



Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos  
Escuela de Derecho y Ciencias Políticas



Universidad  
Pontificia  
Bolivariana

# Autores

Adriana María Ruiz Gutiérrez

David Antonio Rincón Santa

Enán Arrieta Burgos

Esteban González Jiménez

Hernando Blandón Gómez

Julia Urabayen

Luis Bernardo Ruiz Jaramillo

Tommaso Gazzolo

11

COLECCIÓN DE  
INVESTIGACIONES  
EN DERECHO

# Michel Foucault: discurso y poder

---

Adriana María Ruiz Gutiérrez &  
David Antonio Rincón Santa (compiladores)



Autores:

Adriana María Ruiz Gutiérrez / David Antonio Rincón Santa  
Enán Arrieta Burgos / Esteban González Jiménez  
Hernando Blandón Gómez / Julia Urabayen  
Luis Bernardo Ruiz Jaramillo / Tommaso Gazzolo

194  
U58

Universidad Pontificia Bolivariana. CIDI. Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos, autor

Michel Foucault : discurso y poder / Adriana María Ruiz Gutiérrez y David Antonio Rincón Santa, compiladores –. Medellín: UPB, 2017.

326 páginas, 17 x 24 cm. (Colección de Investigaciones en Derecho, No. 11)

ISBN: 978-958-764-454-8

ISBN: 978-958-764-455-5 Versión web

1. Foucault, Michel, 1926 – 1984 – Crítica e interpretación – 2. Filosofía – Francia – 3. Educación – 4. Exclusión social – 5. Biopolítica – I. Ruiz Gutiérrez, Adriana María, compilador – II. Rincón Santa, David Antonio, compilador – III. Título – (Serie)

CO-MdUPB / spa / rda

SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Adriana María Ruiz Gutiérrez

© David Antonio Rincón Santa

© Enán Arrieta Burgos

© Esteban González Jiménez

© Hernando Blandón Gómez

© Julia Urabayen

© Luis Bernardo Ruiz Jaramillo

© Tommaso Gazzolo

© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana

Vigilada Mineducación

**Michel Foucault: discurso y poder**

ISBN: 978-958-764-454-8

ISBN: 978-958-764-455-5 (versión web)

Primera edición, 2017

Escuela de Derecho y Ciencias Políticas

Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos

Línea de investigación en Conflictos, violencias y resistencias.

Proyecto de investigación Biopolítica de la sobrevida: exclusión y control en estado de excepción

Radicado 272B-09/14-37

**Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín:** Mons. Ricardo Tobón Restrepo

**Rector General:** Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

**Vicerrector Académico:** Álvaro Gómez Fernández

**Decano Escuela de Derecho y Ciencias Políticas:** Luis Fernando Álvarez Jaramillo

**Editor:** Juan Carlos Rodas Montoya

**Coordinadora de Producción:** Ana Milena Gómez Correa

**Diagramación:** Geovany Snehider Serna Velásquez

**Corrector de Estilo:** David Rincón Santa

**Ilustraciones:** Hernando Blandón Gómez

**Dirección Editorial:**

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2017

E-mail: [editorial@upb.edu.co](mailto:editorial@upb.edu.co)

[www.upb.edu.co](http://www.upb.edu.co)

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

**Radicado:** 1578-09-05-17

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito, sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.



## Tabla de contenido

---

**Presentación .....7**

*Adriana María Ruiz Gutiérrez*

*Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos*

**Michel Foucault: ¿es usted un intelectual?..... 13**

*Adriana María Ruiz Gutiérrez*

*(Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia)*

**Hacia una educación no-fascista: experiencias desde las pedagogías críticas..... 31**

*Esteban González Jiménez*

*(Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia)*

**Diálogo entre Foucault y Rancière, a partir de tres experiencias de formación en diseño gráfico..... 49**

*Hernando Blandón Gómez*

*(Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia)*

**Foucault y el derecho: de la lucha al gobierno .....77**

*Tommaso Gazzolo*

*(Università degli Studi di Sassari, Italia)*

**El cuerpo como objeto de la verdad jurídica ..... 107**

*Luis Bernardo Ruiz Jaramillo*

*(Universidad de Antioquia, Colombia)*

**El sistema penitenciario y carcelario en Colombia:  
continuidades y discontinuidades foucaultianas ..... 197**

*Enán Arrieta Burgos*

*(Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia)*

**La fabricación de la exclusión social. De la anormalidad  
al control del riesgo social..... 237**

*Julia Urabayen*

*(Universidad de Navarra, España)*

**Dispositivo de exilio y procesos de subjetivación política:  
una aproximación biopolítica de las novelas  
*Un día entre las cruces* y *La rueda de Chicago*..... 289**

*David Antonio Rincón Santa*

*(Museo Casa de la Memoria, Colombia)*



# P

## Presentación

---

Adriana María Ruiz Gutiérrez

*Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos*

*“¿Después del Michel Foucault crítico vamos a ver al Michel Foucault reformista? ¿Era, al fin y al cabo, un reproche a menudo dirigido a la crítica realizada por los intelectuales, que no llevan a nada?”, pregunta Didier Eribon a Michel Foucault durante una entrevista en 1981, quien responde, enfáticamente, sobre la desafortunada oposición entre crítica “ideal” y transformación “real”. Porque la crítica no consiste en establecer un mero juicio de valor sobre las cosas, sino, más bien, en advertir las evidencias, las familiaridades y los modos de pensamiento que, aunque inconscientes, subyacen en nuestras prácticas. La crítica resulta, pues, indisolublemente ligada a la transformación. No hay reformas en sí; en el aire, independientemente de quien las efectúa. De ahí que sea preciso “liberarse de la sacralización de lo social como única instancia de lo real y dejar de considerar como aire esta cosa esencial en la vida humana y en las relaciones humanas, me refiero al pensamiento” (2015, p. 185). La oposición entre pensamiento y reforma resulta tan errada como inútil, porque, según Foucault, aquel existe con independencia de los sistemas y de los edificios discursivos; es algo que, normalmente, se oculta entre los gestos, las palabras y las acciones. Incluso, en las instituciones más tontas y*

en las mudas costumbres existe el pensamiento. La crítica consiste en desemboscar y transformar este pensamiento, mostrando que las cosas no son tan evidentes como creemos: “*Hacer que lo que se acepta como que va de suyo deje de ir de suyo. Hacer crítica es volver difíciles los gestos demasiado fáciles*” (Foucault, 2015, p. 185).

Bajo estas condiciones, Foucault concluye advirtiendo que la crítica es, absolutamente, necesaria para toda transformación real, ya que una reforma que consista, únicamente, en retocar el pensamiento que le sirve de base, ajustándolo a la realidad, no es más que una transformación superficial. Porque solo en aquellos casos en los que resulta imposible pensar tal como se pensaba, la transformación se hace urgente, difícil, y, a su vez, perfectamente posible. En el orden del pensamiento, la transformación se logra, justamente, porque los conflictos se hacen más visibles y, por lo tanto, más reales que los simples enfrentamientos de interés o bloqueos institucionales. Si la reforma obvia la transformación misma de los modos de pensamiento, esto es, los modos de acción, entonces, dice Foucault, “cualquiera que sea el proyecto de reforma, se sabe que va a ser fagocitado, digerido por tipos de comportamiento y por instituciones que serán siempre los mismos”. Por lo tanto, no hay un tiempo para la crítica y un tiempo para la transformación; “no hay los que tienen que hacer la crítica y los que tienen que transformar; aquellos que están encerrados en una radicalidad inaccesible y los que están obligados a hacer las concesiones necesarias a lo real” (Foucault, 2015, p. 185). Toda transformación profunda y real exige el aire libre y siempre agitado de una crítica permanente.

En este sentido, el Grupo de investigación sobre Estudios Críticos adscrito a la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana, se ha propuesto agrupar una serie de trabajos teóricos que, inspirados en las experiencias de sus autores, reflexionan sobre nociones y prácticas relativas al poder, el derecho y los procesos de subjetivación socio-políticos. Durante estos dos años de trabajo continuo, el Grupo de investigación se ha servido de los presupuestos éticos del pensamiento de Foucault para pensar y reconocer los fenómenos que nos atraviesan, tan silenciosos como abrumadores; tan urgentes como posibles de transformar. Este undécimo número de la Colección de investigaciones en Derecho contó con los aportes de los profesores *Julia Urabayen* (Universidad de Navarra, España), *Luis Bernardo Ruiz Jaramillo* (Universidad de Antioquia, Colombia), *Tommaso*

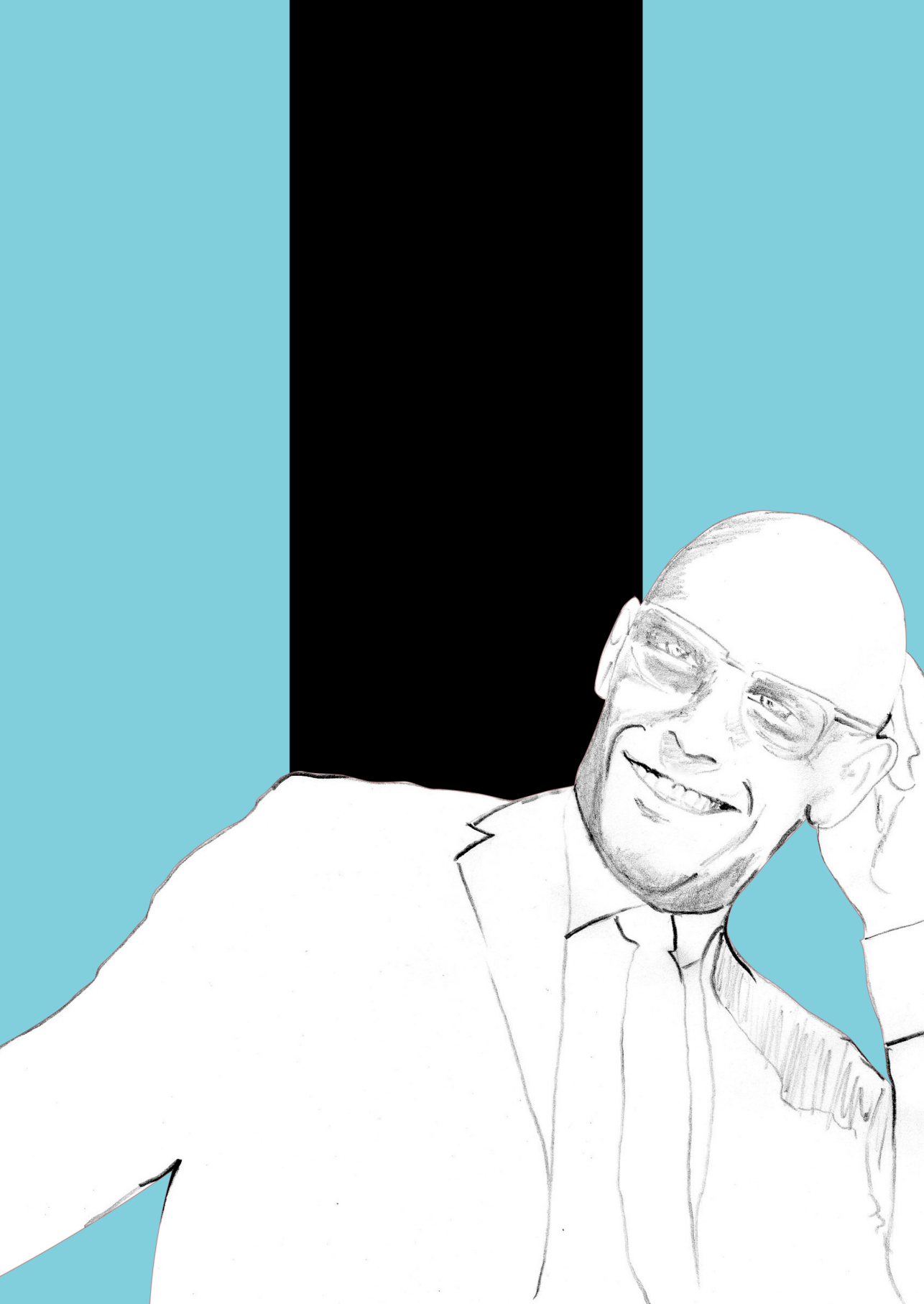


Gazzolo (Università degli Studi di Sassari, Italia), *Adriana María Ruiz Gutiérrez*, *David Antonio Rincón Santa*, *Enán Arrieta Burgos*, *Esteban González Jiménez* (Universidad Pontificia Bolivariana). Agradecemos, especialmente, a los profesores Maximiliano Aramburo Calle (Universidad EAFIT, Colombia) y Hernando Blandón Gómez (Universidad Pontificia Bolivariana) por la traducción e ilustración de los textos. Asimismo, agradecemos al Centro de Investigación para el Desarrollo y la Innovación-CIDI/UPB por su apoyo en los encuentros en los cuales estos escritos fueron puestos en común y sometidos a discusión.

## Referencias

Foucault, M. (2015). ¿Es, pues, importante pensar? En M. Foucault. *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. (J. Álvarez, trad.). Madrid, España: Biblioteca Nueva.







A stylized, light blue letter 'M' is centered within a square blue box. Below this box is a horizontal bar that is light blue on top and dark blue on the bottom.

## Michel Foucault: *¿es usted un intelectual?*

Adriana María Ruiz Gutiérrez<sup>1</sup>  
(Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia)

“Frente al *profesor* que se inclina hacia la palabra, llamaremos *escritor* a todo operador del lenguaje que se inclina hacia la escritura; en medio estaría el *intelectual*: el que imprime y publica su palabra” (Barthes, 1986, p. 313). Michel Foucault, profesor, escritor e intelectual hace corresponder la palabra dicha, escrita y publicada, en la totalidad de sus composiciones referidas al poder y al uso de los placeres; llegando aún más lejos que la palabra dicha en clase y la escritura reproducida en sus libros, puesto que se convierten en “fotografías reales” que vehiculan las imágenes del poder y la servidumbre, funcionando, así, al servicio de la libertad: “La verdadera tarea política [intelectual], en una sociedad como la nuestra, es criticar el juego de las instituciones aparentemente neutras e independientes; criticarlas y atacarlas de tal manera que

---

<sup>1</sup> Doctora en Derecho y Magíster en Filosofía Contemporánea. Docente de la Facultad de Derecho de la Universidad Pontificia Bolivariana/Medellín. Investigadora adscrita al Grupo de investigación sobre Estudios Críticos de la misma Universidad. Esta composición hace parte del proyecto de investigación: *Otras formas de pensar lo común: límites y posibilidades de la democracia por venir* (CIDI/UPB). Correo electrónico: [adriana.ruiz@upb.edu.co](mailto:adriana.ruiz@upb.edu.co)

la violencia política que se ejerce oscuramente en ellas, sea desenmascarada” (Foucault, 2010, p. 416). Y este desenmascaramiento pasa por reconocer los discursos y las prácticas más sutiles del poder en el cuerpo y el alma de los individuos. Quizás, incluso, en los más impensados, en los propios.

## Poder

En *Los intelectuales y el poder* (*Les intellectuels et le pouvoir* entrevista con G. Deleuze, 1972), Foucault manifiesta, inicialmente, su sorpresa ante la impresión de un maoísta, quien, comparando la actividad política e intelectual de Jean Paul Sartre (1905-1980), Foucault (1926-1984) y Guilles Deleuze (1925-1995), resalta su absoluta claridad frente al trabajo del primero, la mediana comprensión respecto a las investigaciones del segundo y la total confusión en relación con el pensamiento del tercero. El maoísta ignora, quizás, las nuevas maneras que, tanto Foucault como Deleuze, tienen de plantear la relación entre teoría y práctica. En palabras de Deleuze, la práctica se entendía algunas veces como una aplicación de la teoría y, otras veces, como la creación de una teoría futura. Hasta aquí la comprensión habitual. Pero esta visión totalizadora es sustituida ahora por un conocimiento más parcial y fragmentario del vínculo entre teoría y práctica. Una teoría es siempre local, reducida a un campo específico y puede tener su aplicación en otro dominio más o menos alejado. La relación de aplicación no es, pues, de semejanza: una vez la teoría se introduce en el ámbito específico de aplicación, se enfrenta a barreras, tensiones y obstáculos que hacen necesario que sea sustituida por otro tipo de discursos, y, en consecuencia, que sea objeto de desplazamientos a otros ámbitos: “Ninguna teoría se puede desarrollar sin encontrarse ante una especie de muro, y se precisa la práctica para agujerearlo” (Foucault, 1999a, p. 433). En este punto, Deleuze se sirve del trabajo de Foucault para ejemplificar el giro en la relación entre teoría y práctica, ya que éste, en lugar de aplicar sus teorías a la práctica, creó las condiciones para que aquellos hombres y mujeres sin palabra en la historia pudieran hablar por sí mismos. He aquí la tarea de Foucault como intelectual.

De manera que el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, un representante o una conciencia representativa de los otros; y a su vez, los que

actúan, luchan, han dejado de ser representados: “¿Quién habla y quién actúa? Siempre son una multiplicidad los que hablan y actúan, incluso en la propia persona... Todos somos todos. No existe ya la representación, no hay más que acción, acción de teoría, acción de práctica” (Deleuze en Foucault, 1999a, p. 434). En el mismo sentido, Foucault agrega que las masas no necesitan de los intelectuales para saber, ya que saben claramente, incluso mejor que ellos; y lo dicen extraordinariamente bien. Pero su voz encuentra serias dificultades, no solo en las instancias superiores del poder, sino también, y más subrepticamente, en todo el entramado social. Y los intelectuales forman parte de ese poder.

En oposición a la idea tradicional en virtud de la cual el intelectual se concibe como el representante de la conciencia y el discurso global, Foucault advierte que el papel de éste reside en luchar contra las formas del poder para sacarlo a la luz y reducirlo allí donde es más invisible e insidioso. Y una teoría es el sistema regional de esa lucha. La teoría no aplica una práctica, es una práctica contra el poder, una lucha contra la infiltración del poder, humedeciendo las reivindicaciones de aquellos que lo padecen: “Los intelectuales han adquirido así una conciencia mucho más inmediata y concreta de las luchas y se han encontrado con problemas que eran específicos, y no universales” (*cfr.* Foucault, 1999a, p. 435). Aquí hace eco el reclamo marxista y existencialista, que exhorta a los intelectuales a interpretar y, sobre todo, a transformar el mundo.

Deleuze define la teoría como una caja de herramientas cuya capacidad depende del funcionamiento que otros individuos, además del intelectual mismo, otorguen a la teoría: “Si no hay personas que se sirvan de ella, es que la teoría no vale nada, o que aún no llegó su momento” (*cfr.* 1999b, p. 389). Por esta razón, la teoría se multiplica y, en modo alguno, se totaliza; la teoría produce múltiples efectos contra el poder. La noción de reforma es, pues, un contrasentido, ya que supone una remodelación o redistribución del poder por parte de aquellos que hablan en nombre de otros. Mientras que las exigencias suscitadas por aquellos a quienes conciernen constituyen un acto revolucionario que, desde su carácter fragmentario, pone en entredicho la totalidad del poder y su jerarquía. Según Deleuze, bastaría, por ejemplo, que los niños de una guardería protestaran, o incluso, simplemente preguntaran, para producir una explosión en el conjunto del sistema de enseñanza. Aquí reside, en palabras del filósofo francés, la importancia

del trabajo foucaultiano, esto es, en “la indignación de hablar en nombre de los demás. Lo que quiero decir es lo siguiente: nos reíamos de la representación, nos decíamos a nosotros mismos que esto era algo que había terminado”. Y seguidamente, agrega “pero no sacábamos todas las consecuencias de esta reconversión “teórica”, a saber, que la teoría exigía que las personas concernidas hablasen por fin prácticamente y por cuenta propia” (cfr. 1999b, p. 389). Basta escuchar a las prisioneros para comprender su discurso de la pena, la prisión, la justicia; en otras palabras, su contradiscurso al poder, en lugar de formular una teoría académica sobre la delincuencia.

Los discursos de los detenidos constituyen luchas porque confiscan, al menos por un instante, el poder de hablar sobre las prisiones, que es detentado exclusivamente por la administración y los reformadores: “El discurso de lucha no se opone al inconsciente: se opone al secreto [...] Es posible que sea más difícil desvelar el secreto que el inconsciente” (Foucault, 1999b, p. 389). Y las prisiones revelan justamente los modelos de operación del poder, sus formas más desnudas y excesivas sobre la vida de los condenados: “Tengo derecho a castigar puesto que sabéis que es mezquino robar, matar...” (Foucault, 1999b, p. 389). El poder no se enmascara, sino que se manifiesta hasta en los más ínfimos detalles; un poder cínico, y al mismo tiempo puro, totalmente justificado, dado que se puede ejercer bajo una moral que encubre sus prácticas. He aquí el secreto de la práctica penitenciaria, que esconde su tiranía bajo la forma de una dominación, haciendo operar el bien sobre el mal, el orden sobre el desorden (Foucault, 1999b, p. 389).

En *Verdad y poder* (*Verité et pouvoir* entrevista con M. Fontana, 1971), Foucault se vale de la distinción entre el intelectual universal y el intelectual específico para explicar, más exactamente, la relación entre teoría y práctica en sus pesquisas sobre el poder y sus efectos en la vida de los hombres. Según el filósofo francés, durante mucho tiempo el intelectual de “izquierdas” tomó la palabra, arrogándose el derecho de hablar en nombre de todos, en tanto se concebía como maestro de la verdad y la justicia. Entonces, ser intelectual era ser la conciencia teórica, política y moral de lo universal, un portador de lo general; sin embargo, poco reflexivo y consciente de sí mismo (cfr. Foucault, 1999b, p. 386). Ahora, la nueva relación entre teoría y práctica modifica ostensiblemente el papel del intelectual, trasladándolo de lo universal, lo justo y lo verdadero para todos, a sectores más específicos, en los que encuentra las condiciones de su trabajo o sus condiciones



de vida: la vivienda, el hospital, el manicomio, la prisión, el laboratorio, la universidad. El intelectual encuentra allí los problemas, porque “si los problemas no tienen referentes prácticos, no son buenos problemas. Nada pasa en las cabezas, jamás. Las cosas pasan siempre en el mundo. Incluidas las ideas. Las ideas son mundiales, no cerebrales” (Deleuze, 2014, p. 134).

## Saber

Este desplazamiento a campos más concretos del saber y la realidad obedece a que las luchas son concebidas de manera más inmediata, material y cotidiana; menos universal, abstracta y atemporal. Estos nuevos tipos de luchas, más transversales, y menos centralizadas y jerarquizadas, promueven otra forma de reivindicación, más inmediata y cualitativa —la cualificación de la vida humana—, así como la producción de un nuevo tipo de subjetividad (cfr. Deleuze, 2014, p. 134). Y Foucault era partidario de esta nueva forma de reivindicación: al tiempo que escribía *Vigilar y castigar*, organizaba el Grupo de Información sobre las Prisiones. La primera servía de teoría; la segunda, de práctica. Una y otra le permitieron llegar al otro aspecto del problema: la producción de una nueva subjetividad que encuentra su expresión más acabada en *El uso de los placeres* (cfr. Deleuze, 2014, p. 134). Foucault tardó largo tiempo para ligar estos dos problemas, y lo hizo de manera concreta, a partir de la intersección entre la teoría y la práctica; lo que le sirvió no solo para organizar y renovar su pensamiento, sino, incluso, para vivir y resignificar su experiencia. En palabras de Deleuze, tan profundas como inspiradoras, Foucault actualizó los problemas en una época poco favorable para el pensamiento, puesto que:

Ya habíamos comenzado a entrar en el desierto actual, del que no hemos salido, y para fundar históricamente este problema: por un lado, luchas políticas y sociales, por otro lado, la producción de una nueva subjetividad. Sí, para llegar a innovar y a decir algo importante le hizo falta mucho tiempo (Deleuze, 2014, pp. 134-135).

He aquí el papel del intelectual específico. Mientras el intelectual universal deriva del hombre de justicia, el hombre de la ley —aquel que se oponía al poder, al despotismo, a los abusos en nombre de la verdad y la justicia—;

el intelectual específico procede del científico-experto que interviene sobre cuestiones políticas. Pero esto no significa que el intelectual específico no aluda a la verdad, la justicia, la ley, el derecho; solo advierte que él no es un puro teórico, ya que se halla entre la teoría y la práctica: “Hace públicas declaraciones, discute y se agita cuando, en algunos casos concretos, le parece que la justicia está siendo puesta en entredicho o amenazada por instancias superiores” (Blanchot, 2003, pp. 59-60). Por ejemplo, el físico atómico, Julius Robert Oppenheimer (1904-1987), gracias a su saber científico y a su relación con la institución, advirtió los peligros de la bomba atómica durante la segunda guerra mundial, lo cual le valió la persecución del poder político; no en razón de su discurso, sino a causa del saber que detentaba: porque ese saber constituía un peligro político.

Del mismo modo, físicos, biólogos, novelistas, juristas, historiadores notables se implicaron en importantes debates políticos durante el siglo XX, que presenció el estallido de la guerra y la inminente desilusión en la razón entendida como baluarte de la civilización. Desde distintas perspectivas sobre el mundo y el saber, Albert Einstein (1879-1955) y Sigmund Freud (1856-1939) discutieron sobre la guerra: ¿Por qué la guerra? ¿*Hay una manera de liberar a los seres humanos de la fatalidad de la guerra?*, pregunta el físico alemán (cfr. 2001). Del mismo modo, Virginia Woolf (1882-1941) se desplaza hacia el corazón de la cultura: ¿Qué podemos hacer para impedir la guerra? (cfr. 2013). La guerra se hace política ante la mirada de los intelectuales, quienes se percatan de la inderogabilidad del esfuerzo común por la paz. Así, la preocupación por un destino común comunica una de las experiencias éticas y políticas más significativas de la historia de las ideas. En palabras de Foucault:

El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o hacer de tal suerte que su práctica científica vaya acompañada de una ideología justa. El problema político del intelectual es saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. El problema no es “cambiar la conciencia” de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino cambiar el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad. No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder –ya que esto sería una quimera, pues la verdad es, por sí misma poder–, sino más bien de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales, en el interior de las cuales funciona,

por el momento). La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma (1999b, p. 391).

Análogo a Deleuze y Foucault, Maurice Blanchot (1907-2003) en *Los intelectuales en cuestión*, señala que la noción “universal” no volverá a ser el horizonte del intelectual, así como se creía en el siglo de las Luces y, todavía más, después de la Gran Guerra: “Así mismo parece anunciarse, como una idea nueva, el final, la ruina de una razón válida para todos y respetada por todos”. Seguidamente, Blanchot agrega “mientras que todo el siglo XX ha tratado, de formas sutiles o solapadas de sustituirla por una Sinrazón que no la derribaría, sino que, por el contrario, la afirmaría como su fundamento (su ruina)” (2001, p. 51). Sigmund Freud (1856-1939) y Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) constituyen ejemplos claros de este esfuerzo infructuoso.

Freud, amenazado por su propio pensamiento, según Blanchot, contrastó el predominio de la conciencia del hombre y de la sociedad razonable, descubriendo el reino de lo irracional, el inconsciente, que se expresa por medio de la violencia erótica y de la pulsión de muerte. Por su parte, Nietzsche, “no deja nunca de combatir a Nietzsche”, desmitificando la Verdad; sin exaltar, sin embargo, el misterio, fracasando así en su intento por romper la simetría entre Dioniso y Apolo (Blanchot, 2003, pp. 50-51; *cfr.* Foucault, 2010, p. 34). De la misma manera, Karl Marx (1818-1883) hirió profundamente la racionalidad occidental al demostrar que no existen monstruos, ni enigmas profundos, porque todo lo que hay de “profundo” en el discurso que hace la burguesía acerca de la moneda, el capital, el valor, el derecho y el Estado no es más que una banalidad: “La escuela histórica del derecho. Una escuela que legitima la vileza de hoy respecto a la vileza de ayer, una escuela que declara insurrección cualquier grito del siervo contra el látigo sea un látigo antiguo, tradicional, histórico” (Marx, 2014, p. 46). Una banalidad que, no obstante, desgarró los cuerpos y las almas de las víctimas. No solo de aquellos que creen en su profundidad, sino, también, de quienes padecen sus efectos (Foucault, 2014, p. 37).

Sin embargo, este desplazamiento de lo racional a lo irracional, de lo universal a lo fragmentario, no resulta suficiente para declarar la muerte del intelectual, anunciado por Lyotard: “Yo no soy de los que entierran satisfechos bajo una losa fúnebre a los intelectuales, en primer lugar, porque ignoro lo que significa ese término” (Blanchot, 2003, p. 55). A propósito,

pregunta Blanchot: “¿Qué pasa con los intelectuales? ¿Quiénes son? ¿Quién merece serlo? ¿Quién se considera descalificado si se le dice que él lo es? ¿Intelectual?” (2003, p. 55). Se dice que el intelectual ha pasado de moda, en tanto participa de lo universal en una época en que la totalidad como sistema, con sus desastres y grandes crímenes, hace sospechar de todo aquél que defiende su derecho a no replegarse sobre sí mismo, pues lo lejano le importa tanto como lo próximo, incluso más de lo que se importa a sí mismo (Blanchot, 2003, p. 58). El intelectual no es el poeta, el pintor ni el escultor; no es el historiador, el filósofo ni el escritor; ni tampoco el sabio, aunque sea profesor. El intelectual es aquel que, sin mezclarse, ni ejercer la actividad política, está más cerca de la acción y del poder: “En la retaguardia de la política, no se aparta ni se retira, sino que trata de mantener esa distancia y ese impulso de la retirada para aprovecharse de esa proximidad que le aleja con el fin de mantenerse en ella”. Y seguidamente, Blanchot agrega: “Como un centinela que no estuviera allí más que para vigilar; mantenerse despierto, escuchar con una atención activa que expresa menos la preocupación por sí mismo que la preocupación por los otros” (Blanchot, 2003, p. 56). Al igual que Foucault, Blanchot concibe al intelectual como un militante activo de la verdad y la justicia. No es un especialista de la inteligencia, ni un puro teórico, sino más bien aquél que está entre la teoría y la práctica, discutiendo, agitando, haciendo declaraciones públicas; cuando, en casos particulares, la justicia está puesta en entredicho o amenazada por instancias superiores (cfr. Blanchot, 2003, p. 60).

Con la misma vehemencia de Deleuze y Foucault, Blanchot alude a Sócrates (470-399 a. C.) como la representación más auténtica del intelectual comprometido consigo mismo y con los otros. A diferencia del intelectual, el hombre del poder enmascara la justicia en nombre del deber que, en modo alguno, es insignificante. En una sociedad funcionarial como la nuestra, los especialistas de la justicia deben saber leer y aplicar las cláusulas jurídicas contenidas en los libros; intentando, siempre y en todo caso, reparar los daños infligidos de una acción injusta. No obstante, la situación es distinta, puesto que el hacedor del derecho justo prolonga, la mayor de las veces, la ignominia y la opresión. Ahora, Blanchot pregunta: “¿Qué pinta entonces un intelectual que, contradiciendo su nombre, a menudo no sabe gran cosa, pero que al menos se atiene a una idea simple según la cual hay una exigencia que siempre hay que mantener siempre a toda costa” (Blanchot, 2003, pp. 86-87).

La claridad frente a las razones de verdad y justicia que motivan el ejercicio del pensamiento se convierte en fuerza, a pesar de las circunstancias y sus riesgos. Así, Martín Lutero (1483-1546) se mantuvo firme, alegando que no había otra forma de defensa ante el poder. Sócrates, por su parte, aceptó la muerte, rechazando la fuga propuesta por su amigo, haciendo prevalecer el amor por la justicia, sus amigos y sus conciudadanos. Y finalmente, Hermann Broch (1866-1951), quien advertía como principio supraordenador de cualquier trabajo intelectual la ayuda incondicional a los demás. En estos pensadores palpita una comunidad de principios frente al saber y el poder, consistentes en mantenerse alejados del mundo –allá donde la palabra es guardiana del silencio–, en la necesidad urgente de exponerse a los riesgos propios de la vida pública que, incluso, amenaza con la muerte, al tiempo de reconocerse como responsables del prójimo:

Cuando el intelectual –el escritor– se decide y se declara, sufre un daño quizás irreparable. Se sustrae a la única tarea que le importa. Puede incluso que llegue a perder definitivamente el derecho a la palabra espontánea. Entre dos necesidades que se imponen sin imponerse, cede a aquella para la que está menos capacitado. Cuando le sería tan fácil mantenerse al margen. ¿Qué clase de mandamiento exterior es ese al que debe responder, que le obliga a incorporarse al mundo y asumir una responsabilidad suplementaria que puede acabar perdiéndole? (Blanchot, 2003, p. 88).

En palabras de Foucault, la nueva figura del intelectual deja atrás la del escritor genial, propia del intelectual universal —portavoz de grandes valores, así como del oponente al soberano o a los gobernantes injustos, haciendo eco de la inmoralidad del poder—. Concentrándose, en cambio, en la figura del científico omnisciente, al servicio del Estado o contra éste, cuyo poder puede favorecer o matar la vida: “Este intelectual ya no es el rapsoda de la eternidad, sino el estratega de la vida y la muerte” (*cf.* Foucault, 1999b, p. 388). Las contingencias y las limitaciones frente a la actividad científica y al ejercicio político del intelectual específico son claras: peligro de atenerse a luchas de coyuntura y a reivindicaciones sectoriales, riesgo de dejarse manipular por partidos políticos o sindicales que orientan luchas sociales, y peligro, sobre todo, de no desarrollar estas luchas, debido a la falta de una estrategia global, de apoyos exteriores o de convocatoria sobre grupos de importante extensión (*cf.* Foucault, 1999b, p. 388).

La progresiva desaparición del gran escritor y el auge del científico omnisciente, o, en palabras más claras, la sustitución del intelectual universal por el específico, conduce a reconocer otros roles del intelectual en relación con sus ámbitos y finalidades de teorización y aplicación. En otras palabras, el papel del intelectual específico tendrá que ser cada vez más importante, en correspondencia con las responsabilidades políticas: “Me parece que nos encontramos en un momento en el que la función del intelectual específico debe ser reelaborada aunque no abandonada, pese a la nostalgia de algunos por los grandes intelectuales universales” (cfr. Foucault, 1999b, p. 389).

## Subjetivación

En *Conversación con Michel Foucault (A conversation with Michel Foucault, entrevista con J. K. Simon, 1971)*, Foucault se refiere a otras formas de encierro y de represión, propias de los manicomios y las universidades. Porque en aquéllos y en éstas practicamos, sin saberlo, el mismo sistema de límites y de exclusión que sigue invisible en el inconsciente cultural. He aquí la tarea de Foucault como profesor. El filósofo francés se plantea una serie de preguntas referidas a su relación con la universidad como centro de poder, así como el paralelismo entre el estudiante y el loco. Los locos son excluidos socialmente mediante su reintegración a una especie de circuito marginal —el circuito médico—. Los estudiantes, por su parte, se encuentran presos en un circuito que opera bajo una doble función. De un lado, se los excluye de la sociedad, relegándolos a un campus universitario en el que se les transmite un saber tradicional, apolillado, académico; un saber que, la mayor de las veces no guarda ninguna relación con la realidad social. Según Foucault, este circuito de exclusión se refuerza mediante la teatralización de las jerarquías universitarias, los ejercicios universitarios, el tribunal de los examinadores y de la evaluación permanente:

El estudiante ve cómo se le ofrece, en fin, una especie de vida recreativa —una distracción, una diversión, una libertad que, una vez más, no tiene nada que ver con la vida real—; y es así como, mediante esta sociedad artificial, teatral, mediante esta sociedad de cartón-piedra, se construye alrededor del estudiante un recinto de tal modo que los jóvenes de 18 a 25 años se vean, por decirlo así, neutralizados por y para la sociedad, convertidos

en gente fiable, gente impotente, castrada, tanto política como socialmente.  
(Foucault, 1999c, p. 369)

De otro lado, la universidad contempla una función de integración. Una vez que el estudiante ha pasado un tiempo importante de su vida fuera de circulación —en la sociedad artificial—, se convierte en alguien asimilable para el mercado que, en adelante, puede consumirlo. Durante seis o siete años, el estudiante ha recibido los valores y los modelos de conducta deseables por la sociedad de mercado, así como las pautas de éxito y de ambición, los elementos de un comportamiento político correcto. De manera que el ritual de exclusión termina por adoptar la forma de la inclusión y de la recuperación o de la absorción: “La universidad continua siendo un espacio de exclusión en el que los estudiantes permanecen separados de su medio real, es decir, de un medio que se proletariza” (Foucault, 1999c, p. 369).

En este punto, Foucault asemeja la sociedad contemporánea a la primitiva, en la cual los jóvenes son confinados en el afuera del poblado, y puestos en una serie de ritos de iniciación que les obligan a mantenerse aislados de la sociedad real, activa. Después de un tiempo, pueden ser recuperados o reasimilados (*cfr.* Foucault, 1999c, p. 369). En suma, el pensador francés advierte que las universidades, con sus mecanismos de inclusión-exclusión en el interior del sistema capitalista, aseguran definitivamente la absorción de los estudiantes proletarizados: “Nos encontramos con un refuerzo de la vieja universidad tradicional, con su doble función de teatralización y de iniciación”. Y, sin embargo, dice Foucault “apenas los estudiantes tienen tiempo de entrar en el sistema, ya son conscientes de que están jugando con ellos, de que se les intenta domar en contra de sus orígenes sociales y de su medio” (1999c, p. 370).

Al igual que los condenados y enfermos en la prisión y el manicomio, los estudiantes universitarios se constituyen en receptáculos de discursos y prácticas de sus profesores. En su conversación con Foucault, Simon le pregunta por la relación entre la universidad y la obra de teatro de Peter Weiss *Marat Sade*, la cual pretendía recrear una pieza en la que los actores (enfermos mentales), intentasen dar la vuelta a la obra contra los espectadores. A propósito, Foucault señala que el vínculo entre una y otra explica, incluso con mayor claridad que cualquier planteamiento teórico, lo que está ocurriendo. En efecto, el marqués de Sade (Donatien Alphonse François de Sade,

1740-1814) pretendía que sus piezas teatrales fueran representadas por los internos del manicomio de Charenton, donde él mismo estaba recluido, y las cuales cuestionaban severamente el sistema de encierro. Sin embargo, los enfermos no solo personificaron el papel, sino también el sistema de opresión impuesto por el dramaturgo, quien les obligó a representar un sistema de valores establecido por él mismo. En cierto sentido, dice Foucault, “Sade es, como el profesor de hoy, el profesor liberal que dice a sus estudiantes: ‘Bueno, ¿por qué no os oponéis a todos los valores burgueses que queremos imponernos?’” Y, seguidamente, agrega: “Los estudiantes, llevando hasta el extremo el teatro del liberalismo universitario, terminan finalmente por cuestionar al propio profesor” (1999c, pp. 370-371). He aquí el análisis foucaultiano, en el que se ocupa de definir los sistemas de encierro y las prácticas de exclusión; incluyendo los más sutiles que se esconden en nuestros ejercicios de palabra.

En un bello texto titulado *Escritores, intelectuales, profesores*, Roland Barthes (1915-1980) señala justamente la relación entre la enseñanza y la palabra: “Vamos a imaginar que yo soy un profesor: hablo, infinitamente, ante y para alguien que no habla. Yo soy el que dice *yo* (poco importan los rodeos del *nosotros*, el *sé*, o la frase impersonal)” Y seguidamente agrega: “Yo soy el que bajo la apariencia de *exponer* un saber, *estoy proponiendo* un discurso, *del que nunca sabré cómo ha sido recibido*” (1986, p. 317). Foucault lo sabe y, por tal razón, no solo observa las leyes de la claridad en sus clases, sino que también libera abiertamente las herramientas conceptuales para que los estudiantes pueden determinar aquello que les resulte útil para pensar. Y así como la teoría debe ser agujereada permanente por la práctica, el auditorio llena de agujeros el discurso del profesor. De acuerdo con la perspectiva psicoanalítica: “[El] discurso ya puede estar redondeado por una inteligencia impecable, ya puede ir armado del “rigor” científico o de la radicalidad política, que no por ello resultará menos agujereado” (1986, p. 317).

Bajo esta perspectiva, Foucault reseña la solicitud de un sindicato (CGT) que, interesado en una conferencia, le pidió la mayor “sencillez posible”. Y pese a la simplicidad requerida, el pensador francés no pudo dejar de referirse a las ideas generales, los problemas más elementales y el vocabulario más ajustado a la precisión del asunto, esto es, más exacto en relación con el razonamiento: “De este modo incluso un público ‘no iniciado’ puede aceptar y comprender perfectamente cosas ‘difíciles’; un determinado cui-



dado técnico me parece que es la garantía de seriedad y la forma de evitar florituras” (Foucault, 1999c, p. 376).

Ahora, retornando a la crítica sobre la postura del profesor ante el poder, debemos precisar que Foucault también era un profesor de talento. Por esta razón, Simon lo advierte sobre la aparente contradicción:

Encuentro un paralelismo entre sus ideas políticas, su forma de criticar, y su punto de vista pedagógico. En todos estos campos, ya sean políticos o pedagógicos, usted pretende desenmascarar al sistema y sus claves. Sus ideas, por decirlo, así, son poco accesibles –al menos directamente– a aquellos otros, muy numerosos, que no poseen el bagaje necesario para penetrar en la densidad de sus libros. Pero además, usted se caracteriza por utilizar un determinado procedimiento –y tiene razón–, un método a través del cual impone su punto de vista de manera enérgica y exclusiva; usted dice: “Voy a imponer este marco interpretativo”. Pero, entonces, ¿cómo se defiende usted de la acusación de elitismo –concepto pedagógico que reposa sobre la vieja relación maestro-discípulo y que exige que su método sea aceptado, que sea usted quien imponga un sistema–? Usted dice que el hombre ha muerto, que solo existe una masa de hombres; ¿cómo puede creer a la vez en esta multiplicidad y dedicar toda su atención a una sola definición, no tanto del hombre, diría yo, cuanto de un sistema que usted intenta imponer? (1999c, p. 375).

En abierta oposición a los reformistas franceses, Foucault señala que éstos incurren en los mismos síntomas del sistema que denuncian, puesto que intentan borrar las consecuencias a partir de su disimulación. A diferencia de la clase magistral y del profesor explicador —quien niega la participación de los estudiantes, imponiendo su perspectiva sobre alguna cuestión—, los reformistas prefieren los seminarios por considerar que se respeta más la libertad, invirtiendo así la relación tradicional maestro-único enunciador y estudiante-único receptor. No obstante, Foucault pregunta:

¿No cree usted que un profesor que se responsabiliza de los estudiantes al comenzar el curso, que los pone a trabajar en grupos pequeños, que los invita a conocer su propio trabajo, y comparte con ellos sus problemas y sus métodos, no cree usted que mediante esta fórmula los estudiantes están todavía más deformados al final del seminario que si simplemente hubieses seguido una serie de clases magistrales? ¿No van a considerar como algo

aburrido, natural, evidente y absolutamente cierto lo que, después de todo no es más que una manera aún más insidiosa? (1999c, p. 375).

De manera que, sin pretender defender la magistralidad, contra toda suerte de oposición, Foucault afirma que ésta hace uso de la honestidad intelectual; mostrando una posición que, sin ser la única ni la mejor entre todas las alternativas teóricas posibles, presenta un problema con sus hipótesis, métodos y posibilidades de resolución, dejando abierta la posibilidad de crítica por parte del estudiante, quien es libre de mostrar sus fallos y contradicciones:

Quando imparto una clase magistral un poco dogmática, me digo a mí mismo: se me paga para proporcionar a los estudiantes una determinada forma y un determinado contenido de saber; debo fabricar mi conferencia o mi curso un poco como se fabricaría un zapato; ni más ni menos. Concibo un objeto y trato de fabricarlo lo mejor que puedo, hago un esfuerzo (no siempre, sin duda, pero con frecuencia), llevo este objeto a la sala de conferencias, lo muestro y, a continuación, dejo al público libre para que haga el uso que le plazca de él. Me considero más un artesano que fabrica un objeto, y lo ofrece al consumo, que un amo que hace trabajar a sus esclavos (Foucault, 1999c, p. 375).

Sin duda, esta posición frente al saber-poder depende, estrictamente, del contenido de la palabra dicha, más que de su forma. En Foucault –intelectual, profesor, escritor–, el discurso es más auténtico y exacto, quizás porque es el resultado de sus investigaciones, las que se hacen palabra idéntica, tanto en sus clases como en la escritura de sus libros. En otros términos, la investigación misma sobre el poder se convierte en clase y en texto, al igual que en práctica respecto a sí mismo y a los otros.

## Referencias

- Adorno, F. (2014). La tarea del intelectual: El modelo socrático. En F. Gros. *Foucault: El coraje de la verdad*. (A. Sánchez, trad.). Madrid, España: Arena.
- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. (C. Fernández, trad.). Barcelona, España: Paidós.

- Blanchot, M. (2003). *Los intelectuales en cuestión. Esbozo de una reflexión*. (M. Arranz, trad.). Madrid, España: Tecnos.
- Deleuze, G. (2010). *El poder. Curso sobre Foucault*. Tomo II. (P. Ariel, trad.). Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Einstein, A. & Freud, S. (2001). *¿Por qué la guerra?*. (E. Resta, trad.). Barcelona, España: Minúscula.
- Foucault, M. (1999a). De los intelectuales y el poder. En M. Foucault. *Obras esenciales* (433-441). (F. Álvarez & J. Varela, trad.). Barcelona, España: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1999b). Verdad y poder. En M. Foucault. *Obras esenciales* (379-391). (F. Álvarez & J. Varela, trad.). Barcelona, España: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1999c). Conversación con Michel Foucault. En M. Foucault. *Obras esenciales* (367-377). (F. Álvarez & J. Varela, trad.). Barcelona, España: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Nietzsche, Marx, Freud*. (A. González, trad.). Buenos Aires, Argentina.
- Marx, K. (2014). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. (J. Ripalda, trad.). Valencia, España: Pre-textos.
- Woolf, V. (2013). *Tres guineas*. (A. Bosch, trad.). Barcelona, España: Lumen.









# Hacia una educación no-fascista: experiencias desde las pedagogías críticas<sup>1</sup>

Esteban González Jiménez<sup>2</sup>  
(Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia)

*“Los pensamientos que se articulan hasta formar un sistema no conocen la piedad. Excluyen gradualmente lo inexpresivo y lo dejan luego tras de sí, hasta que muere de sed”*

Elías Canetti

## Introducción

En su *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx afirma la potencia del pensamiento y la firmeza de la crítica como resistencia a la fuerza material de la alienación y el poder. “La fuerza material debe ser superada por la fuerza material”, afirma Marx, pero

<sup>1</sup> Esta composición fue presentada en las Jornadas Internacionales “Discurso y poder: Foucault, las ciencias sociales y lo jurídico”, a 40 años de la publicación de *Vigilar y castigar*, Universidad Nacional de Lanús, 1, 2 y 3 de julio de 2015.

<sup>2</sup> Politólogo y Economista. Docente e Investigador adscrito a la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas y al Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos de la Universidad Pontificia Bolivariana.

también el pensamiento “llega a ser fuerza material (...) apenas se muestra *ad hominem*” (Marx, 1968, p. 13). Es decir, cuando se ocupa de forma crítica del hombre y su situación objetiva en el mundo, y una vez logra hacer al individuo autoconsciente de su estado de enajenación y sometimiento. De esta forma, el pensamiento revela su potencia como una herramienta para la emancipación, pero al mismo tiempo –como lo muestra el curso de los acontecimientos en la historia de la humanidad–, se constituye en instrumento de dominación, haciendo del “saber” un campo de batalla en que se disputan la vida, el poder y las posibilidades de resistencia.

En el desarrollo histórico de esta contienda del saber, Michel Foucault denuncia la forma en que, desde finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX hasta nuestros días, el pensamiento ha sido confiscado por las instituciones mediante varias operaciones estratégicas, como la eliminación de los saberes inútiles, la normalización y fragmentación de los saberes, su clasificación jerárquica y su centralización (*cfr.* Foucault, 2010, pp. 169 y ss.). A través de dichas operaciones, ha venido a instituirse entre las comunidades de pensamiento la idea de un saber absoluto, verdadero y totalizante, al servicio de la dominación; imposibilitando el surgimiento de un pensamiento libre, autónomo y emancipado.

De esta forma, las universidades y los centros de pensamiento se han convertido en el escenario de la disputa, en razón de su influencia, su potencial para performar subjetividades e incitar, ya sea a la repetición de roles y pensamientos, o a la emancipación y originalización del saber. Allí, la lucha por el poder y por la vida ha venido instaurando, cada vez con mayor intensidad, mecanismos y formas perceptibles de fascismo que, a partir de las categorías de lo negativo, afirman la uniformidad, la normalización, el orden, las jerarquías y la sistematicidad del conocimiento, y los procesos pedagógicos y epistemológicos (*cfr.* Foucault, 2010, pp. 169-173). En este sentido, esta composición pretende abordar los mecanismos, relaciones y formas que han permitido el despliegue del fascismo en el plano del saber; rastrear, desde pensadores como Foucault, Jacques Rancière y Roland Barthes, las formas de resistir al pensamiento totalitario y las posibilidades de deconstrucción de la verdad entendida como totalidad y absoluto; y explicar, a partir de las pedagogías críticas y la experiencia de las comunidades de lectura, la manera en que puede reafirmarse una forma de pensamiento fundada en la diferencia, la resistencia y la creación autónoma y emancipada.



En primer lugar, se realizará un breve comentario sobre la manera en que las relaciones saber-poder dieron origen al fenómeno de confiscación institucional del saber y las formas de instauración del fascismo en el ámbito de la educación y el pensamiento. En un segundo momento, se abordarán las formas de resistencia al pensamiento totalitario, respondiendo a algunas de las preguntas que Michel Foucault plantea en *El Anti-Edipo: una introducción a la vida no fascista*, en lo referente a la forma en que un pensamiento y una educación no fascistas pueden conducir al ejercicio de una vida no fascista (relación saber-vida). En último lugar, se intentará explicar la manera en que instrumentos específicos, como las comunidades de lectura y las pedagogías críticas, se convierten en medios de resistencia; impulsando un proceso de originalización del saber, en que se hace consciente la potencia del pensamiento en la contienda contra las formas de vida alienantes, totalizantes y absolutizantes (relación saber-resistencia).

## El fascismo y el pensamiento: la relación saber-poder, desde la disciplinarización de los saberes a la Universidad contemporánea

---

Podría decirse que la lucha de la raza huma por el poder se ha disputado históricamente en el ámbito del pensamiento; en su esencia, las guerras no han sido más que la expresión del más humano de los atributos del hombre: “ese destello de la luz divina que él llama razón, y necesita solo, para ser más animal que todos los animales” (von Goethe, 2000). Ya el mito de Prometeo y Epimeteo relata en una bella metáfora la forma en que, ante la desigual repartición entre los seres, de los dones y las dotes que habrían de constituirse en fuerza material para resisitir al mundo, el Titán “protector de la civilización” –que junto a su hermano había dado a los animales afiladas garras, agudas zarpas y penetrantes dientes– roba el fuego de los dioses, consagrado a la custodia de Hefesto y Atenea, para dárselo a los hombres, en sustituo de las facultades materiales que se le negaban. “Rápidamente (el hombre), articuló sonidos y palabras” (Platón, 1871, p. 33), y con el lenguaje, eso que el hombre llamó razón, se convirtió en pensamiento, se transmutó en fuerza material, en ingenio y culpa, sabiduría y dolo, orgullo y vergüenza, “Auschwitz” y “Atenas”, civilización, cultura y progreso.

Desde entonces, es decir, desde el origen, las relaciones entre el poder y el pensamiento se hicieron indisociables. El imperio sobre el pensamiento, la verdad y lo que se razonaba, se constituyó en el primer eslabón de la contienda: quien dominase el fuego divino de la razón, dominaría tanto entre los hombres, como sobre la naturaleza viva y muerta. Así, a medida que la razón, primero vacilante y tambaleante, se hacía aguda y profunda, la lucha por el poder y la dominación adquiría nuevas y más sofisticadas formas y dispositivos, complejizando sus mecanismos, y haciéndola sutil y enrevesada; haciendo aparecer múltiples saberes y formas de conocimiento, enfrentadas entre sí por la soberanía sobre la verdad y la comprensión de los asuntos de la tierra y el cielo. Este proceso de evolución de la razón, con sus formas y saberes, a la par de la evolución en las formas de disputa por el poder, llegó a su punto máximo en la era moderna.

El denominado progreso de la razón en los albores de la modernidad, o como lo llama Foucault, “la problemática de las luces”, reveló la manera en que se desplegó la construcción de un gran mecanismo de neutralización y centralización de la potencia del pensamiento, a raíz del “inmenso y múltiple combate” de los saberes entre sí, en virtud de sus “efectos de poder intrínsecos”. Un dispositivo de control al servicio de la lucha por el poder que, a través de procesos de homogenización, estandarización y normalización, pretendía contener cualquier forma de alteridad, autonomía y soberanía del pensamiento (*cfr.* Foucault, 2010, p. 167); para asegurarse así, el dominio sobre la mayor y más potente de las facultades del hombre: pensar.

Dicho mecanismo, que Foucault denomina “poder disciplinario” o “disciplinización de los saberes” (2010, pp. 167 y ss.), fue instituido en el siglo XVIII en los centros de desarrollo del pensamiento, es decir, en escuelas y universidades; las cuales se convirtieron en el escenario de la contienda, en *los centros de poder de los centros de poder*, en razón de ser los lugares en que las facultades intelectuales de los hombres se cultivaban, bien fuera adquiriendo un conocimiento auténtico del mundo, o reproduciendo las palabras y los roles.

La universidad napoleónica y la educación primaria, pública y obligatoria, fueron los primeros aparatos del despliegue del fascismo del pensamiento en la modernidad. Convertidos en focos de normalización de los saberes, fueron intervenidos por el Estado a través de cuatro acciones que denun-

cia el pensador francés: la eliminación y el descrédito de saberes inútiles y económicamente costosos, la clasificación jerárquica de los saberes en virtud de su particularidad/generalidad, la normalización de los saberes para ajustarlos unos a otros, y la centralización de los mismos para facilitar su control (2010, p. 168) .

La disciplinarización de los saberes, a partir de estos cuatro procedimientos, pretendía establecer criterios de determinación sobre lo “falso” y lo “verdadero”, y por ende, formas de selección de los saberes/no saberes, los contenidos, y la instrucción (en general) y las formas de instrucción de los mismos. De esta manera, el proceso de enseñanza/aprendizaje se convertía en una forma de aprender pasivamente las verdades y los puntos de vista de una realidad instituida, impidiendo la comprensión o el descubrimiento de “otros mundos”. Un episodio de *Tiempos difíciles* de Charles Dickens, titulado “*Las únicas cosas necesarias*”, retrata vívidamente el despliegue de los dispositivos totales y la imposición de las realidades en la enseñanza oficial en la modernidad:

-Pues bien; lo que yo quiero son realidades. No les enseñéis a estos muchachos y muchachas otra cosa que realidades. En la vida solo son necesarias las realidades. No planteéis otra cosa y arrancad de raíz todo lo demás. Las inteligencias de los animales racionales se moldean únicamente a base de realidades; todo lo que no sea esto no les servirá jamás de nada. De acuerdo con esta norma educo yo a mis hijos, y de acuerdo con esta norma hago educar a estos muchachos. ¡Ateneos a las realidades, caballero!-

La escena tenía lugar en la sala abovedada, lisa, desnuda y monótona de una escuela, y el índice, rígido, del que hablaba, ponía énfasis en sus advertencias, subrayando cada frase con una línea trazada sobre la manga del maestro. Contribuía a aumentar el énfasis la frente del orador, perpendicular como un muro; servían a este muro de base las cejas, en tanto que los ojos hallaban cómodo refugio en dos oscuras cuevas del sótano sobre el que el muro proyectaba sus sombras. (...).

-En la vida, caballero, lo único que necesitamos son realidades, ¡nada más que realidades!-

El orador, el maestro de escuela y la otra persona que se hallaba presente se hicieron atrás un poco y pasearon la mirada por el plano inclinado en el que se ofrecían en aquel instante, bien ordenados, los pequeños recipientes, las cabecitas que esperaban que se vertiese dentro de ellas el chorro de las realidades, para llenarlas hasta los mismos bordes (Dickens, 2010, pp. 7-8).

Como en *Tiempos difíciles*, la institucionalización y normalización del saber estableció criterios de autoridad, exclusividad y legitimidad sobre el conocimiento y sobre quienes lo imparten, determinando la credibilidad y aptitud de quien hablaba, en qué nivel se situaba su enunciación, hasta qué punto era verdadero su conocimiento y de qué forma debía ser asumido por los aprendices. Esto desencadenó, como afirma Foucault, consecuencias irreversibles para la posibilidad de un saber fundado en la multiplicidad del pensamiento y el reconocimiento de la diferencia: la descalificación *a priori* del saber *en estado salvaje*, la intuición y la experiencia nacidas en lugares diferentes a la institución educativa, la desaparición del sabio aficionado, y un cambio en las formas de dogmatismo a partir de “un control que no se ejerce sobre el contenido de los enunciados, su conformidad o no a cierta verdad, sino sobre la regularidad de las enunciaciones” (2010, p. 171).

Todo el proceso de disciplinarización de los saberes fue perfeccionado en la modernidad y, a la luz de los acontecimientos, guiado incansablemente por las formas de lucha por el poder y los mecanismos para mantener el dominio sobre el pensamiento y su potencia material. Dicha evolución, en nuestros días, ha dado pie a un saber y una educación que, bajo las mismas características descritas por Foucault, es decir, selección, normalización, jerarquización y centralización, han sustituido a la verdad por las necesidades revestidas de verdad. Entendiendo las necesidades como exigencias vitales para mantener el poder, ya no tanto por parte del Estado sino por parte del mercado.

Porque hoy, las Escuelas y universidades, los *centros de poder de los centros de poder*, no son intervenidas por el Estado (como en las reformas napoleónicas de la crónica foucaultiana) sino por el mercado, quien termina por definir, bajo el mismo esquema y los mismos mecanismos, la utilidad o inutilidad de los saberes, su validez o invalidez en virtud de su valor a los intereses del capitalismo cognitivo, y su materialización en un poder real de dominación. Como asegura Horkheimer, los saberes han sido enfocados hacia “*la capa-*

*cidad para actos de pensamiento tales como los que exige la praxis cotidiana, tanto en la vida de los negocios como en las ciencias, [...] desarrollada en los hombres a lo largo de siglos de educación realista” (2003, p. 251).*

En este sentido, hoy más que nunca se hace visible la forma en la que la lucha por el poder, a través del saber, ha venido instaurando, cada vez con mayor intensidad, mecanismos y formas perceptibles de fascismo en las aulas de escuelas y universidades. No solamente en la verticalidad y la centralización del mandato de las instituciones, sino también a partir de las filtraciones de dicho orden absoluto y totalizante en las micro-relaciones de enseñanza/aprendizaje entre los individuos. El marcado carácter total y autoritario en que se enmarcan las relaciones educativas, debido al esquema que hemos visto hasta ahora, y en virtud de su reproducción histórica, ha permitido el desarrollo de prácticas fascistas en las conductas y actividades de lo cotidiano de la práctica educativa. Prácticas que, como asegura Foucault en su ensayo que sirve de prólogo a la versión estadounidense de el Anti-Edipo, *Una introducción a una vida no fascista*, nos hacen al mismo tiempo amar el poder y desear lo que nos domina y explota (Foucault, 2014, pp. 69-74); impiden, mediante pequeñas acciones y actitudes, el ejercicio de un pensamiento libre, autónomo y emancipado de las formas policivas de comprensión del mundo; y desconocen la alteridad de formas de pensamiento e intuiciones contrarias a las verdades/necesidades instituidas.

Como toda forma autoritaria, dichas prácticas buscan, más que construir un conocimiento y potenciar un pensamiento desde la diferencia, llenar las cabezas de los aprendices de las realidades necesarias a la lucha por el poder –utilizando la metáfora de Dickens–. Una vez llegados a este punto, conociendo las formas en que se instauran las prácticas fascistas, tanto a nivel histórico-institucional como de las relaciones entre los individuos, es necesario preguntarse ¿de qué modo el pensamiento y su despliegue en las micro-relaciones podría expresar su potencia para la resistencia a las pretensiones totalitarias del saber?, y ¿en qué forma una educación no-fascista habría de llevar necesariamente a una vida no fascista?

## El pensamiento como resistencia: experiencias desde las comunidades de lectura

---

Si bien el conocimiento se ha convertido históricamente en instrumento del poder, mediante la disciplinarización de los saberes y sus procesos de eliminación de “saberes inútiles”, clasificación jerárquica, normalización y centralización ya descritos por Foucault; al igual que la gran mayoría de los dispositivos al servicio del poder, el pensamiento también se ha constituido en sí mismo en un arma de emancipación y resistencia, siempre que despliega su potencia y se hace, como afirma Marx, para el hombre y por el hombre, o como afirma Bataille, cuando se hace libre y “soberano”. Un pensamiento tal, renuncia a todo saber eficaz, sistemático y absoluto, y rechaza todas las formas fascistas del saber, reemplazando las pretensiones de descubrimiento, verdad e iluminación, por la confusión, la conmoción, la alteridad y el reconocimiento, que se desprenden, ya no de un saber, sino de un no-saber, es decir, de un saber-no-saber.

Para Hélène Cixous, dicha forma de pensamiento corresponde a una parte fundamental del saber vivir que consiste en un “saber no comprender”, en un saber no totalitario de la vida, y una expresión del pensamiento en que ni la vida ni el conocimiento se dejan encerrar en los compartimientos de un saber.

No se trata de no haber comprendido nada, sino de no dejarse encerrar en la comprensión. [...] hay que lanzarse hacia el no saber, avanzar en la oscuridad con “una manzana en la mano”, avanzar en la oscuridad con una manzana, a modo de vela, en la mano. Ver el mundo con los dedos [...] Encontrar la manzana a tientas, en la oscuridad, es la condición del descubrimiento, es la condición del amor (Cixous, 1995, p. 182).

En este sentido, descubrimos la potencia de un “pensamiento soberano” enfrentada a un pensamiento servil, interesado y subordinado al poder. Un no-saber cuyo potencial para la autoconciencia y la emancipación se despliega mas allá de todo saber normalizado, fragmentado, jerarquizado e institucionalizado; convirtiéndose, como afirma Antonio Campillo refiriéndose al pensamiento en la obra de Bataille, en

Ese esfuerzo por ir más allá [...] de todo interés limitado, poniendo en cuestión no solo los prejuicios que dirigen la propia razón sino también los temores y deseos que secretamente gobiernan la propia vida. No con la pretensión de llegar a un resultado tranquilizador, a una iluminación definitiva, a un saber absoluto y universal, a una salvación o perfección del espíritu, como han pretendido desde su origen la religión, la filosofía, y la ciencia, sino con el riesgo lúcidamente asumido de no llegar a resultado alguno, de no encontrar reposo seguro, de avanzar siempre a tientas, de perderse a sí mismo en el fulgor del éxtasis y en la noche del no-saber (1996, pp. 12-13).

Entendido así, esta forma de pensamiento soberano da origen a relaciones de enseñanza/aprendizaje, y a través de ellas, formas de vida, actos, palabras y placeres, que no son capturados por las formas del fascismo instaladas –o por instalarse– en el plano de las relaciones saber-vida y la lucha implícita por el poder que las atraviesa. Como afirma Mèlich, “el totalitarismo es la pretensión de haber llegado al final del trayecto y por lo tanto de haber comprendido el sentido. Es el intento de reducir el sentido al significado” (2015, p. 20). Frente a ello, el pensamiento soberano recupera nuevamente lo incierto, lo inexpresivo, lo vago y lo desconcertante, inherente a lo natural y a lo humano. Una vez liberado de las ataduras de las pedagogías tradicionales y las reglas de comprensión, revela las puertas de un universo abierto y exhibe las posibilidades de la reinterpretación política y soberana del mundo, las potencialidades de un acto de creación y reafirmación de la vida, en que cada individuo es capaz de ser único, original y singular en sus comprensiones e interpretaciones, y seguir haciendo parte de una comunidad, ya no de individuos alienados, sino libres y emancipados.

Si bien existen muchas formas de expresión y ejercicio del pensamiento soberano, aquel que se gesta en el seno de las comunidades de pensamiento posee la virtud de haber nacido, y haber emprendido el camino del descubrimiento y la reinterpretación del mundo, en medio de la alteridad y a partir de la diferencia. Y allí, especialmente aquel que se desprende de la literatura y el ejercicio comunitario de la lectura, posee las características de la imprecisión, sensibilidad y vaguedad propias de un pensamiento y una forma de vida no fascista, por su naturaleza al mismo tiempo individual y comunitaria, metafórica y narrativa. En palabras de Mèlich:

la literatura es una forma de vida, porque la vida como la literatura, es disonante, ambigua y ambivalente. En la literatura no hay ideas claras y distintas, no ha principios que nos digan cómo y de qué forma hay que leer, ni cuál es la forma correcta de lectura. En la literatura, como en la vida, tampoco hay señales inequívocas que nos muestren la interpretación correcta (2015, pp. 13-14).

De allí que la literatura, a diferencia de la filosofía y la ciencia, rechace las formas totalitarias del conocimiento y contenga en sí misma un principio de soberanía y emancipación. Por tal motivo, el ejercicio de la lectura y su práctica en comunidad se constituyen en actividades de un potencial inimaginable para la conquista, en un primer momento, de la autonomía del individuo en el plano del saber, y a través de ésta, de una forma de vida no fascista. La lectura de la literatura de Kafka, Dostoievski, Dante, Cervantes, Dickens, Melville, entre muchos otros, tal como afirma Campillo para la literatura de Bataille,

no pretende iluminar al lector, como el maestro ilumina o enseña al discípulo, sino mas bien confundirlo, conmoverlo, comprometerlo, arrancarlo de su aislada seguridad. Comunicar con él (...), pretende que el lector se ponga a sí mismo en juego, que se sienta igualmente afectado, interpelado, arrastrado en lo más íntimo de su ser, por ese movimiento del que el escritor no es más que un mero médium (1996, p. 14).

Lo que afirma la oposición de la literatura y el ejercicio de la lectura al esquema de los saberes clásicos e institucionalizados, que pretenden iluminar y enseñar un conocimiento considerado de antemano como verdadero.

Además, la potencia del pensamiento como resistencia desde la lectura y la literatura, se encuentra en que, en oposición al esquema de necesidad instaurado por el poder en su relación con el saber, el ejercicio de la lectura no obedece al clásico esquema de oposición individuo-comunidad. “La soledad y la complicidad de la lectura”, asegura Marina Garcés (2013), “rompen los contornos reconocibles y por tanto controlables tanto del yo individual como del nosotros comunitario”. La disolución de dicha oposición a través de la lectura, confirma la posibilidad de existencia de una comunidad de deseo, una colectividad que reafirma la subjetividad en la diferencia, y rechaza la totalidad y el concepto: una comunidad de lectura.



Leer en comunidad es la reafirmación de una colectividad de individuos en que la pertenencia no anula la subjetividad sino que la potencia.

La lectura se convierte así en una actividad social, un ejercicio dialógico que no se inscribe solamente en un espacio textual sino que, trascendiendo dichas fronteras, se transforma en un instrumento para el placer, la comprensión y el goce del mundo de la vida. Así entendida, la comunidad de deseo es también una comunidad de aprendizaje, en que los individuos se incitan y son incitados por igual al conocimiento, se acompañan, se llaman y ponen a circular entre sí el deseo y el placer de conocer; en lugar de adquirir un saber anterior a partir de discursos o enunciados de una figura de autoridad.

Según explica Roland Barthes (1986), en las experiencias con comunidades de lectura, como en las comunidades de aprendizaje, el lector toma la palabra, se originaliza frente a un texto; y al hacerlo se sitúa en el plano del placer, con el único objetivo de echar a circular el deseo e incitar a los cuerpos que conforman la comunidad a construir un espacio de diferencias en que cada relación debe tender hacia la originalidad. No existen oposición ni diferencias entre el lector y los demás cuerpos que conforman la comunidad. El relator hace de contador (hacedor) de historias y los demás de traductores, convirtiendo la asamblea, como explica Rancière (2008), en una comunidad emancipada en que los individuos se apropian de una historia para sí mismos y construyen a partir de ella su propia historia; en que todos son al mismo tiempo protagonistas y lectores, desapareciendo así la oposición entre lo individual y los colectivo.

Como contadores de historias y traductores, protagonistas y lectores, el relator de turno y los miembros de la comunidad desempeñan dos acciones fundamentales: narrar e interpretar. Acciones que, tanto la una como la otra, están atravesadas por la experiencia, los afectos y la individualidad: se narra y se interpreta vinculando lo que se ha visto, oído o leído, con lo que se ha hecho o soñado (Rancière, 2008). Narrar o construir una narración, como todo ejercicio literario, implica una enorme carga de subjetividad. De la misma manera, la labor interpretativa tampoco puede desligarse del individuo.

De este enfrentamiento de subjetividades, se entiende que ni los miembros de la comunidad de lectura comprenden de manera precisa lo que el relator de turno cuenta, ni el relator narra de manera objetiva un texto o una ex-

periciencia, siendo incapaz de contar la misma historia tras haber circulado por los hilos de la comunidad. Es allí precisamente donde aparece el proceso de originalización del saber y la subjetividad, donde se hace consciente el poder de cada individuo para hacer su propio camino en el mundo y convertirse en un objeto de poder y resistencia. Pues como afirma Mèlich,

aunque leamos el mismo texto, siempre leemos un texto distinto, porque aquel texto ya significa otra cosa, ya significa de otro modo. Si leer (pensar) fuera descodificar, entonces no volveríamos a leer, no releeríamos, porque ya habríamos alcanzado el significado último del texto (la vida) (2015, p. 20).

En este sentido, en la comunidad de lectura los individuos no buscan una lista erudita de lecturas ni la interpretación unívoca de un texto, sino mas bien la manera en que otros individuos han asumido la lectura y el pensamiento como experiencia; “su experiencia de lector, su propia lectura, cómo ha leído, cómo ha interpretado, cómo ha convertido su lectura en experiencia vivida” (p. 15). Cada individuo, en su pertenencia a la comunidad, procura “una lectura que lo impulse a leer, o a leer de nuevo, o a leer de otro modo. Busca lecturas que lo interpelen, que lo interroguen, que lo lancen hacia adelante, hacia lo nuevo, hacia lo desconocido” (p. 16).

Podría decirse entonces que una comunidad de lectura es casi como una “conspiración”, un “frente común contra la muerte”, que tiene por objetivo entender la realidad a través de lo imaginario, descifrar una obra, descubrir su secreto, extraer los caracteres ocultos y descubrir los trazos del mapa que habrá de llevar por el camino espiritual que la comunidad decide recorrer junta. Haciendo a cada uno de los individuos que la componen conocedores de aquella fuerza con que la literatura y el pensamiento soberano, superponiéndose a las limitaciones del concepto y los saberes totalitarios, incitan, no tanto a la verdad, sino a la incansable búsqueda en las narrativas de lo imaginario, a la intensificación de la vida, la exaltación del descubrimiento, el placer del conocimiento, la liberación de la autoconsciencia y la autodeterminación del individuo emancipado.

## De una educación no fascista a una vida no fascista

---

De acuerdo a lo expuesto anteriormente, sobre la oposición de una forma de pensamiento libre y soberano a las formas del saber alienado descritas por Foucault, es preciso concluir la reflexión, alrededor de la forma en que un pensamiento inspirador de una educación y un conocimiento no fascistas puede llevar a una *introducción a una vida no fascista*. Retomando el mismo texto del filósofo francés que da inicio a este texto, es necesario explicar las formas y los mecanismos de esta transferencia; es decir, de la manera en que se construyen la relación saber-vida a partir del pensamiento como forma de resistencia, en oposición a las formas totalitarias institucionalizadas en el plano de las relaciones saber-poder. Es preciso establecer la manera en que, a partir de las expresiones de un pensamiento soberano, se instituyen formas de emancipación intelectual que necesariamente dan pie a nuevas formas educativas para una vida no fascista.

Un pensamiento auténtico, soberano, hecho para el hombre, por el hombre, y situado más allá de la utilidad, supone una apertura ilimitada a la vida. Pero no a una vida alienada bajo el ideal de las pretensiones modernas de plenitud, las paranoias unitarias y totalizantes, y la tiranía de las categorías de lo negativo como el límite, la ley, la castración, la falta y la laguna, como denuncia Foucault (2014, p. 73). Sino una vida abierta a la multiplicidad de sentidos y sus formas de expresión, formada para la alteridad y el reconocimiento; una vida en que, utilizando la expresión de Ernst Bloch, surjan condiciones nuevas para que brote algo nuevo, pues “un mundo que fuese cerrado, que estuviese acabado, definitivo [...] sería mucho peor que la locura, porque sería una locura completa y solitaria” (Bloch, 1979, p.133).

En su filosofía de la finitud, Mèlich afirma que toda práctica totalitaria, especialmente en el ámbito de la educación y el pensamiento,

niega el ‘sentido humano’, porque impide la novedad del cambio, la ambigüedad, la fragilidad, la vulnerabilidad. El discurso totalitario que se cree portador del Sentido, clausura el deseo, y al hacerlo impide la relación con el otro, con el que es diferente, con el que es incontrolable, con el que es inalcanzable (2012, p. 54).

Por el contrario, un pensamiento soberano y la educación que le corresponde reivindican el eros del saber y la creación de un círculo vital de potencia; un saber profundamente ético y atravesado por el deseo, en que la multiplicidad de sentidos que reconoce el pensamiento se convierte a su vez en el reconocimiento de la multiplicidad y pluralidad de las formas de vida, en tanto que, como afirma el filósofo catalán, desde este punto de vista, “*el sentido es el otro*” (p. 54).

Una educación para las formas soberanas de pensamiento y las formas de vida no fascistas ha de apoyarse necesariamente en el reconocimiento de las humanidades y otros saberes que fueron considerados inútiles, económicamente costosos y eliminados en las reformas de la universidad napoleónica en el siglo XIX. De igual manera, ha de sustentarse en la reivindicación de las prácticas comunitarias del conocimiento y el retorno a la lectura y la literatura como ejercicios de afirmación de las diversas dimensiones poéticas, narrativas, metafóricas y simbólicas de la vida humana. Ello, en tanto que, como asegura Mèlich, la literatura, a diferencia de la ciencia, es una defensa de lo singular que, sin embargo, acoge en sí misma y en sus prácticas la idea de comunidad:

la literatura es una defensa de la excepción que no confirma la regla, es una defensa del límite y de todo aquello que se sitúa más allá del límite, es una apología de lo excluido, de lo marginal, de lo que ha quedado fuera de los órdenes del discurso, de los marcos sociales, jurídicos y morales (2012, p. 121).

En este sentido, la literatura se constituye en una práctica cuyo conocimiento es producto del deseo, y permite a los hombres hacerse su propio camino en el mundo, a partir de la construcción de interpretaciones y comprensiones libres de pre-conceptos y de la domesticación de las potencias creativas. En lugar de enseñar a los individuos a recorrer caminos engañosamente trazados por otros, los guía a través del deseo, del eros del pensamiento, hacia el reconocimiento de la diferencia, la crítica del conocimiento y de la realidad, y la insatisfacción con formas de vida alienadas y totalizantes.

A través de un pensamiento entendido como resistencia, el individuo es conducido a formas de vida no fascistas y no totalitarias, tal cual lo expone Foucault (2014) en sus recomendaciones del breve texto titulado *Introducción a una vida no fascista*. En primer lugar, asegura el pensador francés,

que para introducirnos a una vida no fascista, es preciso “despojar la acción política de toda forma de paranoia unitaria y totalizante” (p. 73). En este sentido –teniendo en cuenta la manera en que se ha entendido el pensamiento en este artículo, desde la filosofía de Marx y Bataille, como acción política en tanto fuerza material que se opone a la dominación o como forma de soberanía–, redimir el pensamiento de las formas totalizantes y unitarias, mediante la liberación de las formas de enseñanza/aprendizaje, necesariamente habrá de conducir a formas de vida igualmente emancipadas.

En segundo lugar, asegura Foucault que es necesario “desarrollar la acción, el pensamiento y los deseos por proliferación, yuxtaposición y disyunción, antes que por subdivisión y jerarquización piramidal” (2014, p. 73), lo que solo es posible mediante formas de emancipación intelectual, que una vez introducidas en los mecanismos de enseñanza/aprendizaje, podrán ser transmitidas a la apertura de formas de vida basadas en la singularidad de los individuos, la multiplicidad de los sentidos y el reconocimiento de la diferencia.

En este mismo sentido y con el objetivo de alcanzar una vida no fascista, afirma Foucault la necesidad de librarse de las viejas categorías de lo negativo, e invita a preferir “lo positivo y lo múltiple, la diferencia antes que la uniformidad, los flujos antes que las unidades, los agenciamientos móviles antes que los sistemas” (2014, p. 73). Liberación que se hace posible a través de las formas de pensamiento soberano y de una educación fundada en paradojas, escenas, metáforas e imágenes, y ya no en categorías conceptuales, ni verdades absolutizantes. En sus recomendaciones, asegura también Foucault que, “el lazo entre el deseo y la realidad es lo que posee fuerza revolucionaria” (p. 73), por lo que resulta imprescindible un pensamiento y una forma de educación, como se ha propuesto, conducidas por el deseo y vueltas al eros del saber. Por último, el filósofo, cierra la serie de sus recomendaciones con una enunciación fundamental para explicar las formas y los mecanismos en que se desarrolla la relación saber-vida a través del pensamiento como forma de resistencia: no enamorarse del poder.

En ello se resume gran parte del esfuerzo argumentativo de este texto y la propuesta que, a partir de la literatura y el ejercicio de la lectura, se enuncia para la construcción de un frente común contra las formas de vida alienantes y totalizantes; y la edificación de una comunidad emancipada, un afuera de individuos autónomos y soberanos, capaces de hacerse su pro-

pio camino en el mundo. En las palabras de Barthes, una comunidad de paz en el adentro de un mundo en guerra, un jardín colgante, “empujado por el mundo que le rodea, pero también resistiéndose a él” (1986, p.346). En otras palabras y parafraseando a Guattari, un esfuerzo por reinventarlo todo a la luz de un pensamiento auténtico; en definitiva, un esfuerzo por hacer florecer el Sahara (1996).

## Referencias

- Barthes, R. (1986). Lo obvio y lo obtuso. Barcelona: Paidós.
- Bloch, E. (1979). El hombre del realismo Utópico. *En favor de Bloch*. Madrid: Taurus.
- Campillo, A. (1996). Introducción. El amor de un ser mortal. In G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía* (pp. 12-13). Barcelona: Paidós.
- Cixous, H. (1995). *La risa de la medusa*. Barcelona: Antrophos.
- Dickens, C. (2010). *Tiempos difíciles*. Madrid: Alianza Editorial.
- Foucault, M. (2010). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Las redes del poder*. Buenos Aires: Prometeo.
- Garcés, M. (2013). *Lectura y comunidad*. Barcelona.
- von Goethe, J. W. (2000). *Faust: Der Tragoedie erster Teil*. Salt Lake City: Project Gutenberg Etext.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Madrid: Pretextos.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marx, K. (1968). Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. In G. Hegel, *Filosofía del Derecho* (7-23). Buenos Aires: Claridad.
- Mèlich, J.-C. (2015). *La lectura como plegaria*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Mèlich, J.-C. (2012). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.
- Platón. (1871). Protagoras o los sofistas. In Platón, *Obras completas de platón. Tomo II* (15-92). Madrid: Medina y Navarro.









# D

## Diálogo entre Foucault y Rancière, a partir de tres experiencias de formación en diseño gráfico

---

Hernando Blandón Gómez<sup>1</sup>  
Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)

*“La voluntad de verdad, como los otros sistemas de exclusión, se apoya en una base institucional: está a la vez reforzada y acompañada por una densa serie de prácticas como la pedagogía, el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, las sociedades de sabios de antaño, los laboratorios actuales y por la forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad, en la forma que es valorado, distribuido, repartido y en cierta forma atribuido” (Foucault, 1970, p. 22).*

*“La revolución estética se desarrolla como una interminable ruptura con ese modelo jerárquico del cuerpo, la historia y la acción” (Jacques Rancière, 2013, p.15).*

---

<sup>1</sup> Doctorando en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Investigador adscrito a los grupos de investigación en Diseño y Gráfico y Estudios Críticos. Este texto se inscribe en el proyecto de investigación *El poder de la imagen: emancipación del hombre endeudado, a partir de Jacques Rancière* (CIDI-UPB). Correo electrónico: hermando.blandon@upb.edu.co.

## Introducción

Michel Foucault es un atento cuestionador. Sus obras constituyen agudas arqueologías de los discursos, prácticas e instituciones del poder, el saber y la subjetividad. El pensador francés no escatima ningún esfuerzo para entender *cómo* y *por qué* algo ha adquirido su estatus de evidencia incuestionable. En palabras más precisas, la preocupación de Foucault reside en entender cómo ese algo ha logrado instalarse como algo cierto en los regímenes de saber/verdad; cómo se ha establecido en una obviedad para el poder. Su labor analítica no consiste, entonces, en develar lo invisible de lo visible, sino, más bien, en hacer visible lo que, por estar a la vista, tan próximo, no se percibe. He aquí su riqueza, actualidad y vigencia. Se puede afirmar, entonces, que el trabajo del pensador francés radica, puntualmente, en cuestionar los regímenes de verdad, estableciendo, a su vez, una propuesta de emancipación humana mediante el uso de los placeres. Al igual que Foucault, Jacques Rancière es un creador de sentidos, aunque de un modo más contestatario. El autor propone una política de las capacidades (inteligencias) bajo la metódica de la igualdad, que recorre toda su propuesta filosófica. Para él, la crítica como emancipación permite pensar las condiciones de posibilidad de una política fundada en la estética. Así que mientras Foucault se propone cuestionar los regímenes de producción de verdad, Rancière examina críticamente los regímenes de igualdad.

Ahora, la obra de Foucault sorprende por su vigencia e impacto teórico y práctico en múltiples campos referidos al saber, el poder y la subjetivación, cuyas relaciones se enmarcan y actualizan a través de los distintos dispositivos disciplinarios y de control. La sociedad disciplinar, por ejemplo, hace uso de la relación conceptual *poder/saber* que, aunque inacabada, y, por lo tanto, abierta a múltiples interpretaciones, permite entender el dominio del poder sobre los afectos y los cuerpos. La disciplina se convierte en vigilancia, gestión y administración total de los individuos, transformando a las instituciones –entre ellas a la escuela– en centros de formación disciplinar de los sujetos, haciéndolos más eficientes y productivos para el capital. La escuela aporta al capital, individuos dóciles a las reglas de producción y generación de riqueza, ya que han introyectado la jerarquía, la calificación y la competencia, permanentemente examinadas. Hasta aquí la comprensión habitual. Por su parte, Rancière advierte que la disciplinarización de los individuos se realiza gracias a la relación jerárquica entre maestro y estudian-

te, quien escucha la explicación del maestro, quien se arroga el monopolio del saber y la experiencia. Rancière opone al maestro explicador la figura del maestro ignorante, quien parte del descubrimiento de las capacidades y las singularidades de los estudiantes, permitiéndole afirmar su singularidad y fuerza sensible capaz de transformar la realidad.

He aquí el encuentro, tan íntimo como indisociable, entre Foucault y Rancière, cuyo diálogo permite considerar otras modalidades de relación entre el saber y el poder, cuyo intersticio es la emancipación, que permite configurar un hombre nuevo; libre, a través de la educación, especialmente, estética. Después de una breve demarcación de las nociones disciplina, control y emancipación en los autores referidos, esta composición cuestiona el lugar de la teoría crítica, sus alcances y posibilidades en la afirmación del pensamiento y el imaginario universitario. Seguidamente, se retoma el vínculo poder/saber de la sociedad disciplinar, avanzando hacia los conceptos de emancipación, estética y política en las prácticas educativas. De este forma, se abordará la relación entre saber/emancipación, a partir de la formación estética, específicamente, en tres experiencias educativas, a saber: *Ciudad tatuada* (2016), *Cuerpo territorio* (2016) y *Medellín icónica* (2017), las cuales fueron realizadas en la Facultad de Diseño Gráfico de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), permitiendo pensar y experimentar nuevas brújulas de comprensión y prácticas de emancipación.

## **Sociedad disciplinar: *saber/poder***

El vocablo disciplina deriva del latín *discipulus*, el que recibe una enseñanza de otro. Esta definición enlaza de manera inequívoca una relación de subordinación (poder) entre quien dirige, enseña o demuestra conocimiento con otro que debe apreciar lo enseñado. El término establece, además, una manera ordenada y metódica de hacer las cosas siguiendo un conjunto de reglas y normas estrictas, aplicables tanto en la familia como en la escuela. Antiguamente, la disciplina sirvió como instrumento de penitencia y de castigo en los claustros, evidenciando cierta articulación con lo punitivo de su quehacer disciplinante sobre la mentalidad y el comportamiento de los individuos, lo que, en palabras de Foucault, enmarca la relación poder/saber. En *Vigilar y castigar* (1977), especialmente, en el capítulo central *Los*

*medios del buen encauzamiento*, inspirado en el panóptico de Bentham, (el ojo que todo lo ve), Foucault avanza en sus consideraciones sobre la disciplina, agregando que el castigo produce cuerpos dóciles, es decir, cuerpos enseñables que sirven al poder en sus distintas manifestaciones.

El pensador francés, traza sus análisis sobre el poder disciplinar desde la soberanía moderna –una forma absoluta centralizada en la voluntad de una persona– hasta las sociedades disciplinarias del siglo XIX, cuyo ejercicio disciplinar se objetivaba en la esfera pública, a saber: la prisión, el manicomio, el hospital, la fábrica, la escuela, y, por supuesto, la universidad. En su análisis, Foucault encontró que, en la primera mitad del siglo XIX, todos los proyectos de reforma de las prisiones se referían al invento de Jeremías Bentham, el panóptico, en la que el autor hace una descripción de la prisión moderna y sus distintos dispositivos de disciplinarización, tales como la indagación y la confesión. En espacios como el manicomio opera, además de la indagación, el aislamiento, la asepsia y la medicalización de los enfermos. La fábrica, por su parte, con sus horarios de trabajo, la actualización de saberes para la producción y la jerarquización salarial, logra la disciplinarización de los obreros, haciéndolos más útiles para el mercado. Finalmente, la escuela, incluyendo, la universidad, con sus reglas de conducta y normalización de los saberes determina la mentalidad y el comportamiento de los estudiantes, quienes engrosaran, posteriormente, la cadena de producción.

Para Foucault: “El poder disciplinario, en efecto, es un poder que, en lugar de sacar y retirar, tiene como función principal la de “enderezar conductas”; o sin duda, de hacer esto para retirar mejor y sacar más” (2005, p.175). De esta forma, en las instituciones disciplinarias, el individuo pasa de un espacio cerrado a otro, cada uno con sus leyes y mecanismos: primero, la familia, después la escuela (acá ya no estás en tu casa), posteriormente, el cuartel (acá ya no estás en tu escuela), luego la fábrica, de tanto en tanto el hospital y, eventualmente, la prisión (Deleuze, 2005 p.1). Y aunque Foucault no alcanzó a desarrollar, ampliamente, la universidad como un espacio de disciplina, es menester incluirla, con sus distintos discursos y prácticas de disciplinarización del cuerpo y la mente en aras de lograr un individuo apto para la producción, el progreso, la competencia y el éxito.

De manera visionaria, Foucault advirtió la pronta desaparición o reforma de estas instituciones. Él pensaba que “solo se trataba de administrar su

agonía y de ocupar a la gente hasta la instalación de nuevas fuerzas que están golpeando en la puerta” (Deleuze, 2005, p. 2). Los lugares de encierro, específicamente, el panóptico buscaban bloquear y detener el mal, romper las comunicaciones, suspender el tiempo, en últimas, neutralizar al sujeto. Esta estrategia de reclusión o panoptismo, con sus metodologías de encierro, tratan de invisibilizar el cuerpo de los sujetos rechazados, excluidos, socialmente, por enfermedad mental o conducta social. La familia disciplina con sus reglas que incluyen la formación religiosa y su ética particular, amparándose en el factor legal de la mayoría de edad para ejercer acciones hasta sobre los hijos, quienes son su responsabilidad, pero entendida como propiedad. El ejército es, quizás, la institución más severa en el proceso disciplinar del sujeto. Allí, el encierro y la dominación-formación funcionan con premios y castigos, ascensos o bajas en la carrera militar, los cuales son permitido y exaltados como parte de éxito de ese sujeto en formación.

Ahora bien, la escuela como institución disciplinar utiliza otras estrategias de *encierro* y *dominación*, más subrepticias y sofisticadas, pero tan dominantes como las demás. Para la disciplina escolar, el cuerpo y la mente del estudiante son su objetivo: les da forma, modelando sus conocimientos y comportamientos, con el propósito de que respondan dócilmente a las fuerzas de producción. De manera que la disciplinarización del cuerpo está presente, no solo en la escuela, sino también en la vida militar, familiar, religiosa y fabril, esto es, en los lugares de encierro donde es posible ejercer la estrategia de dominación programada. De esta manera, y después de la transformación, el estudiante es aprobado para interactuar en el lugar donde fue formado. Cada institución se provee, pues, de un dispositivo de vigilancia y sometimiento.

En la escuela, por ejemplo, el dispositivo por excelencia es el examen, que combina las técnicas de la jerarquía que vigila y las técnicas de la sanción que ordena. Es una estrategia normalizadora; una vigilancia de las conductas y los aprendizajes que permite calificar, clasificar, castigar o premiar. A propósito, Foucault establece que el examen opera sobre los individuos, diferenciándolos y, además, sancionándolos (Foucault, 1977, pp.186-187). Bajo este marco categorial, el examen es, entre todas las estrategias de dominación de la sociedad disciplinar, la más inherente al proceso formativo en la educación. En su acción ceremonial se conjuga el poder y la verdad. A partir del examen, la relación saber/poder adquiere un *corpus* que evi-

dencia su dominio sobre la mente del estudiante en todos los campos del saber. El examen es, pues, el dispositivo educativo que permite el ejercicio de la inclusión o la exclusión de una vida plena. Esta estrategia disciplinar ordena enrejar los campos del saber, pero, además, funciona como un catalizador de la vida, los logros y el desarrollo de los individuos en la sociedad. Finalmente, se puede afirmar que el examen es la estrategia reguladora y jerarquizante de los saberes y, por ende, uno de los organizadores sociales, económicos y políticos de la vida misma.

Esta estrategia para la inclusión-exclusión basada en el encierro y la modelación de las mentes y las conductas ha servido de base para delinear la sociedad de control del siglo XX y XXI. Se tiene entonces que la universidad, al igual que la escuela, prolonga su rol disciplinar y categorial al exigir un primer examen de admisión que determina las capacidades, los saberes y los talentos, en una palabra, las llamadas *competencias*. Como ente formador y disciplinar por excelencia, la institución universitaria continúa utilizando la evaluación como dispositivo de saber/poder. Con ella logra jerarquizar la enseñanza (conocimientos) y los resultados del aprendizaje (títulos), además de establecer la calidad académica del estudiante. Estas razones permiten la vigencia del examen oral y el escrito como dispositivo regulador de premios o castigos, aprobación o reprobación del curso, semestre o carrera. La sociedad disciplinar en la carrera por la medición para otorgar el diploma, incluye las pruebas saber, el acceso a las tarjetas profesionales para ciertas disciplinas y el uso del portafolio en diseño.

El régimen económico (pública/privada) también determina los tipos de evaluación, la calidad de los saberes otorgados, que redundan en las oportunidades para la vida laboral. En este sentido es claro, que, socialmente, la institución de la cual se obtiene el título (marca) es determinante. El taller, el *workshop*, el rápido (ejercicio de diseño) y otras estrategias didácticas hacen parte del nuevo modelo evaluativo, es decir, cambia el dispositivo, pero no el sistema disciplinario del siglo XVIII. La asistencia a clase y la *actitud* del estudiante hacen parte de los dispositivos reguladores del desempeño académico. Adicional a esto, cada semestre los estudiantes deben presentar exámenes parciales y finales que demuestran la adquisición de los saberes y las competencias para el ejercicio profesional. Bajo estas premisas disciplinares, la institución otorga el título que asegura al *sistema* que cuenta con un nuevo profesional en el campo.

El planteamiento de Foucault toma, entonces, tres dimensiones: la objetivación del sujeto por los discursos de la ciencia, la objetivación por prácticas que segregan y dividen seres humanos y la objetivación para transformarse a sí mismos en sujetos. Estas dimensiones configuran, a su vez, la triada: *poder, sujeto y saber*. Sin embargo, esta reflexión puede ser complementada con un campo fundamental: la estética. En este mapeo, el filósofo alemán George Menke desarrolló una amplia reflexión, a través de un análisis de *Vigilar y castigar*, enlazando la sociedad disciplinar con el surgimiento de la estética:

En efecto, en el marco de la naciente sociedad, el arte ya no aparece como representación de la soberanía, sino como producción y reproducción de subjetividad. Así entendida, la estética puede ser interpretada como una estrategia en la naciente forma de poder propia de la sociedad disciplinaria y como una ideología de ella (Menke, 2011, p. 26).

Según Menke, este nacimiento de la estética en la sociedad disciplinar del siglo XVIII puede ser entendido como un despliegue del sujeto moderno, no obstante, existen dos diferencias en el modo de comprender la subjetividad. En la sociedad disciplinar el sujeto aparece como instancia de auto-control eficiente; en el campo de la estética, este sujeto toma la noción de “fuerza” que, paradójicamente, impide la constitución de un sujeto:

Las fuerzas de un sujeto son algo que se sustrae a su control. Aún más, el propio sujeto es comprendido como fuerza, como algo que, a la vez, se sustrae a él mismo, a su completa disposición y control. Así entendido, el sujeto estético es –en oposición al sujeto producido por el poder disciplinario– un sujeto que no puede ser sometido desde afuera porque no puede someterse a sí mismo. Es por ello que la estética no puede considerarse sometida sin más al poder disciplinario, ni tampoco una mera ideología de este. Ella delinea más bien un horizonte de reflexión e interrogación sobre el sujeto del poder disciplinario al mostrar a éste como constituido en el interior de un haz de fuerzas en perpetuo conflicto que siempre habrán de sustraersele (Menke, 2011, p. 27).

Este sujeto estético, sujeto “fuerza” que no puede ser dominado desde afuera (lógicas del mercado, capital), somos todos. Es el sujeto artista que enunció Joseph Beuys: “Todo ser humano es un artista, un ser libre, llamado a participar en la transformación y la reorganización de las condiciones, el

pensamiento y las estructuras que dan forma a nuestras vidas” (Citado en Cuevas, 2012, p. 1). Para el planteo del sujeto emancipado, Beuys aclara que todos y cada uno tiene una sensibilidad plástica y creativa con la que puede transformar a la sociedad. La *creatividad*, continúa Beuys, es el verdadero capital, la verdadera “fuerza” revolucionaria y transformadora que está presente en cada individuo. De manera que el verdadero capital ha sido desde siempre nuestra capacidad creativa entendida como fuentes de transformación. Beuys habló de un arte social que abarca todo el ámbito político. Desde aquí el ser humano puede determinarse a sí mismo.

Mi lucha política no empieza con la transformación o la reestructuración en el ámbito de la economía, sino que parte de mi posición en el sistema educativo. Por este motivo siempre he dicho que la única fuerza revolucionaria es la creatividad humana, y he planteado la tesis (que en un principio suena un poco absurda) de que la única fuerza revolucionaria es el arte (Cuevas, 2012, p 1).

Este desplazamiento de la sociedad disciplinar al arte y su capacidad emancipatoria, nos permite entender, seguidamente, los conceptos clave en la práctica filosófica de Jacques Rancière. Su postura teórica puede entenderse como una apuesta por la igualdad, a partir del *reparto de lo sensible*, es decir, una economía de espacios, tiempos y formas de actividad y, de forma más precisa, en el principio de emancipación como resistencia de *los sin parte* (sin tiempo, sin espacio: invisibles) en el orden social.

## **Sociedad de control: *saber/emancipación***

Para Rancière, la igualdad constituye una afirmación de las inteligencias y, por consiguiente, una acción emancipadora que se da a partir del reconocimiento y el diálogo entre iguales. Bajo esta perspectiva, la igualdad no depende de lo social (a pesar de que está excluida de casi todo orden social), sino, estrictamente, de lo político donde está incluido el sistema estético y educativo. Según Rancière, la base política se encuentra constituida por una estética, que cumple una función política al rehabilitar el sentido de la comunidad, a través de la reconfiguración del espacio material y simbólico compartido, tal como aparece en Jean-Francois Lyotard (la estética de lo



sublime) y en Nicolás Bourriaud (arte relacional). Para Rancière todo arte es, pues, político.

En este sentido, para Rancière (2012), el arte relacional llama a un desplazamiento de la percepción al espacio del actor, una reconfiguración de los lugares de sentido, espacial y simbólico. No crea objetos sino situaciones y encuentros, proximidad entre los seres, nuevas relaciones sociales. El arte escapa del mundo del mercado para crear otros espacios que se contraponen a la vida cotidiana para favorecer un intercambio humano diferente. El arte desarrolla un proyecto político cuando acoge la esfera relacional, lo social, problematizando la esencia humana desde las relaciones socioculturales. La estética relacional es una teoría de la forma que utiliza la idea de lo plural, el construir juntos para mejorar la comunicación y la comprensión de la existencia en comunidad (Rancière, 2012, p. 36).

A diferencia del sistema disciplinar donde una voluntad manda y otra inteligencia obedece, Rancière advierte que la relación entre maestro y estudiante parte del descubrimiento de las capacidades y las singularidades de este último, permitiéndole afirmar su singularidad y fuerza sensible capaz de transformar la realidad. En este sentido, el filósofo francés alude a la figura de Joseph Jacotot referida por Benoit Gonod:

Aprendemos frases y más frases; descubrimos los hechos, es decir, las relaciones entre cosas, y más relaciones aún, todas de la misma naturaleza; aprendemos a combinar las letras, las palabras, las frases, las ideas...No diremos que hemos adquirido la ciencia, que conocemos la verdad o que nos hemos convertido en un genio. Pero sabremos que podemos, en el orden intelectual, todo lo que puede un hombre (Gonod citado en Rancière, 2003, p. 11).

Este proceso formativo y disciplinar es posible a partir de la repetición, el uso de la memoria y la copia sin sentido, pero efectivo en aras de lograr una falsa apropiación del conocimiento, así como una neutralización de la fuerza creativa:

En esa época había todo tipo de hombres de buena voluntad que se preocupaban por la instrucción del pueblo: hombres de orden que querían elevar al pueblo por encima de sus apetitos brutales; hombres revolucionarios que querían conducir al pueblo a la conciencia de sus derechos; hombres de pro-

greso que deseaban, a través de la instrucción, reducir la distancia entre las clases; hombres de industria que soñaban con proporcionar, a través de ella, a las mejores inteligencias del pueblo los medios para la promoción social. Pero todas estas buenas intenciones encontraban un obstáculo: los hombres del pueblo tienen poco tiempo y aún menos dinero para esta adquisición. Por eso se buscaba el medio más económico para difundir el mínimo de instrucción considerada, según los casos, necesaria y suficiente para la mejora de las poblaciones trabajadoras (Gonod citado en Rancière, 2003, p. 13)

De esta forma, selección, progresión e incompletitud, hacen parte de las estrategias didácticas utilizadas para el desarrollo intelectual del aprendiz. Al igual que en la sociedad disciplinar donde el sujeto pasa de un lugar de encierro a otro, el estudiante pasa de un *espacio/tiempo* del saber a otro, revelándole a su paso nuevos abismos cognitivos que el profesor logra *llenar*. El conocimiento es dosificado, nunca es completo, y entregado según los criterios de formación que instituye la institución y/o permite la capacidad del docente. Gonod concluye:

[...] Dejemos pues a los explicadores «formar» el «gusto» y «la imaginación» de los señoritos, dejémosles disertar sobre el “genio” de los creadores. Nosotros nos limitaremos a hacer como estos creadores: como Hacine que aprendió de memoria, tradujo, repitió, imitó a Eurípides, Bossuet que hizo lo mismo con Tertuliano, Rousseau con Amyot, Boileau con Horacio y Juvenal; como Demóstenes que copió ocho veces Tucídides, Hooft que leyó cincuenta y dos veces Tácito, Séneca que recomienda la lectura siempre renovada de un mismo libro, Haydn que repitió indefinidamente seis sonatas de Bach, Miguel Ángel ocupado en rehacer siempre el mismo torso...La potencia no se divide. Solo existe un poder, el de ver y el de decir, el de prestar atención a lo que se ve y a lo que se dice (Gonod citado en Rancière, 2003, p.11).

Si en la escuela y la universidad, el dispositivo disciplinar es el examen, en la sociedad de control, según Rancière, el dispositivo es la *explicación* del maestro. En *El maestro ignorante* (2003), el pensador francés desarrolla, a partir de la experiencia del profesor Joseph Jacotot, una reflexión demolidora contra la explicación, entendida como la conducción de los estudiantes por etapas, llámese curso, materia o taller, grado cuarto, quinto, semestre, etc., hacia el conocimiento. Rancière, haciendo uso de las palabras de

Jacotot, elabora y amplifica las consecuencias políticas de esta experiencia en el campo del saber, y, por lo tanto, en el espacio político.

Como dispositivo de control, la explicación divide, excluye o expulsa, separa del saber a los que saben de los que no saben. La explicación-transmisión supone la maestría de quien explica respecto a quien no sabe. Bajo esta metodología disciplinar, el paso a paso en la enseñanza es imperativo: se ascienden los peldaños del conocimiento para alcanzar la sabiduría del maestro explicador. Rancière opone un contradispositivo al dispositivo de la explicación, el cual radica en la capacidad de quien escucha para hablar, esto es, para apalabrar su saber intuitivo, teórico o experiencial, promoviendo así la igualdad de saberes entre el estudiante y el maestro emancipador, quien deja de ser líder o guía, abandonando, además, las técnicas de atontamiento, tal como las denomina Rancière. Para Rancière el método socrático, aparentemente tan cerca de la enseñanza universal representa la forma más terrible de atontamiento. El método socrático de la interrogación que pretende conducir al alumno a su propio saber es, en realidad, el de un domador de caballos: ordena los progresos, los avances y los contra avances. [...] de rodeo en rodeo, el espíritu llega a un fin que no había previsto en el momento de la salida. Se asombra de alcanzarlo, se vuelve, percibe su guía, el asombro se transforma en admiración y esta admiración le atonta. el alumno siente que, solo y abandonado a sí mismo, no hubiera hecho ese camino (Rancière, 2003, p.35).

Este sucinto recorrido hace evidente que el ejercicio de poder, tanto de la soberanía, como de la sociedad disciplinar y de control, ha cambiado. Desde su reparto de lo sensible, Rancière señala un camino indiferenciado entre el arte y la política como estrategias para redescubrir el potencial emancipatorio, es decir, la esperanza de libertad y dignidad humana, a través del reparto democrático del conocimiento. Este concepto expresa el rechazo a la opresión, la alineación artificial y la continuidad de la explotación de personas, defendiendo, en cambio, la distribución del capital, incluyendo, por supuesto, el conocimiento, en términos de igualdad y, por lo tanto, de un devenir histórico más justo constituido desde las aulas. Porque la emancipación permite pensar ese estudiante-ciudadano, quien, haciendo uso del arte como sistema alternativo y posible del saber, agrupa la fuerza creativa, concibiendo la estética y el pensamiento crítico como fines ineludibles en los procesos formativos. Bajo esta línea de pensamiento, es preciso recordar que la estética

es un régimen histórico del pensamiento del arte, una idea del pensamiento según el cual las cosas del arte son las cosas del pensamiento (Rancière, 2005, p.22). Desde el arte, la emancipación se realiza más como *pregunta* que como respuesta, promoviendo la sensibilización y la democratización que urgen, actualmente, en nuestras comunidades sociales y políticas.

## Estudios de casos: experiencia desde las pedagogías críticas

### *Experiencia cuerpo-ciudad*

Asumiendo los planteamientos de Foucault y Rancière, se podría concluir que los centros de saber deben asumir una pedagogía de la igualdad, liderando una tarea de transformación social bajo el pensamiento crítico como herramienta para la emancipación de los sujetos en relación consigo mismo y con los otros. Y es posible como lo afirma Beuys a partir de la creatividad, ella es únicamente lo que puede definirse y justificarse como ciencia de la libertad (Beuys 2012, p. 10). Durante 2016 y 2017, el curso *Lectura de Contexto* de la Facultad de Diseño Gráfico de la Universidad Pontificia Bolivariana, realizó algunas experiencias investigativas desde la pedagogía crítica, resignificando la ciudad como con(texto) y territorio sensible, a partir de la interpretación de los estudiantes. Dichos acercamientos impactaron positivamente a los estudiantes de los cursos, así como a otros docentes y estudiantes invitados a las entregas de resultados, ya que les permitía recrear los espacio de ciudad, tan distantes, en ocasiones, de nuestras propias comprensiones. La lectura de la ciudad se realizó mediante las metáforas del cuerpo de cada uno de los estudiantes.

La propuesta experiencial vinculó el propio cuerpo como pregunta. Cada uno de los estudiantes reflexionó sobre su cuerpo, a partir de sus relaciones con la vida, los afectos, los sueños, entre otros, tomando, al mismo tiempo, su cuerpo como metáfora para leer e interpretar la ciudad. Así las cosas, el propio encuentro corporal les permitió experimentar la relación con el afuera, la ciudad, encontrando lugares sagrados y placenteros. Otros estudiantes, en cambio, leyeron su cuerpo en virtud de sus ausencias, emocio-

nes desgarradoras que los han configurado a lo largo de la vida, encontrando, por consiguiente, espacios de ciudad caracterizados por el dolor y la carencia. Finalmente, cada estudiante develó en intimidad su propio cuerpo, permitiéndoles un encuentro consigo y la ciudad, hallando pliegues y emociones que lograron sellar mediante la palabra y la imagen.

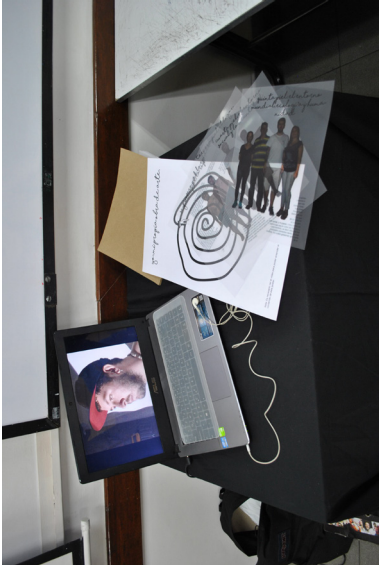
Ante la variedad de los discursos visuales y sus argumentos conceptuales resultó imposible, naturalmente, continuar con una única metodología que abordara tantas posibilidades expresivas, ya que cada uno de los estudiantes encontró la pregunta e incluso, en algunos casos, la respuesta a sus metáforas corporales plasmadas en su comprensión de la ciudad. Los resultados desbordaron las expectativas, tanto conceptuales como expresivas, ya que el reconocimiento de sí, los otros y la ciudad fue inmediato. La ciudad entendida como cuerpo evidenció, entonces, lugares sagrados, recónditos, peligrosos, oscuros; abiertamente íntimos, unos custodiados y otros secretos. La lectura de la ciudad se hizo luz y sombra, miedo y silencio, femenina y sensible; una pieza gráfica desde la sensación, el miedo, la incertidumbre, y, al mismo tiempo, desde el descubrimiento, la alegría y el asombro de cada uno de los estudiantes, quienes experimentaron un espacio de intimidad y, por lo tanto, de libertad. A continuación se presentan algunos resultados gráficos del ejercicio.



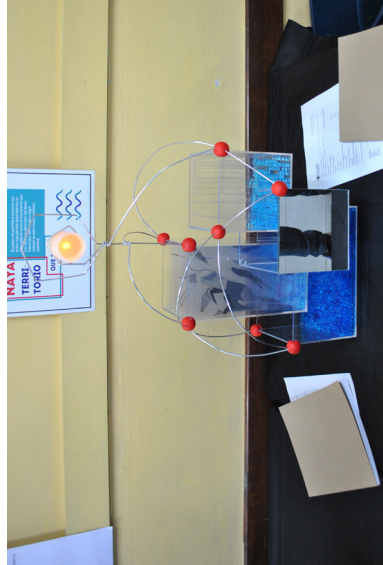
Fuente: Iván Felipe Salazar Berrío



Fuente: Mariana Corina Roca Ferrer



Fuente: Pablo Montes Jiménez



Fuente: Yenny Jiménez Gaviria

Diálogo entre Foucault y Rancière, a partir de tres experiencias  
de formación en diseño gráfico



Fuente: Luz Marcela Durango

La cartografía del propio cuerpo como metáfora de ciudad sirvió a cada uno de los estudiantes para elaborar preguntas profundas sobre sí y su relación con el mundo ¿Quién soy?, ¿Qué quiero? Y, finalmente, ¿Para dónde voy? Así las cosas, apareció, permanentemente, la capacidad del estudiante para preguntar reflexiva y creativamente sobre sus propios intereses personales y estéticos. Para los docentes del curso *Lectura de Contexto* resulta claro que la ciudad será la cartografía perfecta para la exploración de *lo humano, lo social y lo político*.

### *Experiencia ciudad tatuada*

La segunda experiencia se denominó *Ciudad tatuada*, en la cual se hizo más exigente el componente etnográfico, a pesar de que los estudiantes no han recibido formación sobre las metodologías de investigación social. Para el efecto, se realizaron salidas de campo a la Comuna 13 de la ciudad de Medellín en compañía de grafiteros y artistas urbanos de la comuna, quienes dieron cuenta de los hechos de violencia social padecidos por la comunidad, especialmente, la *Operación Orión*. Adicionalmente, los estudiantes realizaron entrevistas a otros artistas y grafiteros urbanos, así como salidas de campo a otros barrios de la ciudad de acuerdo con sus búsquedas e intereses estéticos. Este ejercicio académico se fortaleció, asimismo, con la asistencia a los eventos de grafiti organizados por la Alcaldía de Medellín durante la *Semana de la Juventud*.

Este ejercicio se presentó en las *Primeras Jornadas de Investigación* de la Facultad de Diseño Gráfico bajo el nombre *Ciudad tatuada*, 2016. La agenda contó con artistas urbanos, tanto locales como extranjeros, grafiteros, estudiantes de diseño gráfico y comunidad, en general. El arte con su poder transformador evidenció una ciudad que sobrevive a la violencia y reacciona con las herramientas conceptuales desde la estética, entendida como política. Los estudiantes, artistas y grafiteros compartieron con la comunidad universitaria sus visiones de la ciudad desde la perspectiva estética contestataria del grafiti, el camino alcanzado hasta el arte urbano y el significado de cada imagen con su carga simbólica dentro de la comunidad. Artistas como *Plaga*, *Shamo*, *Fire*, *Señor ok*, *Rarónica* y Juan Fernando Vélez, entre otros, narraron sus comienzos en el *graffiti* y su filosofía inserta en las piezas gráficas.



Los estudiantes del Núcleo 3 de la Facultad de Diseño Gráfico participaron, igualmente, en la agenda académica propuesta con ponencias que ampliaron el acercamiento entre el diseño y la expresión urbana desde la estética de la resistencia. Esta sinergia de saberes permitió, desde todas estas perspectivas, establecer puntos de encuentro en el pensamiento entre artistas y estudiantes de Diseño Gráfico, porque la parte teórica, también, ilustró de manera argumentada la incidencia del arte urbano en las capitales del mundo. Asimismo, al llevar el arte urbano a la comunidad universitaria de la UPB, se disolvió cierto fraccionamiento: la frontera entre el arte callejero y la academia. Este ejercicio logró ampliar los modos de interpretación, evidenciando la relación entre estética y política presente en los discursos visuales del arte urbano y los trabajos académicos realizados por los docentes y estudiantes de la Facultad de Diseño Gráfico de la UPB. En este sentido, el discurso de los artistas, sus propuestas plásticas y sus técnicas de trabajo coincidieron con la metodología llevada a cabo dentro del curso. Este proyecto también demostró la preocupación y la sensibilidad de los estudiantes de diseño por los temas sociales, tales como la violencia, el desplazamiento forzado y los falsos positivos.



Fuente: Estudiantes UPB



Fuente: Fire y Rarónica, en Ciudad tatuada, UPB

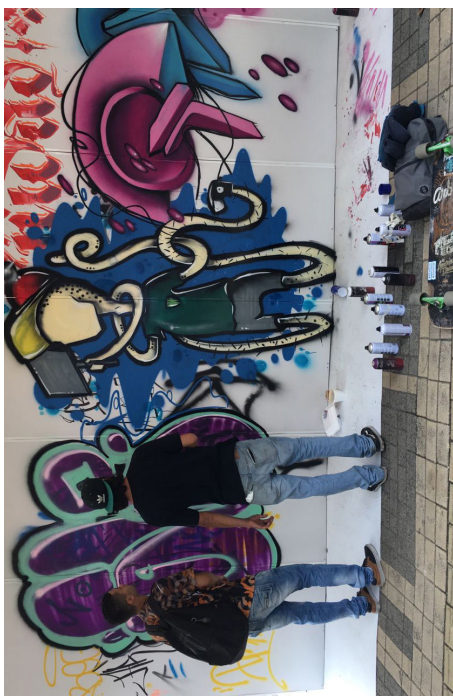
Diálogo entre Foucault y Rancière, a partir de tres experiencias  
de formación en diseño gráfico



Fuente: Maestro Juan Fernando Vélez



Fuente: Perro, Plaga y Shamo, en Ciudad tatuada, UPB



Fuente: Estudiantes UPB



Fuente: Shamo en Ciudad tatuada, UPB

## *Experiencia Medellín Icónica*

En el año 2017, Núcleo 3 de la Facultad de Diseño Gráfico realizó el ejercicio denominado *Medellín Icónica*. Esta experiencia buscaba descubrir la cotidianidad de *la ciudad*, a través del ejercicio etnográfico de los estudiantes. La mirada implicó descubrir la ciudad, sus espacios e interacción, reflexionando críticamente sobre la realidad que nos envuelve. Para lograr este objetivo se realizaron salidas de campo en compañía del docente y, posteriormente, por las parejas asignadas, observación activa y entrevistas semiestructuradas, cuyos registros se realizaron en diarios de campo y registros fotográficos.

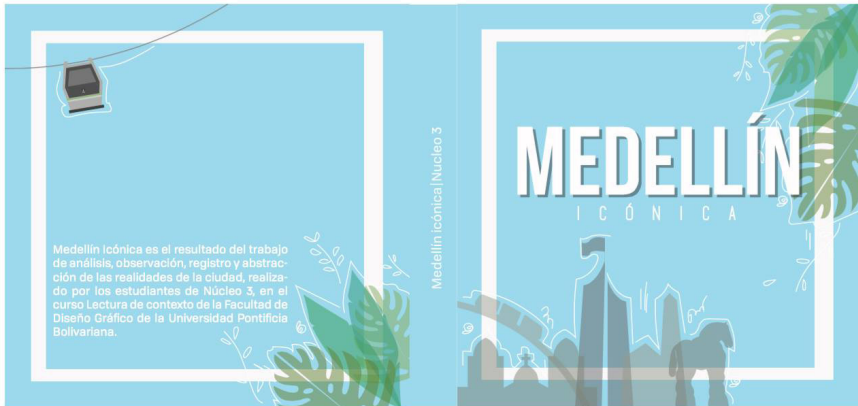
Los pliegues, contrastes y realidades de la ciudad sensibilizaron a los estudiantes sobre la cotidianidad vuelta paisaje: ciudad fea/bonita, sana/enferma, ciudad fluida/estática, incluyente/excluyente, rica/pobre. Los estudiantes adjetivaron la realidad, convirtiéndola, posteriormente, en conceptos, teorizaciones e imágenes, permitiéndoles reconocer la inequidad, el dolor, la injusticia y, a la vez, la belleza, la riqueza y la bondad del territorio que habitan. Este proceso de formación en el territorio, a partir de la vivencia los estudiantes, reveló las profundas desigualdades, exclusiones e inequidades de la ciudad, al tiempo que permite pensar en las oportunidades por venir.

Recorrer Medellín reveló a este grupo de estudiantes una ciudad completamente desconocida. Los lugares exhibieron las posibilidades e imposibilidades de convivencia. La experiencia a partir de caminar, observar y registrar esta cartografía permitió a los estudiantes comprender el papel de los diseñadores como transformadores del mundo. Los sensibilizo, además, ante las circunstancias de precariedad en la que viven muchos individuos cotidianamente, quienes son expulsados del circuito social y productivo, es decir, identificaron *los sin parte*, tales como los denomina Rancière. Dicho de otro modo, los estudiantes participaron del reparto de lo sensible, esto es, de los espacios, tiempos y formas que definen el nivel de *visibilidad o invisibilidad* de los sujetos, que, según el pensamiento del francés, constituyen la base de lo político.

Asistir a este *reparto de lo sensible* transforma, no solo el pensamiento de los estudiantes, sino que les obliga a tomar una posición crítica ante el mundo observado; su mirada cambia, logrando, además de la comprensión del mundo de la vida, la emancipación mediante la lectura de lo social, sin

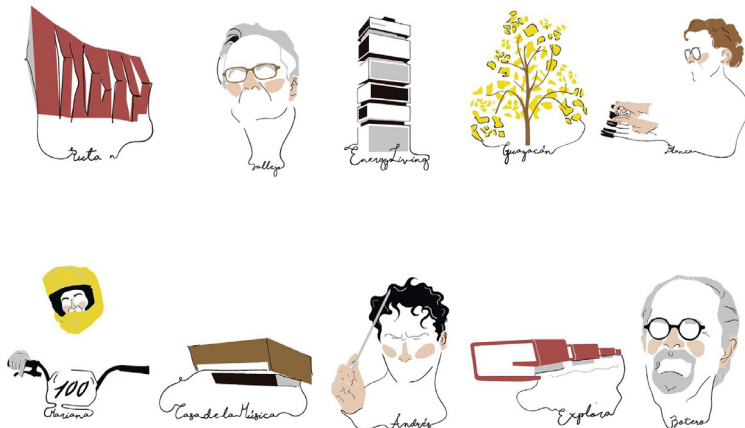
Diálogo entre Foucault y Rancière, a partir de tres experiencias  
de formación en diseño gráfico

mediación alguna. Así las cosas, se asiste a la redistribución de lo sensible desde la arena de lo social y lo político mediante una ampliación del mundo sensorial (*mass media*). A continuación, se presentan las imágenes realizadas por los estudiantes:



Fuente: Daniela Trujillo Ospina

## Medellín bonita



Fuente: Paulina Ramírez Jaramillo y María José López Londoño

## Medellín excluyente



Fuente: Sara Arias Ramírez y Susana Hortet Gómez

## Medellín fea



Fuente: David Carmona Castro y María Camila Garzón Florez



## Medellín estática



Fuente: Cristian Bermúdez Granada

## Conclusión

Este acercamiento ha demostrado que la práctica de una pedagogía crítica se aproxima a lo que Foucault vislumbró y que Rancière denomina una *pedagogía de la emancipación*. En primer lugar, porque en estas experiencias realizadas en la UPB, el docente actúa como un par del estudiante, comparte sus saberes sin intervenir en la aproximación estética que el universitario intuye, aproximaciones que el docente cuestiona para capacitar *la mirada crítica* del estudiante sobre la problemática en cuestión. Igualmente, el trabajo colaborativo entre los estudiantes coadyuva a establecer redes de sentido, empatía y comunidad para el pensamiento estético y político edificado por ellos mismos. La experiencia pedagógica y crítica desde los postulados de Foucault y Rancière en la Facultad de Diseño Gráfico de la Universidad Pontificia Bolivariana han permitido abrir la reflexión sobre el papel emancipador del maestro, quien moviliza el pensamiento crítico, los deseos y las realidades de los estudiantes en su entorno con el objeto de imaginar otros

escenarios políticos y sociales de interacción más responsables, libres y solidarios. Este campo de emancipación estético y político permite deshacer, progresivamente, las reglas del mercado y la utilidad que rigen actualmente al pensamiento, posibilitando, en cambio, el desarrollo de las capacidades que estimulan la libertad, la imaginación y la creación de otras formas de vida y de relación con los otros.

De manera especial, agradecemos a los estudiantes de Núcleo 3 de la Facultad Diseño Gráfico, a los artistas urbanos y grafiteros, así como a los invitados internacionales del evento académico *Ciudad tatuada* por compartir sus trabajos, permitiendo, además, el desarrollo de una apuesta pedagógica fundada en el pensamiento crítico de Foucault y Rancière. La pedagogía y la didáctica crítica constituyen un camino, no solo en el ámbito universitario, sino, también, en el recorrido experiencial que sirve para ampliar los horizontes de formación hacia un pensamiento libre y autónomo.

## Referencias

- Cuevas, I. (2012). *Joseph Beuys, cada hombre es un artista*. En <https://josephbeuysquotes.wordpress.com/2012/04/11/cada-hombre-es-un-artista/>. Consultado en noviembre 13, 2016.
- Deleuze, G. (2005). *Posdata sobre las sociedades de control*. En Christian Ferrer (comp.) *El Lenguaje Literario 1*, Montevideo: Nordan.
- Foucault, M. (1977). *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_. (1970). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_. (1991). *El sujeto y el poder*. Bogotá: Carpe Diem.
- Gonod, B. (1850). Nouvelle exposition de la méthode de Joseph Jacotot. En Rancière, J. (2003). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Barcelona: Laertes.
- Menke, C. (2011). *Estética y negatividad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rancière, J. (2003). *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes.
- \_\_\_\_\_. (2005). *El inconsciente estético*. Buenos Aires: Del estante.
- \_\_\_\_\_. (2012). *El malestar en la estética*. Buenos Aires: Capital intelectual.
- \_\_\_\_\_. (2013) *Aisthesis. Escenas del régimen estético del arte*. Buenos Aires: Manantial.







# Foucault y el derecho: de la lucha al gobierno

---

Tommaso Gazzolo<sup>1</sup>

(Università degli Studi di Sassari, Italia)

Traducción

Maximiliano Aramburo Calle

(Universidad EAFIT, Colombia)

## Introducción

Una reflexión sobre el papel y la función del derecho dentro del pensamiento de Michel Foucault necesariamente debe enfrentarse con lo que se ha denominado como el “antijuridismo radical”<sup>2</sup> del autor y, sobre todo, con su “concept non juridique du pouvoir” (Zarka, 2000). En las páginas que siguen, se intentará poner en discusión el presunto *anti-juridismo* foucaultiano, con referencia a sus análisis de las relaciones entre “discurso jurídico” y “tecnologías del poder”.

En particular, la tarea consiste en mostrar cómo la elaboración de la analítica del poder por parte de Foucault

---

<sup>1</sup> Profesor del Departamento de Jurisprudencia de la Università degli Studi di Sassari.

<sup>2</sup> Véase, para una introducción al problema M. Potte-Bonneville (2007); Alves da Fonseca (2013); P. Napoli (2002); Ewald (1986).

conoce – entre 1976 y 1981– diferentes “fases”, “sacudidas”, replanteamientos; con consecuencias relevantes sobre la definición de la relación entre derecho y poder. Con tal objeto, será necesario hacer referencia, ante todo, a las lecciones impartidas en el *Collège de France*, entre enero y marzo de 1976 –y posteriormente publicadas con el título *Defender la sociedad* (Foucault, 2009)–, en el curso de la cuales se define la separación, la oposición, entre “dos grandes sistemas de análisis del poder” (Foucault, 2009, p. 23): la teoría jurídica clásica del poder y la teoría de la lucha. En el intento de analizar el funcionamiento de los “diferentes dispositivos de poder” en otros términos, Foucault traza una antítesis entre dos *discursos* diferentes de explicación y análisis del poder: el *jurídico* y la *lucha*, la “hipótesis Reich” (el modelo jurídico-represivo) y la “hipótesis Nietzsche” (el modelo polemológico).

Se trata de una contraposición particularmente incierta y continuamente replanteada, incluso a partir de la publicación de *La voluntad de saber*<sup>3</sup> en el mismo año del curso en el *Collège de France*. Las incertidumbres de Foucault sobre este punto tienen que ver, con la posibilidad de leer el poder según el modelo de la “guerra” y el concepto de *dominación* al cual se irá sustituyendo por el de *gobierno* con el curso del tiempo. Como se verá, esto tendrá profundas consecuencias, incluso sobre el real alcance de la crítica del “discurso jurídico”, presente en las lecciones de 1976.

Pensar la relación entre derecho y poder significa, por lo tanto, recorrer las diversas estrategias que conducirán a Foucault a pasar “de la lucha al gobierno”: en efecto, es en este tránsito donde se decide el *antijuridismo* de Foucault, su real alcance, su “contenido” teórico y conceptual.

Finalmente, parece necesario hacer una precisión. El término “derecho” no tiene siempre, dentro de los textos de Foucault, la misma acepción. Foucault parece entender por “derecho” al menos *tres* significados (o “niveles” de análisis) diferentes entre sí:

---

<sup>3</sup> Anota correctamente Pandolfi (2002, pp. 393-394): “el curso impartido en el *Collège de France* en 1975-76 y *La voluntad de saber* representan los momentos de máxima elaboración filosófica del tema de la guerra por parte de Foucault. Sin embargo, como se verá más adelante y como a menudo sucede en la obra del pensador francés, el punto del más intenso empeño teórico marca también el inicio de un gradual distanciamiento de la problemática en cuestión”.

1. “derecho”, entendido como el *modelo jurídico* de definición y explicación del poder. Con tal expresión pretende referirse al sistema de lectura del poder que se ha impuesto en la cultura occidental moderna, fundado en el “principio de que el derecho deba ser la forma misma del poder y que el poder deba siempre ejercerse en la forma del derecho” (2013a, p. 79). El *poder* ha sido pensado constantemente a partir del *derecho*, de su lenguaje y su discurso: “Occidente ha tenido, como único sistema de representación, de formulación y de análisis del poder, el sistema del derecho” (1988, p. 158)<sup>4</sup>.
2. “derecho”, entendido como *sistema de preguntas* que determina, regula y controla el modelo jurídico de explicación del poder y las respuestas dadas por las teorías jurídicas. Se trata de una acepción diferente de la primera (y que la precede, la hace posible), que responde al siguiente problema: ¿cuáles *preguntas* sobre el poder, cuáles modos particulares de interrogar al poder, hacen que las *respuestas* sean posibles, en términos jurídicos? Así, de manera ejemplar, Foucault observa:

Nosotros mismos, cuando buscamos reflejar en nuestra sociedad, sobre el modo en que se ejerce el poder, basamos nuestra reflexión en una concepción jurídica: nos preguntamos *dónde* está el poder, *quién* lo detenta, *cuáles* son las reglas sobre las que se apoya, cuál es el sistema de leyes que el poder establece sobre el cuerpo social (p. 156).

Aquí no se trata ya de una crítica del modelo de explicación del poder, ni del meta-discurso de legitimación de la teoría jurídica clásica. Al contrario, se trata de una crítica del *sistema de preguntas*, de un “nivel” en el cual el derecho, la “concepción jurídica” de la que habla Foucault, se identifica con un cierto modo de interrogar al poder y no tanto con una serie de tesis sobre el poder. Es de esto de lo que habla Foucault cuando intenta –y veremos en qué medida y con qué eficacia– pensar no tanto en una respuesta, sino en una *nueva pregunta* sobre el poder: ¿cómo se ejerce el poder? ¿cuáles son sus efectos? ¿cómo funciona? Dice Foucault:

---

<sup>4</sup> Es contra este modelo que Foucault, en las lecciones de 1976, opondrá, como veremos, la hipótesis de una explicación del poder en términos de guerra.

se debería sospechar que se deja escapar una configuración extremadamente compleja de diferentes realidades, cuando se marca el paso ante la doble pregunta: ¿*qué es* el poder? ¿*de dónde* proviene el poder? La simple pregunta ¿qué sucede?, aunque plana y empírica, una vez se la considera atentamente, muestra que no tiene por objetivo hacer pasar de manera subrepticia una metafísica o una ontología del poder, sino de permitir, más bien, una interrogación crítica sobre las temáticas del poder (1982, p. 288).

El problema aquí ya no es el de “derrocar” el modelo jurídico, la hipótesis formal-represiva del poder, sino el de desplazarse con respecto a las preguntas que constituyen el discurso jurídico. “Desplazarse” de la pregunta por el *quién* a la pregunta por el *cómo* es ya responder de una cierta manera (el mismo Foucault anota: “considero que comenzar el análisis con un “como” significa sugerir que el poder, como tal, no existe” (p. 288) y poner en discusión el derecho según una estrategia, una perspectiva, un “nivel” diferente con respecto al de la crítica y las respuestas que el derecho da sobre el problema del poder.

3. “derecho” como *instrumento* de *limitación* del poder. En tal acepción, Foucault comprende el derecho no tanto como modelo de explicación del poder, sino más bien como una práctica de resistencia al poder (el derecho como “sistema de límites” al poder).

En el curso del texto, habrá que tener siempre en cuenta tales distinciones, además de los interrogantes que ellas plantean: ¿qué relaciones hay entre estos diferentes “niveles” en los cuales se articula el derecho? ¿Y qué relaciones hay entre las *críticas* que Foucault dirige a cada uno de ellos?

## La crítica a la teoría jurídica clásica

Durante las lecciones de *Defender la sociedad*, Foucault somete a una crítica radical la “concepción jurídica del poder”, intentando su “derrocamiento” a través del recurso al concepto de *lucha*. Según Foucault, el poder en el Occidente moderno habría sido constantemente leído a través del “modelo de una operación jurídica que sería del orden de un intercambio contractual” (2009, p. 21). En otros términos, estaría pensado como un *derecho* del



cual habrían poseedores, que se podría transferir y ceder mediante un acto negocial, a través de un mecanismo de alienación (donde *alienar* es vender o donar, es un acto jurídico que remite a una economía de intercambio).

De tal manera, el poder se concibe como el efecto de una cesión de un derecho (o conjunto de derechos) a un *sujeto* que se constituye en *soberano*. El discurso jurídico implicaría siempre una teoría del poder según el esquema *contrato-opresión*: el poder es el *derecho* o el *conjunto de derechos* que, por el contrato, ceden los súbditos al soberano, y el contrato es el fundamento de la obligación política y la legitimidad del poder.

Intentemos aquí resumir cuáles son las características fundamentales de la concepción jurídica del poder y que Foucault intentará “derrocar”. Ante todo, el poder se concibe siempre como una noción *unitaria*. Se da algo como *el* poder, como una *unidad* del poder. Incluso cuando se habla de “poderes” (piénsese en la tripartición “clásica: legislativo, judicial, ejecutivo), siempre se conciben como articulaciones internas de *una unidad*, sea la del monarca, el Estado soberano, o la nación.

En segundo lugar, en el modelo jurídico el poder se concibe como el efecto de una relación entre sujeto y sujeto: de los súbditos al soberano, del soberano a los súbditos; se trata siempre una economía de intercambios que se da a partir de *una lógica del sujeto*. Hay *siempre-ya* un sujeto que se implica, que cede, que contrata con otros sujetos. Y es por esto que, para la concepción jurídica, el problema del poder es el problema de la *legitimidad*, entendida como la cuestión de encontrar el *derecho* en cuyo nombre los sujetos aceptan dejarse someter.

Finalmente, la teoría jurídica piensa la identificación del poder con la ley, en particular con la ley entendida como represión, como prohibición. En este sentido, el significado del poder se reduce a la noción de *represión*, como si el poder consistiese únicamente “en la prohibición, en la ley, en el hecho de decir no, en suma, en la fórmula ‘no debes’. En el fondo, el poder dice ‘no debes’” (1988, p. 156):

Cuando se definen los efectos de poder mediante la represión, se nos da una concepción puramente jurídica de este mismo poder; se lo identifica con una ley que dice no; que tiene, sobre todo, la potencia de la interdicción. En

realidad, creo que esta es una concepción totalmente negativa, restringida, esquelética del poder, que ha sido curiosamente compartida un poco por todos (Foucault entrevistado por Fontana y Pasquino, 1977, p. 13).

El poder sería entonces algo que no puede hacer otra cosa que prohibir y castigar, reprimir y por ende, poder de *no poder hacer nada*, nada positivo; la única cosa que se puede hacer, escribe Foucault (2013a), es “hacer que lo que se somete no pueda a su vez hacer nada, salvo lo que se le permite hacer” (p. 76). Por esto, desde el punto de vista jurídico, todo lo único que está en juego en el poder es el problema de la *obediencia*.

Desde la primera lección del curso, Foucault intenta, no obstante, pensar en un modelo diferente de explicación del poder. ¿Por qué pensar el poder en términos de *derecho* en lugar de hacerlo en términos de *lucha*? Aquí, Foucault propone un *derrocamiento* teórico esencial de la relación entre guerra y política: se trata de *derrocar a Clausewitz*<sup>5</sup>. O más correctamente, de pasar de la *teoría* de poder a su *analítica*, de sustituir el “modelo del derecho” con el “modelo estratégico”: “el poder es la guerra, la guerra continuada por otros medios. Al hacerlo, se tiene el derrocamiento de la tesis de Clausewitz y se afirma que la política es la guerra continuada con otros medios” (2009, p. 22). El poder ya no se deja leer mediante el esquema del *contrato* sino mediante el de la *guerra*:

El poder es esencialmente una relación de fuerza, por tanto, hasta cierto punto, una relación de guerra y, en consecuencia, los esquemas que hay que utilizar no deben derivarse de la psicología o de la sociología, sino de la estrategia. Y del arte de la guerra (2008a, p. 81).

Es decir: lo que está realmente en juego en el poder no son las distinciones entre legítimo e ilegítimo ni las cuestiones jurídicas (en las que todas las cuestiones relativas al poder se convierten en *cuestiones de derecho*, problemas de legitimación, de títulos), sino más bien cuestiones de lucha, de *dominación*. Además, esta contraposición implica toda una serie de desplazamientos estratégicos con respecto a aquellos que, como se ha señalado, no podremos analizar aquí, pero que constituyen las constantes del pensa-

---

<sup>5</sup> Cfr., sobre el punto, Defert (2001); Reid (2003); Guareschi (2005); Romitelli (2002). Para una crítica de la lectura foucaultiana –sobre una línea que sin embargo excede los límites del presente estudio–cfr. también Marramao (1986).

miento de Foucault. Sin embargo, es posible intentar retomar algunos de los “derrocamientos” que realiza este discurso con respecto a los esquemas teóricos propios del modelo jurídico.

Si pensamos en el poder a partir de la guerra, no tendremos más problemas vinculados al derecho o a la soberanía, sino a lo que Foucault llama *relaciones de dominación*. Ya no se trata de preguntarse por el *derecho* en nombre del cual se ejerce el poder, sino de estudiar los instrumentos, las técnicas que aseguran su funcionamiento al interior de una determinada sociedad; de una *serie de relaciones* de dominación, de sometimiento. Esto significa que no existe nunca *un* poder, sino que existen *más* poderes: las relaciones de dominación son siempre múltiples y heterogéneas, no pueden ser reconducidas nunca a una unidad (alumno-maestro, hijo-padre, obrero-fábrica, etc.).

Hay otro aspecto que Foucault considera fundamental. Hay que pensar en las relaciones de poder ya no en un sentido *jurídico*, cuya función principal fuese la represión, la prohibición, decir “no debes”. Las relaciones de poder son relaciones *productivas, positivas*: no sirven para reprimir, sino para producir efectos positivos. Foucault retomará esto de manera continua en el curso de su obra, intentará diversas estrategias de análisis y dará diferentes respuestas. En lo que tiene que ver con la relación con el modelo del derecho, entre los diferentes efectos de producción de las relaciones de poder, a Foucault le interesará analizar en particular las técnicas mediante las cuales el poder produce (“fábrica”, escribe Foucault (2009, p. 44) a los *sujetos*.

Se trata de un derrocamiento fundamental con respecto al modelo del derecho: nunca se da un sujeto originariamente “libre” –como quiere la economía jurídica– que *sucesivamente* se somete a través de un contrato. En realidad, según Foucault, no hay nunca subjetivación sin sometimiento; el sujeto es el producto del funcionamiento de las relaciones de poder, es un *efecto* de los mecanismos de poder.

En este punto debemos preguntarnos en realidad qué *pone en juego* la operación de “derrocamiento” de lo “jurídico” y el paso a lo “polemológico”; y en particular, si con ello Foucault logra llegar a un análisis del poder que le lleve más allá de la discursividad jurídica. ¿Se trata en este “derrocamiento” de cambiar las *preguntas*, el modo de interrogarse sobre el poder? ¿O nos limitamos, por el contrario, a contraponer dos estrategias diferentes de

respuesta, sin haber puesto realmente en *cuestión* el “sistema de preguntas” que es propio del derecho y del discurso jurídico?

¿Quizás Foucault no se está preguntando ahora *qué es* el poder, *de dónde* proviene? ¿Las preguntas que plantea en el curso de 1976 –“¿la guerra puede valer efectivamente como análisis de las relaciones de poder y como matriz de las técnicas de dominación? [...] ¿La relación de poder no es tal vez, en el fondo, una relación de encuentro, de lucha a muerte, de guerra?” (p. 46)– no parecen en cierta forma confirmar dicha hipótesis?

¿No es quizás sintomático el hecho de que Foucault hable de “derrocamiento” (*renversement*) al definir la contraposición derecho-guerra, en lugar de *desplazamiento* y *descentramiento*<sup>6</sup>, como es propio de su estrategia de escritura? Como escribe Althusser: “cuando se han cambiado las preguntas, no se puede hablar de derrocamiento”: ¿quizás no es verdad que el derrocamiento de una *tesis* jurídica supone una *tesis jurídica*? Responder significa, ante todo, mostrar cómo el mismo Foucault pone de nuevo en discusión, incluso a partir de *La voluntad de saber*, sus tesis sobre la lectura de las relaciones de poder a partir de la perspectiva de la lucha, del modelo de la dominación.

## De la lucha al gobierno

Con *La voluntad de saber*, el discurso foucaultiano, aunque vuelve a insistir en la necesidad de “liberarse de una cierta representación del poder, la que llamaría [...] ‘jurídico-discursiva’” (2013a, p. 73), se separa progresivamente de la hipótesis de la reconducción del derecho al modelo de la guerra. Con respecto a la tesis expresada en el mismo año de las lecciones del *Collège de France*, Foucault parte en una dirección diferente:

¿Entonces hay que invertir la fórmula y decir que la política es la guerra continuada con otros medios? Tal vez, si se quiere conservar todavía una diferencia entre guerra y política, se debería avanzar más bien a la hipótesis de que esta multiplicidad de relaciones de fuerza pueda ser codificada –en

---

<sup>6</sup> Cfr. sobre el punto Sini (1978).

parte y nunca completamente– o en la forma de la “guerra” o en la forma de la “política”: serían, estas, dos estrategias diferentes (pero listas para derroscarse la una a la otra) para integrar estas relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas. (p. 83)

La guerra ya no es aquí la *realidad* de la política –la real estructura de las relaciones de poder que la política oculta– sino, por el contrario, una *estructura de codificación* de relaciones de fuerza diferente, aunque conectada a ellas, de las codificaciones y significaciones constituidas por la política. La guerra no revelaría la naturaleza del poder, su carácter esencial, sino que constituiría simplemente una *estrategia de explicación* del poder (una estrategia de codificación, un modo de poner-en-discurso el poder) alternativa con respecto a la jurídica. Se trata de un *modelo* –que se contrapone al modelo jurídico– y no de una respuesta a una *nueva pregunta* que el discurso jurídico no habría podido formular jamás.

Las dudas de Foucault en relación con la posibilidad de leer el poder a través de la lucha (“Personalmente no me siento listo en este momento –declarará en 1977– para responder de manera definitiva con un sí o con un no” (Barou & Perrot, 1983, p. 29)), parecen justificarse, sobre todo, con base en la necesidad que lo empuja a separar su análisis del poder con respecto al discurso del *marxismo*:

podemos describir la historia como un proceso de guerra? ¿Como una sucesión de victorias y de derrotas? Es un problema importante del cual el marxismo no se ha dado cuenta completamente. Cuando se habla de lucha de clases, ¿qué se entiende por lucha? ¿Es una cuestión de guerra, de batalla? ¿Podemos decodificar la confrontación, la opresión que se producen al interior de una sociedad y que la caracterizan, podemos descifrar esta confrontación, esta lucha como una especie de guerra? ¿Los procesos de dominación son más complejos, más complicados que una guerra? (Foucault, 2001a, pp. 95-96)<sup>7</sup>.

Foucault comenzó entonces a hablar de *gubernamentalidad*, para intentar definir el carácter específico de las relaciones de poder. El poder, escribió,

---

<sup>7</sup> Cfr. también Foucault (1979a, p. 154).

no es simplemente ejercicio de una violencia, sino más bien un “conjunto estructurado de acciones que versa sobre acciones posibles”. Esto es, el poder más que imponer, prohibir u obligar, *gobierna*, es decir, estructura “el campo de acciones posibles de los demás” (1982, p. 292), *guía* las posibilidades de conducta, regula sus consecuencias:

El poder está hecho de relaciones. El poder no es una cosa. Es una relación entre dos individuos, y es una relación en virtud de la cual uno puede guiar la conducta de otro o determinar la conducta de otro –determinarla voluntariamente, en función de cierto número de objetivos, que son los suyos. En otras palabras, cuando se considera que una cosa es el poder, se ve que ésta consiste en el ejercicio de algo que podemos llamar el gobierno, en un sentido muy amplio (2013b, p. 232).

Esta noción de *gobierno* tiende a sustituir, al menos en parte, la de *dominación*. Las relaciones de fuerza, en efecto, no son en sí mismas relaciones de *guerra*, sino de *gobierno*:

La relación específica del poder no debería, pues, buscarse en el lado de la violencia o de la lucha, ni en el lado del vínculo voluntario (estos pueden ser, a lo sumo, instrumentos de poder), sino más bien en el área de aquel singular modo de acción, ni bélico ni jurídico, que es el gobierno (1982, p. 292)<sup>8</sup>.

¿Cuáles son las consecuencias de este desplazamiento? Con el paso de la dominación al gobierno, finalmente Foucault parece haber encontrado una mejor respuesta al problema del poder, una nueva forma de *preguntar*. En efecto, hablar de “gobierno” permite referirse a un sistema de preguntas que ya no se refieren a *qué*, *quién* o *de dónde*, sino simplemente al *cómo*.

El poder es algo que no existe. Quiero decir esto: la idea de que haya en un lugar determinado o emane de un punto dado algo que es un poder, me parece que se apoya en un análisis maquillado y, en todo caso, no explica un considerable número de fenómenos. ¿Qué es el poder en realidad, si no relaciones, un manejo más o menos organizado, más o menos piramidal, más o menos coordinado de relaciones? (Foucault en Grosrichard, 1977, p. 269)

---

<sup>8</sup> Cfr. sobre el punto, Sorrentino (2008, pp. 82 y ss).

## Lucha de clases y dialéctica

¿Por qué la lucha, la dominación, no permitirían estas preguntas? Una vez más, el problema está en la lectura que Foucault hace del marxismo –o, más propiamente, de las lecturas del marxismo que atraviesan la reflexión foucaultiana a partir de 1975<sup>9</sup>. Es como si él considerase el discurso marxista todavía interno a un sistema de preguntas propio del sistema *jurídico*; como si la lucha, la guerra, fuesen respuestas posibles únicamente a partir de la referencia al poder como *cosa*.

No es esta la sede para discutir la interpretación del marxismo –a la cual hay que distinguir de lo que Foucault llama la “comunistología”, y del “autor” Marx: “Marx para mí no existe”(1977b, pp. 159-160)– que hace Foucault<sup>10</sup>. Por lo tanto, sin querer recorrer las diferentes polémicas de Foucault contra la perspectiva marxista (noción de ideología<sup>11</sup>, problema del aparato de Estado, papel de los intelectuales, papel de la contradicción<sup>12</sup>, etc.), al menos debemos plantearnos el problema de las razones que impulsan a Foucault a considerar la perspectiva de la lucha como cuestión *interna* a un sistema discursivo que no parece estar en capacidad de desplazarse con respecto a las preguntas “clásicas” de las teorías jurídicas del poder.

<sup>9</sup> Sobre todo a comienzos de los setenta, en efecto, la relación entre discurso jurídico y discurso marxista, en Foucault, se declina de manera diferente de lo que se discutirá en las presentes páginas. Véase, ejemplarmente, Foucault (1977a).

<sup>10</sup> Cfr., sobre el tema, Balibar (2001); Leonelli (2010); Legrand (2004); Smart (1983).

<sup>11</sup> Cfr. Foucault (1977c, p. 141): “[...] no están entre quienes buscan comprender los efectos de poder a nivel de la ideología [...] Lo que me fastidia de los análisis que privilegian la ideología, es el hecho de que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido suministrado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una consciencia de la que el poder se adueñaría”.

<sup>12</sup> Como observa Deleuze (1996), en Foucault “un campo social no está definido por sus contradicciones. La noción de contradicción es una noción global, inadecuada, e implica ya una fuerte complicidad de los ‘elementos contradictorios’ en los dispositivos de poder (por ejemplo, las dos clases, la burguesía y el proletariado). Y en efecto, me parece que otra gran novedad de la teoría del poder de Michel es que una sociedad no se contradice, o poco. Pero su respuesta es: se hace estratégica, hace estrategia” (p. 80).

En otros términos, el análisis del poder propio del marxismo seguiría perteneciendo –aunque de alguna manera “derrocado”– al modelo jurídico y a sus “postulados”: *propiedad* (“el poder sería la ‘propiedad’ de una clase que lo habría conquistado”), *localización* (“el poder sería poder de Estado”), *subordinación* (“el poder encarnado en el aparato de Estado estaría subordinado a un modo de producción, a una estructura”), *esencia* o *atributo* (“el poder tendría una esencia y sería un atributo que cualificaría a aquellos que lo posean –dominantes– diferenciándolos de aquellos sobre los que se ejerce –dominados–”), *modalidad* (“el poder actuaría mediante la violencia o mediante la ideología”), *legalidad* (“el poder de Estado se expresaría en la ley” (Deleuze, 2009, pp. 40-47)).

A este análisis se opone una concepción del poder más allá de una “teoría del sujeto” (sea éste la clase o la autoconsciencia) pero, sobre todo, de aquel movimiento del *negativo* y de los *efectos de derrocamiento* que son propios de los discursos hegeliano y marxista (con Deleuze, Foucault piensa ejemplarmente en la figura de siervo-amor).

En primer lugar, Foucault critica la “lucha de clase” en la medida que se entiende como lucha entre *sujetos* que son *ya-dados* anteriormente y con independencia de la relación de clase. En una entrevista de 1977, admite que el poder puede leerse como una “lucha de clase”, si por esto último se hace referencia a las pequeñas redes, móviles y heterogéneas, de las *relaciones de fuerza* que constituyen una situación dada al interior de la sociedad<sup>13</sup>. Pero en el marxismo, para Foucault, el campo de la lucha estaba entonces y siempre *determinado* por la pregunta sobre el *quién*, y predeterminado por las posiciones de dos *sujetos* que ya están dados *antes* de la lucha misma: “No existen, como datos inmediatos, sujetos que sean uno el proletariado y otro la burguesía” (Foucault en Grosrichard, 1977, p. 278)<sup>14</sup>.

En el marxismo la *lucha*, más que el análisis *del* poder como relación, termina identificándose como lucha *por* el poder entre dos *clases-sujeto* que la preceden, que subsisten antes de ella: “los marxistas plantean de todas

---

<sup>13</sup> Cfr. Foucault (2012).

<sup>14</sup> Cfr. las posiciones expresadas por Foucault hasta 1971, en Chomsky y Foucault (2013, pp. 70-102).



maneras esta pregunta: ‘¿quiénes son nuestros amigos y quiénes nuestros enemigos?’” (p. 278). La lucha reenviaría entonces –para servirnos de las palabras de Derrida (1994)– a una *referencia*, a un “soporte último que sería la identidad y la identidad a sí misma de una clase social” (p. 74).

Tal argumentación resulta discutible, sobre todo si se tienen en cuenta las reflexiones sobre el concepto de clase que, en el marxismo de los años 60 y 70, fueron emprendidas por autores como Althusser o Poulantzas<sup>15</sup>. Dentro del discurso marxista –o, más correctamente, dentro de la *discursividad* marxista, de sus estrategias de transformación y relectura– la clase no se da necesariamente como un *inmediato* que subsista como un dato empírico o social, independientemente de y *anterior* a las relaciones de clase (para Althusser, por ejemplo, las clases son el *efecto* de la lucha, no la preceden)<sup>16</sup>.

El concepto de “lucha de clase” no se declina necesariamente como una *teoría del sujeto*. Al contrario, Foucault insiste en la crítica del subjetivismo (y del humanismo<sup>17</sup>) que sería propio del discurso de lucha marxista, con consecuencias que lo llevan a poner en discusión no tanto el concepto de *clase*, sino la misma posibilidad de que la lucha, la *dominación*, pueda responder a una manera diferente de interrogar el poder, heterogénea con respecto a lo que es propio del discurso jurídico. Esto es, como si la lectura del poder en términos de lucha siguiese siendo posible solo dentro de las preguntas sobre *quién* detenta el poder, *quién* lo sufre y *de dónde* proviene.

---

<sup>15</sup> Cfr., para una introducción, Poulantzas (1971); Cardoso (1972); Schizzerotto (1992).

<sup>16</sup> Althusser (2005, p. 46): “si se gira la cosa como cada uno cree, se encontrará siempre el mismo concepto: las clases existen antes que la lucha de las clases e independientemente de esa lucha. La lucha de las clases solo existe después. Viceversa, para los revolucionarios no se puede separar las clases de la lucha de clases [...] Para que haya clases en una ‘sociedad’, es necesario que la sociedad se divida en clases: esta división no se produce a posteriori, es el aprovechamiento de una clase por parte de otra y, por ello, la lucha misma de clases, lo que determina la división. El aprovechamiento es en sí mismo la lucha de clases [...] La lucha de las clases, por esto, se pone en primer lugar”.

<sup>17</sup> Para el nexo entre *humanismo*, *teoría del sujeto* y *derecho* en Foucault, cfr. Foucault (1977d).

Por lo demás, a tales conclusiones llega también la reflexión foucaultiana mediante la crítica de la lucha entendida en sentido *dialéctico*. Según Foucault, la dialéctica –y con ella el discurso marxista– funcionaría como una *recodificación* de la lucha, de la guerra, dentro de un discurso todavía “filosófico-jurídico”; asegurando de esa manera la conciliación de la lucha dentro de “un derecho en el que todas las particularidades tendrían, finalmente, su puesto bien ordenado” (Foucault, 2009, p. 55):

Si repite continuamente que hay procesos como la lucha, la batalla, los mecanismos antagónicos, y por qué estos procesos se encuentran en la realidad. Y no son procesos dialécticos. Nietzsche ha hablado mucho de estos problemas; diría incluso que ha hablado de ellos mucho más que Hegel. Pero Nietzsche ha descrito estos antagonismos sin referencia alguna a las relaciones dialécticas (2001a, p. 53).

Aunque esta no es la oportunidad para discutir los límites de la lectura foucaultiana de la dialéctica hegeliana y de la marxiana<sup>18</sup>, hay que evidenciar cuáles son las consecuencias que se derivan del carácter *antidialéctico* de la noción de lucha presente en Foucault, que viene a determinarse a lo largo de las líneas de la interpretación deleuziana de Nietzsche<sup>19</sup>. En esta última, la relación entre fuerzas siempre se ha pensado en términos de *afirmaciones* y *diferencias*, sin que entre en juego el “negativo”: “una fuerza, entrando en relación con otra fuerza que le obedece, no niega esta última o lo que aquella no es, sino que afirma la propia diferencia y la disfruta. El negativo, como algo esencial del cual la fuerza derivaría su propia actividad, no aparece” (Deleuze, 2002, p. 14).

Por esta razón, según Deleuze, en Nietzsche “en sí misma la relación entre patrón y siervo, no es dialéctica” (p. 16): al menos desde el punto de vista del *patrón*, en esa relación solo hay “afirmación de la propia diferencia”, y no deseo de *reconocimiento*. Así, también para Foucault, en la *lucha* no hay nunca *relación dialéctica* –de tal manera que cada término se da únicamente en relación con el otro, únicamente en tanto sea un *reconocido*–, sino más

---

<sup>18</sup> Cfr. Künzel (1985); Berni (2006); Gutting (2010).

<sup>19</sup> Cfr. Foucault (1971).

bien un “no reconocimiento”<sup>20</sup>; una vez más, siguiendo la tesis deleuziana según la cual es la identidad del concepto lo que “constituye la forma del Mismo en el reconocimiento” (2002, p. 224). Como en la crítica al concepto de “clase”, Foucault intenta pensar la lucha como una separación con respecto al mecanismo de “reconocimiento”, que él considera evidentemente *subjetivista* y orientado a *neutralizar* la lucha misma dentro de una lógica de la identidad y de la reconciliación del sujeto<sup>21</sup>.

Más que en el intento de repensar una *lucha* “sin sujeto” y de carácter antidualéctico, la crítica de Foucault al discurso marxista se define en un desplazamiento con respecto a la hipótesis misma de una lectura del poder, de las relaciones de poder en sentido “polemológico”. Es como si Foucault no quisiese “arriesgarse” a una lectura del poder en términos de *guerra*, de *lucha*, como si tal lectura estuviese destinada siempre a reinscribirse en una concepción dialéctica.

## Las relaciones de fuerza

Es necesario seguir las consecuencias de la estrategia de lectura llevada a cabo por Foucault. Un nuevo discurso sobre el poder deberá, en esa perspectiva, desplazarse con respecto a la lógica dialéctica del marxismo y del discurso jurídico. Es contra el marxismo –más que contra el hegelismo–

<sup>20</sup> Cfr. Sini (1974, p. 32). Para un intento de relectura de los análisis foucaultianos mediante el concepto de “reconocimiento” hegeliano, cfr. Fimiani (2007).

<sup>21</sup> Aun en ese caso, la lectura hegeliana de Foucault parece discutible, entre otras razones en la medida en la que el reconocimiento se piensa como un conflicto *entre* sujetos y *por* el poder. No es nada obvio, sin embargo, que el “reconocimiento” en Hegel constituya un dispositivo de subjetivación-sometimiento inscrito en una concepción del sujeto como idéntico a sí mismo (yo= yo). En el reconocimiento no hay identificación del otro, sino más bien un movimiento en el que el sí no tiene otra identidad si no es en el otro, y como resultado del cual el reconocimiento *en el* otro, implica también el reconocimiento *del* otro, “el retorno del otro en sí mismo, en su ser libre” (Gadamer, 1996, p. 69). Sobre la función del “reconocimiento” en Hegel, cfr. finalmente Ruggiu (2007).

que entra en juego el carácter del concepto de poder entendido como *relaciones de fuerzas*.

Por ende, el poder no debe presuponer un “enfrentamiento entre adversarios”, como lo declarará, ni una “lucha hasta la muerte”; esto coincide con las *relaciones diferenciales* de fuerzas, de *singularidades*, que no son tanto relaciones de lucha (de encuentro, de enfrentamiento), sino más bien relaciones de gobierno (de influencia). En tanto no fue profundizada ni desarrollada, la separación que Foucault intenta trazar entre lucha-dominación (modelo polemológico) y gobierno, pasa por una relectura de las *relaciones entre fuerzas* como relaciones estructuradas, no según la lucha-dominación, sino una forma más compleja de interacción. Si bien las relaciones entre fuerzas son siempre, necesariamente, también relaciones de lucha, no son irreducibles a la “lucha por la vida y por la muerte”, a aquellas luchas de reconocimiento (*Kämpfe des Anerkennens*) propias del discurso hegeliano. La perspectiva antidialéctica de la lectura deleuziana de Nietzsche parece dar cuenta del nuevo modo de pensar las relaciones de fuerza por parte de Foucault:

la relación de fuerzas excede de manera singular la violencia, y no puede ser definida por esta última. La violencia, en efecto, versa sobre cuerpos, objetos o seres determinados, destruyéndolos o cambiándoles su forma, mientras que el único objeto de la fuerza está constituido por las otras fuerzas, y su único ser es la relación: “es una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, futuras o presentes”(Deleuze, 2009, p. 97).

Las relaciones de fuerza no tienen *objeto* ni *forma*: indican *acciones sobre acciones*, en las que no se tiene más que “la aplicación de una fuerza, la acción o la reacción de una fuerza con respecto a otras”; un continuo e inestable retículo de “vínculos móviles y no localizables” (y aquí ya no hay *dialéctica* alguna, porque –como observa Deleuze– una fuerza sufre o produce afectaciones sobre otras, “pero siempre de afuera” (p. 119)<sup>22</sup>: las relaciones de fuerza son posibles únicamente remitiendo a un afuera “irreducible”). Si seguimos aquí la interpretación de Deleuze, diremos que el “gobierno” es lo que permite pensar en las relaciones de fuerza, no en términos de *luchas*, sino de “afectaciones”: las fuerzas entran en relación por su poder de tener

---

<sup>22</sup> Véase Foucault (1998).

o sufrir “afectaciones”, y el gobierno no es otra cosa que “el poder de afectación en todas sus formas” (p. 104).

Es el modo de *ser afectado* y no de *ser dominado* lo que define las relaciones de fuerza, donde Deleuze pretende referirse con “affection” (*affectio*) al “état d’un corps en tant qu’il subit l’action d’un autre corps”. Es decisiva, se repite, la lectura deleuziana de Nietzsche, la insistencia en la interpretación de la noción de “fuerza”, no sobre la base de la *lucha* sino de su “poder de ser afectado” (2002, pp. 89-95).

Jamás se insistirá demasiado en subrayar *cuán extrañas son a Nietzsche y a su concepción de la voluntad de potencia las nociones de guerra, de rivalidad e incluso de confrontación*. No es que niegue la existencia de la lucha, pero no la considera creadora de valores de ninguna manera. A lo sumo, los únicos valores que crea son los valores del esclavo que triunfa; la lucha no es principio o motor de la jerarquía, sino medio del que se vale el esclavo para derrocar a la jerarquía. La lucha no es jamás expresión activa de la fuerza (p. 122).

Una vez más, Deleuze trata de remitirse a una “inspiración spinoziana” (*afectación*), contra la idea de “lucha” como creación de valores, que él inscribe en una línea que va “de Hobees a Hegel”. En nuestra opinión, esto ocurre análogamente en Foucault, quien –en su crítica al hegelismo y al marxismo– intenta pensar las relaciones de fuerza, ya sin referencia a la lucha. Es por tales razones que Foucault pasará de la *dominación* al *gobierno*, tal como se ha visto. No solo no hay confrontación entre las fuerzas, sino que conservan siempre, en sus relaciones de poder, la propia *libertad*, su propia *individualidad*. Por esto, además, insiste cada vez más en la “potencialidad *auto-constitutiva* del sujeto, en el ejercicio de autonomía que el sujeto puede oponer a los dispositivos de saber/poder” (Campesi, 2011, p. 216). En efecto, el poder como gobierno es una *manera de actuar sobre las acciones de otros*; y por lo tanto, se “ejerce solo sobre sujetos libres, y en la medida en que sean libres” (Foucault, 1982, pp. 292-297).

No se trata ya de relaciones de dominio, sino de “juegos estratégicos entre las libertades” (1984a, p. 292). Más que el problema de un eventual retorno foucaultiano a una “filosofía del sujeto” (Dews, 1989), este desplazamiento de la lucha al gobierno vuelve a cuestionar el papel del derecho en relación con el poder.

## Los derechos de los gobernados

La noción de gobierno parece permitirle a Foucault el *descarte* del *sistema de preguntas* propio del discurso jurídico, que no había sido logrado en la hipótesis polemológica, la cual se limitaba a “derrocar” las respuestas, más que a plantear nuevas preguntas. Alejándose del discurso marxista –de la teoría del sujeto inscrita en la noción de “clase”, a los efectos de derrocamiento propios de la dialéctica, a la concepción de la lucha como lucha *por* el poder y no *contra* el poder, a la cuestión del *origen* del poder de las relaciones de producción, de lo económico–, la crítica foucaultiana intenta separar el concepto de poder de las *preguntas* propias del discurso jurídico.

Con el concepto de “gobierno”, el poder ya no se interroga como si fuese una *cosa*, ni su definición depende de la cuestión de *quién* lo detenta y *de dónde* proviene: “no nos preguntaremos entonces qué es el poder y de donde deriva, sino de qué manera se ejerce” (Deleuze, 2009, p. 98). Es este desplazamiento, se repite, lo que prepara las respuestas foucaultianas: ya no es el poder como lucha, como violencia, porque esto implicaría todavía un *sujeto* que ejerce el poder solo porque lo *posee* como una cosa, y un *objeto* que lo padece; implicaría la distinción entre dominantes y dominados, remitiría a un conflicto entre dos “clases” para apropiarse del poder.

Finalmente, se da una *ruptura* con respecto al discurso jurídico: el poder no es una cosa ni una propiedad, sino más bien una *relación* y una *estrategia*. No *hay* algo como el poder (o los poderes), como si fuesen un *ente* o una *sustancia*. Ni es algo que se *tiene* o se *posee*: no es un predicado, un atributo. Si nos preguntamos *cómo se ejerce*, *qué sucede*, ya no tenemos necesidad de un “sujeto”, sino de rastrear una serie de *funciones*, de prácticas que estabilizan, estratifican, codifican, territorializan las relaciones de fuerza en un determinado campo social, que producen efectos de verdad, sentido, historia, realidad y que forman estrategias.

Esta concepción del poder *presupone*, como se ha señalado, una redefinición de las prácticas del *sí* y de la resistencia al poder. Si las relaciones de poder no son simplemente “estados de dominio”, sino ante todo relaciones de *gobierno*, entonces el discurso de “resistencia” al poder se desplaza del plano de la *lucha* al del *cuidado*. En efecto, no solo “la resistencia es anterior” (p. 120) y constituye la condición misma para el funcionamiento de

las relaciones de poder, sino que la definición del poder como gobierno implica la posibilidad de una “autonomía relativa de las técnicas del sí con respecto a las técnicas del poder” (Davidson, 2006)<sup>23</sup>. El “sujeto de derecho” se sustituye por la “libertad del sujeto” en su “relación consigo mismo” y con los otros (Foucault, 1984a, p. 293).

Sin embargo, lo que se determina en esta sustitución es –más que un paso de la política a la ética– una recuperación de la función del derecho en correspondencia con las posibilidades abiertas a considerar el poder como un problema de *gobierno*, de “dirigir la conducta” propia y la de otros:

las relaciones de poder no son algo malo en sí mismo, de lo que haya que deshacerse; creo que no puede existir una sociedad sin relaciones de poder, si éstas se entienden como estrategias mediante las cuales los individuos buscan conducir y determinar la conducta de los demás. El problema, pues, no es buscar disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino de *darse reglas de derecho*, técnicas de gestión e incluso una moral, un *ethos*, la práctica de sí mismo, que permitan, en estos juegos de poder, jugar con el mínimo posible de dominio (p. 291).

De la lucha contra el poder al “arte de no ser excesivamente gobernados” (1997, p. 38) a la ética de un gobierno de sí mismo, parece que el *derecho* vuelve a funcionar como un instrumento de limitación del poder. Este arte, esta ética, parece, en efecto, reinscribir al *gobierno de sí mismo* dentro de una estrategia que, aunque intenta separarse de todo modelo de *Estado de derecho*, no puede más que declinarse en términos de reivindicación de derechos, de fijación de límites jurídicos al ejercicio del poder, es decir, de problemas de legitimidad y de legalidad<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Véase también Di Marco (1999).

<sup>24</sup> Como se ha observado correctamente, “otro aspecto importante de esta rearticulación de la cuestión del poder (y de sus relaciones con los problemas de la libertad y de la ética) es el vinculado con el “lugar” en ella se le puede asignar al *derecho*[...]. La crítica de la concepción jurídica del poder –según él– es necesaria en la medida en que el derecho nos resulte estrechamente conectado a la idea del poder soberano. Nada autoriza, sin embargo, a creer que esta crítica lo lleva a negar la exigencia o la conveniencia de que las relaciones entre los

En tanto Foucault insiste en la crítica a la abstracción de los derechos humanos, además de la necesidad de un *droit nouveau* anti-disciplinar y, al mismo tiempo, desvinculado del principio de soberanía<sup>25</sup>, parece encontrarse obligado a proponer un discurso de resistencia al poder pensado en términos de técnicas de limitación del mismo, de respeto de las leyes, de fijación de *derechos de los gobernados*:

el poder que un hombre ejerce sobre otro siempre es peligroso. No digo que el poder sea un mal por naturaleza; digo que el poder, mediante sus mecanismos, es infinito (lo que no significa que sea omnipotente, al contrario). Para limitarlo, las reglas no son suficientes nunca; para arrebatarle todas las ocasiones de las cuales se adueña, los principios no son suficientemente rigurosos. Al poder siempre hay que oponerle *leyes que no se puedan sobrepasar y derechos incondicionados* (Foucault, 1979b, p. 135)<sup>26</sup>.

¿Es posible que, en el mismo momento en que –al rechazar el modelo polemológico– se realice un descarte del *sistema de preguntas* propio del derecho, se asista tal vez a una recuperación de la función “clásica” atribuida al derecho: legitimidad como legalidad, derechos de los gobernados, límites al poder?

En realidad, las prácticas de resistencia al poder son siempre estratégicas y creadoras, implican transformación de la situación y no pueden pensarse nunca en términos *jurídicos*. El *derecho* mismo de los gobernados, se repite, es una *práctica* cuya teoría “no ha sido formulada jamás”, como afirma Foucault. En otros términos, hay que separar el sistema de preguntas de las respuestas. La pregunta “¿cómo no ser gobernados?” ya no puede transcribirse en términos de una “crítica esencialmente jurídica”, no se convierte en la pregunta “¿cuáles son los límites del derecho a gobernar?” (1997, p. 39). *Droit nouveau* redirige, pues, hacia un “derecho” que se da como descarte del sistema jurídico de preguntas, a un derecho inseparable de una cierta

---

hombres, en ciertos modos y bajo determinadas condiciones, se organicen o regulen mediante un derecho” (Marzocca, 2004, p. 79).

<sup>25</sup> Cfr. sobre el punto, Monod (1997, pp. 88-97).

<sup>26</sup> Cfr. también Foucault (1977f, pp. 51-59; 1984b, p. 22).



“práctica” (es el derecho “des individus privés à intervenir effectivement dans l’ordre des politiques et des stratégies internationales”).

Sin embargo, queda una dificultad de fondo. De una parte, la *teoría* foucaultiana del poder como “gobierno” implica el definitivo desplazamiento con respecto a cualquier discursividad jurídica. De la otra, las *prácticas* de resistencia parecen funcionar como *luchas por el derecho*, en tanto derecho sin teoría, derecho *nuevo*, derecho “más preciso, más históricamente determinado con respecto a los derechos del hombre” (1977f, p. 53).

## ¿Neutralización o politización de la lucha?

¿Por qué tales dificultades? ¿Por qué las prácticas de resistencia al poder, las estrategias de transformación de la situación, el arte de *no ser gobernados*, reafirman la función del derecho? Quizás debemos pensar nuevamente el problema de las relaciones entre la “analítica del poder” y el papel del derecho; y comenzar al menos por los problemas de relectura de la reflexión foucaultiana en cuanto a las relaciones entre las prácticas de resistencia *al* poder y la lucha *por* el poder.

En Foucault, la “des-cosificación” del poder (el poder como cosa, *res*, sustancia) implica la tesis según la cual el poder se *ejerce* “antes” que *se posee*. Esto significa que se dan mecanismos de poder, una “micro física” del poder anterior a toda operación de codificación o estratificación: hay siempre poder, queda siempre poder más allá y antes de la “oposición binaria entre dominantes y dominados”. Por eso, una práctica de *contra poder*, de real crítica del poder, no puede traducirse simplemente en la “lucha de clase”.

Esta sigue siendo una lucha *por* el poder, y es con respecto a ella que se realiza la distinción fundamental del pensamiento foucaultiano. “No enamorarse del poder”: esta es la indicación esencial para la *vida no fascista*, libre de cualquier “paranoia totalizante y unitaria” (2001b, pp. 133-136)<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Primero aparece como “Prefazione” a la traducción estadounidense de Deleuze y Guattari (1977); luego incluida en Foucault (2001b, pp. 133-136).

Ya no se trata de luchar para adueñarse del poder, sino de resistir el poder mediante prácticas de gobierno de sí mismo, estrategias de libertad que tiendan a sustraer al individuo de los mecanismos del poder. Si en 1971 Foucault había criticado el *humanismo* como aquello “a través de lo cual en Occidente se ha *eliminado el deseo del poder* –prohibido *querer el poder*, excluido la posibilidad de tomarlo” (1977d, p. 59)<sup>28</sup>; con el desplazamiento de la lucha al gobierno, el problema se convierte en oponer la “creación de placer” al “deseo de poder”, una práctica que no desee el poder, que cree nuevas posibilidades de *placer* y no de deseo.

Sobre este punto es ejemplar el progresivo replanteamiento, por parte de Foucault, de la función y el papel de los intelectuales. En 1972, tal rol está todavía dentro del discurso marxista –y en esa medida ya revisado– de la relación entre teoría y *práctica*, y del problema de la conquista del poder:

el papel del intelectual ya no es el de ponerse “un poco adelante o un poco al lado” para decir la verdad muda de todos; es, más bien, el de luchar contra las formas de poder allí donde éste es al mismo tiempo el objeto y el instrumento [...]. Lucha contra el poder, lucha por hacerlo aparecer y atacarlo allí donde es más invisible y más insidioso. Lucha no para una “toma de conciencia” [...] sino para minar y *tomar el poder, al lado y con todos aquellos que luchan por él y no alejados de ellos para iluminarles*. Una “teoría” es el sistema regional de esta lucha (1977e, p. 109).

En 1981, la perspectiva ya había cambiado, Foucault declina la función del intelectual en clave de *crítica* al poder, en una perspectiva de reformas democráticas que pasan sobre el plano del derecho:

si por un cierto número de razones, un intelectual piensa que su trabajo, sus análisis, sus reflexiones, su manera de actuar, de pensar las cosas, ayudan a aclarar una situación particular, un ámbito social, una coyuntura, y que le es efectivamente posible aportar su contribución teórica y práctica, entonces en ese punto se pueden extraer consecuencias políticas considerando, por ejemplo, *el problema del derecho penal, de la justicia* [...] yo creo

---

<sup>28</sup> Véase también la posición expresada por Foucault (1972, pp. 1-4).

que el intelectual puede conducir, si lo quiere a la percepción y a la crítica de estas cosas (2008b, p. 217).

El paso de la lucha al gobierno –que se define entre 1976 y 1979– es entonces– y *sobre todo*– lo que marca la distancia de Foucault con respecto a toda posibilidad de pensar las prácticas de resistencia en los términos de una lucha *por* el poder, para adueñarse del aparato del Estado. En su crítica al marxismo, tiende a ver en el problema *práctico* y estratégico de la *conquista* del aparato del Estado como *instrumento* de lucha (de la “necesidad del Estado” para servirse de una expresión de Lenin), el reflejo de una *teoría jurídica* del poder, a partir de los postulados de la propiedad, modalidad, legalidad. En otros términos, el discurso marxista pensaría la lucha en términos de “conquista del Estado”, en cuanto presupondría una concepción formal y jurídica del poder.

De otra parte, en Foucault nunca disminuye la crítica al Estado. Si, como escribe Deleuze, “no hay un Estado sino únicamente una estatización” (étatisation), esto significa que toda forma de lucha por el poder necesariamente cuestiona las tecnologías y los procedimientos de codificación, estratificación y organización, que permiten traducir las relaciones de fuerza en *relaciones jurídicas*. No hay Estado, sino únicamente *procedimientos de significación* de las relaciones de poder en relaciones codificadas en términos jurídicos (dado que la étatisation funciona siempre mediante el discurso jurídico). Que las relaciones de poder estén siempre y también *en un lugar diferente* del Estado, no significa que no exista el *poder del Estado*; o, más correctamente, que las relaciones de poder que atraviesan la sociedad (familia, industria, religión, cultura, disciplinas, etc.) no sean siempre y también puestas-en-discurso, significados, de los procedimientos de étatisation.

No obstante, en este punto parece necesario repensar la posibilidad *teórica* de la resistencia al poder, por una parte, y de la lucha por el poder, de la otra; al menos a partir de dos interrogantes:

1. De la tesis *teórica* “el Estado no existe” o “el poder no se posee, sino que se ejerce”, ¿se sigue necesariamente la tesis *política* “la lucha no consiste en *tomar el poder*”? ¿La reivindicación de una práctica orientada a “tomar el poder” implica realmente, en sí misma, la tesis *jurídica* de la reducción del poder a *poder del Estado* (poder como “cosa”)? ¿No

implica, por el contrario, la necesidad de una lucha por el control de una serie de procedimientos (que incluso podemos definir aquí como *étatisation*) mediante los cuales las prácticas de resistencia se codifican, se significan, se organizan?

2. Separando las prácticas de resistencia del problema de la conquista del poder del Estado, del control de sus “aparatos”, ¿la propuesta de Foucault no se arriesga a llegar a una *neutralización* de las formas de lucha?

¿No termina por hacer posible precisamente el funcionamiento de aquellos procedimientos de *étatisation*, de “traducción” y resignificación de las luchas políticas dentro del discurso jurídico (“Esta nueva concepción, por tanto, ya no se centra en el *derecho a tomar el poder*, sino más bien en el derecho a vivir, a ser libres, a irse, a no ser perseguidos y, en suma, a la legítima defensa frente a los gobiernos” (1977f, p. 75).

Tal vez, el paso *de la lucha al gobierno*, las dudas de Foucault sobre la mayor o menor posibilidad de leer el poder a partir de y a través de la *guerra*, debe pensarse más a fondo, incluso en contraste y en paralelo con un discurso marxista que probablemente la reflexión foucaultiana ha pecado de considerar en sus posibilidades de relectura y transformaciones internas. Y es tal vez este paso lo que representa la herencia más difícil de Foucault, la herencia de pensar más allá de las propias reflexiones del autor. Después de todo, lo que queda por *inventar* es una eficaz *estrategia de lucha* por el poder.

El mensaje de Foucault no es –más allá de los riesgos, las dificultades, las incertidumbres que marcan su último período de reflexión sobre el poder– el de la “neutralización” de la lucha, sino la invención de una nueva forma de “politización”:

El análisis y la crítica política están en buena medida por inventar –pero también están por inventarse las estrategias que permitirían al mismo tiempo modificar estas relaciones de fuerza y coordinarlas, de manera que esta modificación sea posible y se inscriba en la realidad. Vale decir que el problema no es tanto el de definir una posición política (lo que reconduciría a realizar una elección sobre una tablero ya preconstituida) sino imaginar y hacer existir nuevos esquemas de politización (2008c, p. 100).

En conclusión, es siempre en función de politización, y no de la neutralización, que hay que pensar en la teoría de un “nuevo derecho”, del cual Foucault solo ha podido dar algunos rasgos.

## Referencias

- Althusser, L. (2005). *I marxisti non parlano mai al vento* (L. Tomasetta, trad.). Milano: Mimesis.
- Alves da Fonseca, M. (2013). *Michel Foucault et le droit* (Thierry Thomas, trad.). Paris: L'Harmattan.
- Balibar, E. (2001). *Foucault e Marx. La posta in gioco del nominalismo*. In Balibar, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx* (157-170; A. Catone, trad.). Milano: Mimesis.
- Barou, J.P. & Perrot, M. (1983). L'occhio del potere. Conversazione con Michel Foucault. In J. Bentham, *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*. Venezia: Marsilio.
- Berni, S. (2006). Foucault e la dialettica. In *Iride*, XIX (48), 367-376.
- Campesi, G. (2011). *Soggetto, disciplina, governo. Michel Foucault e le tecnologie politiche moderne*. Milano: Mimesis.
- Cardoso, F.H. (1972). Althussérisme ou marxisme? À propos du concept de classe chez Poulantzas. *L'Homme et la société*, (24-25), 57-71.
- Chomsky N. y Foucault, M. (2013). *La natura umana. Giustizia contro potere*. (T. Falchi y B. Baisi, trad.). Roma: Castelvecchi.
- Davidson, A.I. (2006). Dall'assoggettamento alla soggettivazione. Michel Foucault e la storia della sessualità. *Aut Aut*, 331, 3-10.
- Defert, D. (2001). Le “dispositif de guerre” come analyseur des rapports de pouvoir. In J-C. Zancarini, *Lectures de Michel Foucault. A propos de “Il faut défendre la société”* (59-67). Lyon: ENS.
- Deleuze G. y Guattari, F. (1977). *L'Anti-Oedipe: capitalismo et schizophrénie*. New York: Viking Press.
- \_\_\_\_\_. (1996). Desiderio e piacere. In Deleuze, *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault ed altri intercessori* (U. Fadini, trad.). Verona: Ombre Corte.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Nietzsche e la filosofia*. Torini: Einaudi.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Foucault* (P.A. Rovatti y F. Sossi, trad.). Napoli: Cronopio.
- Derrida, J. (1994). *Spettri di Marx* (G. Chiurazzi, trad.). Milano: Raffaello Cortina.

- Dews, P. (1989). The Return of the Subject in Late Foucault. In *Radical Philosophy*, 51, 37-41.
- Di Marco, C. (1999). *Critica e cura di sé. L'etica di Michel Foucault*. Milano: Franco Angeli.
- Ewald, F. (1986). Pour un positivisme critique: Michel Foucault et la philosophie du droit. *Droits*, (3), 137-142.
- Fimiani, M. (2007). *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento*. Verona: Ombre Corte.
- Fontana, A y Pasquino, P. (1977). Intervista a Michel Foucault (1976). In M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (1971). *Theatrum Philosophicum*. In G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (VII-XXIV; G. Guglielmi, trad.). Bologna: Il Mulino.
- \_\_\_\_\_. (1972). I problema della cultura. Un dibattito Foucault-Preti. *Il Bimestre*, (22-23), 1-4.
- \_\_\_\_\_. (1977a). Sulla giustizia popolare. Dibattito con i maoisti (1972). In M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici* (70-206). Torino: Einaudi.
- \_\_\_\_\_. (1977b). Michel Foucault sulla geografia (1976). In M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici* (159-160). Torino: Einaudi.
- \_\_\_\_\_. (1977c). Potere-corpo (1975). In M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici* (141). Torino: Einaudi.
- \_\_\_\_\_. (1977d). Al di là del bene e del male (1971). In M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici* (58-59). Torino: Einaudi.
- \_\_\_\_\_. (1977e). Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze (1972). In M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici* (109). Torino: Einaudi.
- \_\_\_\_\_. (1977f). Klaus, Croissant sarà estradato?. In M. Foucault & S. Vaccaro (2009), *La strategia dell'accerchiamento. Conversazioni e interviste 1975-1984*. Palermo: Due Punti.
- \_\_\_\_\_. (1979a). *Dalle torture alle celle* (G. Perni, trad.). Lerici: Cosenza.
- \_\_\_\_\_. (1979b). Sollevarsi è inutile?. In *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, 3: 1978-1985 (A. Pandolfi, trad.). Milano: Feltrinelli.
- \_\_\_\_\_. (1982). Come si esercita il potere?. In H.L. Dreyfus & P. Rabinow (2010), *La ricerca di Michel Foucault*. Firenze: La Casa Usher.
- \_\_\_\_\_. (1984a). L'etica della cura di sé come pratica della libertà (1981). In *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, 3: 1978-1985 (A. Pandolfi, trad.). Milano: Feltrinelli.

- \_\_\_\_\_. (1984b). Face aux gouvernements, les droits de l'homme. In *Libération*, 967.
- \_\_\_\_\_. (1988). Le maglie del potere (1981). In *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste, 3: 1978-1985* (A. Pandolfi, trad.). Milano: Feltrinelli.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Illuminismo e critica* (P. Napoli, trad.). Roma: Donzelli.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Il pensiero del fuori* (V. Del Ninno, trad.). Milano: SE.
- \_\_\_\_\_. (2001a). *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984* (O. Marzocca, trad.). Milano: Medusa.
- \_\_\_\_\_. (2001b). *Dits et Ecrits II 1976-1988*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2008a). *Discipline, Poteri, Verità. Detti e scritti 1970-1984* (M. Bertani e V. Zini, trad.). Genova-Milano: Marietti.
- \_\_\_\_\_. (2008b). L'intellettuale e i poteri (1981). In M. Foucault, *Discipline, Poteri, Verità. Detti e scritti 1970-1984* (M. Bertani e V. Zini, trad.). Genova-Milano: Marietti.
- \_\_\_\_\_. (2008c). I rapporti di potere passano all'interno dei corpi (1977). In M. Foucault, *Discipline, Poteri, Verità. Detti e scritti 1970-1984* (M. Bertani e V. Zini, trad.). Genova-Milano: Marietti.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Bisogna difendere la società*. Milano: Feltrinelli.
- \_\_\_\_\_. (2012). Pouvoirs et émancipations. Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien Rouge (juillet 1977). *Revue du Mauss*, 38 (2), 33-50.
- \_\_\_\_\_. (2013a). *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*. Milano: Feltrinelli.
- \_\_\_\_\_. (2013b). Intervista di André Breten a Michel Foucault, 7 maggio 1981. In M. Foucault, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)* (V. Zini, trad.). Torino: Einaudi.
- Gadamer, H.G. (1996). La dialettica dell'autoconsapevolezza. In *La dialettica di Hegel* (R. Dottori, trad.). Genova: Marietti.
- Grosrichard, A. (1977). Il giuoco di Michel Foucault. In *Ornicar?*, (10).
- Guareschi, M. (2005). *Ribaltare Clausewitz. La guerra in Michel Foucault e Deleuze-Guattari*. Roma: Centro di Studi e Iniziative per la Riforma dello Stato.
- Gutting, G. (2010). Foucault, Hegel, and Philosophy. In T. O'Leary & C. Falzon, *Foucault and Philosophy* (19-36). Oxford: Blackwell.
- Künzel, W. (1985). *Foucault liest Hegel. Versuch einer polemischen Dekonstruktion dialektischen Denkens*. Frankfurt: Haag & Herchen.
- Legrand, S. (2004). Le Marxisme oublié de Foucault. In *Actuel Marx*, (36), 27-43.
- Leonelli, R. (2010). *Foucault-Marx. Paralleli e Paradossi*. Roma: Bulzoni.

- Marramao, G. (1986). *L'ossessione della sovranità*. In P.A. Rovatti, *Effetto Foucault (171-183)*. Milano: Feltrinelli.
- Marzocca, O. (2004). La stagione del potere come guerra. In O. Marzocca, *Moltiplicare Foucault, Vent'anni dopo*. Milano: Mimesis.
- Monod, J.-C. (1997). *Foucault. La police des conduites*. Paris: Michalon.
- Napoli, P. (2002). *Le arti del vero. Storia, diritto e politica in Michel Foucault*. Napoli: La città del sole.
- Pandolfi, A. (2002). Foucault e la guerra. *Filosofia politica*, XVI (3).
- Potte-Bonneville, M. (2007). Droit. In P. Artières y M. Potte-Bonneville, *D'après Foucault. Gestes, lutttes, programmes (205-233)*. Paris: Les Praires Ordinaires.
- Poulantzas, N. (1971). *Potere politico e classi social*. Roma: Editori Riuniti.
- Reid, J. (2003). Foucault on Clausewitz: Conceptualizing the Relationship Between War and Power. In *Alternatives: Global, Local, Political*, 28 (1), 1-28.
- Romitelli, V. (2002). Rovesciare Clausewitz. In *Scienza & Politica*, 27, 51-66.
- Ruggiu, L. (2007). Riconoscimento e conflitti. In L. Ruggiu y F. Morra, *Identità differenze conflitti (89-125)*. Milano: Mimesis.
- Schizzerotto, A. (1992). Il concetto di classe sociale: rilevanza e limiti. In A. Schizzerotto, *Classi sociali e società contemporanea (15-68)*. Milano: Franco Angeli.
- Sini, C. (1974). Il problema della verità in Foucault. *Il Pensiero*, XIX, (1-2).
- \_\_\_\_\_. (1978). Foucault. In *Semiotica e filosofia: segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault (169-177)*. Bologna: Il Mulino.
- Smart, B. (1983). *Foucault, Marxism and Critique*. London: Routledge & Kegan.
- Sorrentino, V. (2008). *Il pensiero politico de Foucault*. Roma: Meltermi.
- Zarka, Y.-C. (2000). Foucault et le concepto non juridique du pouvoir. *Cités*, (2), 41-52.









# E

## El cuerpo como objeto de la verdad jurídica

---

Luis Bernardo Ruiz Jaramillo<sup>1</sup>  
(Universidad de Antioquia, Colombia)

### Introducción

En los estudios que realizó Michel Foucault sobre las formas de obtener la verdad en las prácticas judiciales en la historia se presentan unas relaciones estrechas entre el derecho y la política. El ejercicio del poder político y otros poderes dentro de la sociedad se encuentran conectados a las formas jurídicas para obtener la verdad en las prácticas judiciales. Foucault diferencia entre lo que podría denominarse una historia interna de la verdad, que es la misma historia de las ciencias, y lo que denomina como historia externa de la verdad, con la que hace referencia a aquellos ámbitos en la sociedad en los que se definen un cierto número de reglas de juego a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto y tipos de saber (Foucault,

---

<sup>1</sup> Magíster en Filosofía Política y abogado. Docente de la Facultad de Derecho de la Universidad de Antioquia. Esta composición hace parte de mi tesis de maestría *La filosofía, el derecho y el poder político desde Foucault: El caso del cuerpo humano como objeto de la verdad jurídica*, (2010).

2003, p. 15); entre estos ámbitos se encuentran las prácticas judiciales, en las cuales se pueden hallar estos tres elementos.

Precisamente, Foucault refuta al romanticismo (desde el siglo XIX) y a la escuela de Fráncfort el cuestionamiento que hacen de la racionalidad con el peso de poder que le sería propio. Para Foucault la crítica del saber no se debe dirigir a lo opresivo que hay bajo la razón, ya que la sinrazón es igualmente opresiva; tampoco debe dirigirse a la presunción de poder que existe en toda verdad afirmada, pues la mentira o el error son abusos de poder semejantes. Dice el autor: “La crítica que les propongo consiste en determinar en qué condiciones y con qué efectos se ejerce una veridicción, es decir, una vez más, un tipo de formulación dependiente de ciertas reglas de verificación y falseamiento”. Por ejemplo, en el caso de la psiquiatría, no se trataría de criticarla con respecto a su carácter opresivo por ser verdadera o por que resulte ser falsa, sino que se busca poner de relieve las condiciones que debieron cumplirse para poder pronunciar sobre la locura –lo mismo que la delincuencia o el sexo– los discursos que pueden ser verdaderos o falsos, según las reglas correspondientes a la medicina, la confesión o la psicología (Foucault, 2007, pp. 54-55).

Explica Foucault que no se procura hacer la historia de lo verdadero o de lo falso de un saber, sino la historia de la veridicción. Se muestra la conexión de un régimen de verdad con la práctica gubernamental (p. 55) y se encuentra una conexión estrecha entre la política y la verdad cuando convergen las regulaciones jurídicas y el mercado como lugar de veridicción. Con la idea de los fisiócratas, según la cual el mercado es opaco al derecho, ya que obedece a mecanismos naturales o espontáneos, lo que se está generando a partir de allí es la transformación del mercado en un patrón de verdad que permite discernir lo verdadero o lo falso de la práctica gubernamental. De la misma forma, en el ámbito del poder punitivo la concepción del delito como natural implicó para las prácticas judiciales que tuvieran un patrón de lo verdadero o lo falso sobre el delincuente y el castigo.

En el campo de las prácticas judiciales punitivas se han dado diversos regímenes de verdad. Entre ellos, Foucault destaca el propio de la época del iluminismo que se centra en el “acto” delictivo y que responde a la pregunta: ¿qué has hecho? Luego, durante el siglo XIX y parte del XX se ocupará del “criminal”, y lo que interesa es el “quién eres”. Siguiendo con esta misma

idea, se da una mutación hacia “el medio” en el que se desenvuelve el criminal y el acontecimiento; donde las preguntas son ¿quién es el probable criminal? y ¿cuáles son los acontecimientos criminales posibles? Puede también decirse que el régimen de verdad en el Antiguo régimen es el de la autoridad del soberano, por lo que la pregunta de la que se parte es: ¿quién ha desobedecido, quién se ha rebelado?

En relación con estos regímenes de verdad se presentan diversos objetos sobre los cuales recae la intervención del Estado con las prácticas judiciales punitivas. Y en cada objeto de verdad se tiene un sujeto al cual se le dirige. Esta objetivación es la que lleva a que los individuos sean sujetos de determinados saberes y del ejercicio del poder político.

Sobre la relación poder, derecho y verdad dice Foucault:

El poder nos obliga a producir la verdad, dado que la exige y la necesita para funcionar; tenemos que decir la verdad, estamos forzados, condenados a confesar la verdad o a encontrarla. El poder no cesa de cuestionar, de cuestionarnos; no cesa de investigar, de registrar; institucionaliza la búsqueda de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. Tenemos que producir la verdad del modo mismo que, al fin y al cabo, tenemos que producir riquezas, y tenemos que producir una para producir otras. Y por otro lado, estamos igualmente sometidos a la verdad, en el sentido de que ésta es ley; el que decide, al menos en parte, es el discurso verdadero; él mismo vehiculiza, propulsa efectos de poder. Después de todo somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a cumplir tareas, destinados a cierta manera de vivir o a cierta manera de morir, en función de discursos verdaderos (2000a, p. 34).

Debe tenerse presente que en el caso concreto de la verdad jurídica hay tres dispositivos que permiten develar las relaciones entre el saber y el poder, que se cruzan al momento de estudiar la verdad en las prácticas judiciales punitivas: la indagación, la confesión y la seguridad. El funcionamiento de estos dispositivos es lo que permite develar las relaciones de saber-poder sobre los individuos para hacerlos objeto de diversos discursos o prácticas gubernamentales. Por ejemplo, en el Estado absoluto, la indagación y la confesión han cumplido un papel muy importante en el régimen de verdad. Luego, en la modernidad, la confesión cumple un papel protagónico en la implementación del examen propio del poder disciplinario. En la época actual, el

dispositivo de la seguridad es el que permite realizar las intervenciones en el cuerpo de personas que pertenecen a ciertos grupos sociales de riesgo.

Para hacer este análisis se procederá a partir de las mutaciones de objeto que se han presentado históricamente en las prácticas judiciales hasta la época actual. Estas mutaciones consisten en lo siguiente: en el poder de soberanía, en el caso de la monárquica, se tiene como objeto directamente al cuerpo del infractor. En el poder disciplinario el objeto es la psiquis del individuo y la posibilidad de reforma. En la biopolítica, el objeto es el medio social en el que se inserta el probable delincuente. En consideración a que el análisis se centra sobre las prácticas judiciales punitivas es necesario que se les estudie en el marco de las prácticas gubernamentales de cada forma de gobierno de los hombres (poder de soberanía, poder disciplinario y biopolítica). Dentro de los regímenes de verdad se estudian los dispositivos mencionados (en especial, la indagación y la confesión) y las conexiones que tienen con sus diversos objetos.

## **Poder de soberanía: el cuerpo, la indagación y la confesión**

En el poder de soberanía el régimen de verdad busca establecer la desobediencia o la sublevación del súbdito contra el soberano; el levantamiento del individuo-súbdito contra el individuo-soberano; una lucha del monarca contra el desobediente. Este es el régimen del llamado Estado absoluto (siglos XVI, XVII y gran parte del XVIII), en el cual el cuerpo humano del justiciable se instrumentaliza con el fin de obtener la verdad para la realización de la justicia del soberano; constituyéndose el cuerpo del justiciable como el objeto central de tales prácticas. El régimen de la verdad en esta época es una suerte de combinación entre la indagación que se venía desarrollando desde atrás y la confesión bajo tortura que funcionaba a la manera medieval de la ordalía. La confesión es un dispositivo complejo que no solo tiene gran incidencia en el poder de soberanía, sino que se relaciona con el denominado “examen” de la modernidad.

En el Medioevo, bajo la influencia del derecho germano, la liquidación judicial se presenta como una forma de lucha entre los contendientes. El derecho era una forma singular y reglamentada de conducir la guerra entre los individuos y de encadenar los actos de venganza (Foucault, 2003, pp. 68-74). Lo más característico de este sistema es que la prueba judicial era una manera de ritualizar la guerra o transponerla simbólicamente; darle ciertas formas derivadas y teatrales de modo que el más fuerte sería designado, por ese motivo, como quien tiene la razón. La prueba es un operador de derecho, un permutador de la fuerza por el derecho, especie de *shifter* que permite el pasaje de la fuerza al derecho (pp. 71-75).

La posible explicación a esta forma jurídica de resolver las disputas se encuentra en que eran escasos los mecanismos para asegurar la circulación de bienes en la Europa medieval y por tal razón se recurría constantemente al enfrentamiento bélico, militar, extrajudicial y al judicial. En esta época existía una frontera difusa entre el derecho y la guerra; se concebía el derecho como una forma de continuar con la guerra. La concentración de las armas se dio en manos de los más poderosos. Vencer a alguien es privarlo de sus armas, de donde proviene la concentración del poder armado que dio fuerza a los más poderosos en los Estados feudales y, finalmente, al más poderoso de todos, el monarca. El poder judicial no existía en la alta Edad Media, la liquidación de los conflictos se daba entre los particulares, no obstante, se le solicitaba al más poderoso o al que ejercía poder de soberanía, en razón de su poder político, religioso o mágico que comprobaba la regularidad del procedimiento, pero no se le llamaba para que hiciera justicia. De esta forma, los más poderosos controlaban los litigios judiciales para asegurar la circulación litigiosa de los bienes a su favor (pp. 76-78).

En los siglos XII y XIII empieza a usarse la indagación como forma para obtener la verdad en diversas prácticas del ejercicio del poder político. El proceso de formación y consolidación de la indagación va hasta la Inquisición. El delito comienza a ser una infracción contra el soberano y no simplemente algo entre particulares; infracción que no solo tenía el carácter civil sino también religioso, una conjunción entre delito y pecado. Esto permitió que las grandes monarquías se construyeran con base en las confiscaciones de bienes a los infractores o enemigos del soberano y la religión; al monarca le producía grandes réditos políticos y económicos la concentración de la justicia en su poder. Por esta vía desaparece la prueba como un juego o

desafío entre particulares, ya que ni el procurador ni el Rey arriesgarían su vida en estas prácticas de hacer justicia. Para esto se crea la indagación, y con la misma se constituyen nuevas formas jurídicas de establecer los hechos (pp. 81-84).

Esta indagación es una reelaboración de la que existió en la antigua Grecia clásica y luego desapareció con el desvanecimiento del imperio romano. Con la indagación como nueva forma de justicia se les impone a los contendientes un aparato de justicia para resolver el litigio. Aparece la figura del procurador que investiga los hechos y que sustituye a la víctima del delito. De esta forma, el poder político se apodera del conflicto (pp. 76-78). Con el término indagación, Foucault se refiere a una técnica que permite saber quién hizo qué cosa, en qué condiciones y en qué momento. Técnica que reaparece en la Edad Media como forma de investigación de la verdad, en el seno de algunas prácticas gubernamentales administrativas (técnica del soberano para controlar el territorio conquistado y cobrar impuestos) y en el ámbito judicial. Fue utilizada por los filósofos del siglo XV al XVIII y por los científicos, fuesen geógrafos, botánicos, zoólogos o economistas. Además, es una forma muy característica de la verdad en las sociedades actuales (pp. 16-17).

En la antigua Grecia, la indagación se superpuso a otras formas de resolver los conflictos (los desafíos mediante el juramento y la retórica) y fue inicialmente utilizada por historiadores (Herodoto), naturalistas, botánicos, geógrafos y viajeros; al punto que Aristóteles se ocupó de totalizar y convertir la indagación en saber enciclopédico. Para Foucault, el desarrollo de los saberes filosóficos, técnicos y científicos de la actualidad tomaron su matriz metodológica de la indagación (pp. 16-17; 66-67). Para este autor, el destino de la indagación es coextensivo al destino mismo de la cultura llamada europea u occidental. La indagación es una forma política de gestión, de ejercicio del poder, que por medio de la institución judicial pasó a ser, en la cultura occidental, una manera de autenticar la verdad y de adquirir cosas que habrán de ser transmitidas y consideradas como verdaderas (pp. 74 y 92).

La indagación entendida como investigación o búsqueda autoritaria de una verdad comprobada o atestiguada se oponía así a los antiguos procedimientos del juramento, la ordalía, el duelo judicial, el juicio de Dios o la transacción entre particulares. La investigación era el poder soberano abrogándose el derecho de establecer la verdad por medio de cierto número de



técnicas reguladas. Ahora bien, si la investigación, desde ese momento forma cuerpo con la justicia occidental, se encuentra vinculada al nacimiento de los Estados y la soberanía monárquica (Foucault, 1988, p. 228)<sup>2</sup>.

Por su parte, la combinación entre la tortura y la confesión funcionó a la manera de una ordalía que consistía en un juego judicial estricto. Entre el juez que ordena el tormento y el sospechoso a quien se tortura existe también como una especie de justa; sométase al “paciente” –tal es el término por el cual se designa al suplicado– a una serie de pruebas, graduadas en severidad, de las cuales triunfa “resistiendo” o ante las cuales fracasa confesando. Pero el juez no impone la tortura sin aceptar ciertos riesgos (y no únicamente el peligro de ver morir al sospechoso). Arriesga en la partida una baza, a saber, los elementos de prueba que ha reunido ya, pues la regla impone que, si el acusado “resiste” y no confiesa, el magistrado se ve obligado a abandonar los cargos. Incluso, se consideraba que cuando se trataba de delitos muy graves era riesgoso recurrir al tormento ya que si no se obtenía la confesión no era posible condenar a muerte (p. 46).

En la tortura van también mezclados un acto de información y un elemento de castigo. La razón por la cual el castigo se hacía valer como un medio de prueba se encuentra en la manera en que la justicia penal hacía funcionar la producción de la verdad. Las diferentes partes de la prueba no constituían otros tantos elementos neutros; no aguardaban a estar reunidos en un haz único para aportar la certidumbre final de la culpabilidad. Cada indicio aportaba consigo un grado de abominación. Así, una semiprueba no volvía inocente al sospechoso, en tanto que no había sido completada: hacía de él un semiculpable. La demostración en materia penal no obedecía a un sistema dualista –verdadero o falso–, sino a un principio de gradación continua: un grado obtenido en la demostración formaba un grado de culpabilidad e implicaba, por consiguiente, un grado de castigo. Cuando se había llegado

---

<sup>2</sup> Foucault (2003, pp. 228-229) trae a colación a Bacon, el hombre de la ley y del Estado, en el umbral de la época clásica (siglos XVII y XVIII), como quien intentó hacer la metodología de la investigación jurídica en lo referente a las ciencias empíricas. De esta forma, el modelo operatorio de la inquisición sirvió de inspiración para el conocimiento empírico; conocimiento que ha cubierto a todas las cosas del mundo y las ha ordenado en un discurso que comprueba, describe y establece los “hechos”.

a cierto grado de presunción se podía, por lo tanto, poner en juego legítimamente una práctica que tenía doble papel: comenzar a castigar con base en elementos de conocimiento ya reunidos, y servirse de este comienzo de pena para arrancar el resto de verdad que todavía faltaba. En el siglo XVIII, la tortura judicial funciona en medio de esta extraña economía en la que el ritual que produce la verdad corre parejo con el ritual que impone el castigo (pp. 47-48).

En el Estado absoluto hay que concebir el suplicio como un operador político. Se inscribe lógicamente en un sistema punitivo, en que el soberano, de manera directa o indirecta, pide, decide y hace ejecutar los castigos; en la medida en que es él quien a través de la ley ha sido alcanzado por el crimen. En toda infracción hay un *crimen majestatis*, y en el menor de los criminales un pequeño regicida en potencia. En los suplicios el soberano impone su marca sobre el cuerpo del infractor. En este contexto el establecimiento de la verdad era para el soberano y sus jueces un poder absoluto y exclusivo; por ello, se trataba de un proceso secreto y sin garantías (pp. 41 y 59).

La explicación histórico-económica de los suplicios es que hacen parte de un régimen de producción en el que las fuerzas de trabajo y, por ende, el cuerpo humano no tiene la utilidad ni el valor comercial que habría de serles conferido en una economía de tipo industrial. También el “menosprecio” del cuerpo tiene relación con una actitud general respecto de la muerte; y en esta actitud se podrían descifrar tanto los valores propios del cristianismo como una situación demográfica y en cierto modo biológica: los estragos de la enfermedad y del hambre, las mortandades periódicas por las epidemias, la formidable mortalidad de los niños, lo precario de los equilibrios bioeconómicos; todo esto hacía que la muerte fuera familiar y suscitaba en torno suyo hechos rituales para integrarla, hacerla aceptable y dar un sentido a su permanente agresión. También existen otros hechos de coyuntura que se pueden resaltar: la multiplicidad de los levantamientos durante esa época, el cercano fragor de las guerras civiles y la voluntad del rey de hacer que prevaleciera su poder sobre el de los parlamentos (pp. 59-60).

En el contexto socio-político del llamado Antiguo régimen se buscaba inquirir (con indicios, testigos o documentos) por quién y cómo se había cometido una infracción contra el soberano. La tortura en este sistema jugó un doble papel: obtener la confesión del delito con el ánimo de confirmar

la responsabilidad de quien es señalado con la prueba recaudaba (imputado); y que el sujeto ya condenado exprese públicamente su arrepentimiento. Con el tormento se hacía que el mismo condenado fuera el pregonero público de su responsabilidad. La tortura era una forma de obtener la mayor prueba que pudiera obtenerse: la confesión. Pero al mismo tiempo, era la forma de reafirmar la ley del soberano pregonando la culpabilidad. El tormento como prueba se practicaba en secreto y en un proceso con unas reglas estrictas en las que no había garantías procesales, como la defensa o la contradicción. Por su parte, el suplicio como castigo al condenado para pregonar su infracción se hacía en forma oral, pública y a manera de espectáculo (Foucault, 2003, pp. 47-49).

En lo que respecta al dispositivo de la confesión, Foucault la define de la siguiente manera:

es un ritual de discurso en el cual el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado; también es un ritual que se despliega en una relación de poder, pues no se confiesa sin la presencia al menos virtual de otro que no es simplemente el interlocutor sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la aprecia e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar; un ritual donde la verdad se autentifica gracias al obstáculo y las resistencia que ha tenido que vencer para formularse; un ritual, finalmente, donde la sola enunciación independiente de sus consecuencias externas produce en el que la articula modificaciones intrínsecas: lo torna inocente, lo redime, lo purifica, lo descarga de sus faltas, lo libera, le promete la salvación. (2000b, p. 78)

De este concepto se pueden extraer las siguientes enseñanzas sobre la confesión que interesan al objeto de estudio planteado:

En primer lugar, la confesión es un ritual en el que se da una relación de poder entre sujetos que tienen diversos roles: uno que tiene el carácter de parlante y otro de instancia. El sujeto parlante es el sujeto pasivo de la relación de poder, en la cual se genera la exigencia o el requerimiento de la confesión. El sujeto que hace de instancia es el que exige o provoca la confesión con la cual se busca consolar, reconciliar o juzgar. Esa relación de poder puede ocurrir en muchos ámbitos de la vida, entre el pastor religioso y su oveja o seguidor; entre el posible delincuente y el funcionario judicial;

o entre el psicólogo o el médico y su paciente. Por lo tanto, solo puede hablarse de confesión cuando se hace referencia a un ritual en el que se inserta una relación de poder entre dos sujetos.

En segundo lugar, la confesión es un ritual para la obtención de la verdad. Al respecto dice Foucault que el mecanismo de la confesión es un ejemplo de que la verdad no pertenece al orden de la libertad: “una historia política de la verdad” muestra que “la verdad no es libre por naturaleza ni siervo el error, sino que su producción esta toda entera atravesada por relaciones de poder” (p. 76). Foucault considera que “Cuando la confesión no es espontánea ni impuesta por algún imperativo interior, se la arranca; se la descubre en el alma o se la arranca al cuerpo. Desde la Edad Media, la tortura la acompaña como una sombra y la sostiene cuando se esquivo: negras mellizas. La más desarmada ternura, así como el más sangriento de los poderes, necesitan la confesión. El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión” (p. 75)<sup>3</sup>.

En tercer lugar, según Foucault, la confesión también ha servido de instrumento de los procedimientos de individualización por parte del poder desde la Edad Media. El individuo se autentificaba gracias a la referencia de los demás y a la manifestación de su vínculo con otro (familia, juramento de fidelidad, protección), y después mediante el discurso verdadero que era capaz de formular sobre sí mismo o que se le obligaba a formular. Por esto dice el autor que “la confesión se convirtió en Occidente, en una de las técnicas más altamente valoradas para producir lo verdadero. Desde entonces hemos llegado a ser una sociedad singularmente confesante. La confesión difundió hasta muy lejos sus efectos: en la justicia, en la medicina, en la pedagogía [...] en el orden más cotidiano” (pp. 74-75)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Asimismo, advierte Foucault (2000b) que “ya el derecho griego había unido tortura y confesión, al menos para los esclavos. Práctica que amplió el derecho romano imperial”.

<sup>4</sup> En este mismo lugar dice el autor: “Al menos desde la Edad Media, las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales mayores de los cuales se espera la producción de la verdad: reglamentación del sacramento de penitencia por el concilio de Letrán, en 1215, desarrollo consiguiente de las técnicas de confesión, retroceso en la justicia criminal de los procedimientos acusatorios, desaparición de ciertas pruebas de culpabilidad (juramentos, due-

Explica Foucault que los cristianos de los primeros siglos utilizaron dos maneras de descubrir y descifrar la verdad acerca de sí: la *exomologēsis* y la *exagoreusis*. *Exomologēsis* es una forma de revelación del yo que se caracteriza por la palabra o “reconocimiento del hecho”; significa reconocer públicamente la verdad de su fe. El pecador voluntariamente adquiriría el estatuto de penitente y se sujetaba a unas reglas que ordenaban la forma de vestir y el comportamiento sexual. Para ellos la penitencia es una forma de vida continuamente regida por la aceptación del tener que descubrirse a sí mismos; sirve para señalar el rechazo del yo, la renuncia a sí mismo. Por su lado, la *exagoreusis* es una analítica y continua verbalización de los pensamientos llevada a cabo en la relación de la más completa obediencia hacia otro. La *exagoreusis* se parece a la *exomologēsis* en que hay en las dos una renuncia del propio yo. En la *exagoreusis*, al verbalizar los pensamientos y obedecer permanentemente al maestro, se está renunciando al deseo y al yo propios. A lo largo de todo el cristianismo se da una conexión entre la revelación del yo, dramática o verbalmente, y la renuncia del yo. Incluso, se considera que el hacerse cargo de sí es un acto de rebeldía o desobediencia con el pastor (Foucault, 1990, pp. 82-85 y 94).

La hipótesis de Foucault es que luego la verbalización adquiriría notoria relevancia en la historia, pues desde el siglo XVIII hasta el presente, “las técnicas de verbalización han sido reinsertadas en un contexto diferente por las llamadas ciencias humanas para ser utilizadas sin que haya renuncia al yo, pero para construir positivamente un nuevo yo” (p. 94).

En cuarto lugar, hay que destacar en la definición mencionada que en el ritual de la confesión es necesario vencer un obstáculo para que el sujeto parlante exprese con palabras su interioridad. Se da una especie de lucha de fuerzas: la una se genera con las prohibiciones que establece el poder (político, religioso o familiar) en el que se inserta el individuo; de otra parte, se encuentran las presiones que se generan en esa misma relación de poder

---

los, juicios de Dios) y desarrollo de los métodos de interrogatorio e investigación, parte cada vez mayor de la administración real en la persecución de las infracciones y ello a expensas de los procedimientos de transacción privada, constitución de los tribunales de inquisición: todo ello contribuyó a dar a la confesión un papel central en el orden de los poderes civiles y religiosos” (Foucault, 2000b, pp. 74-75).

para que el sujeto exprese o exponga aquél objeto que está prohibido. Por ejemplo, se da una conexión entre las prohibiciones de tipo punitivo con la incitación a decir la verdad por el justiciable y el control de los individuos y la población por parte del Estado. Al respecto, Foucault plantea la problemática de la constante en la cultura de occidente entre la prohibición legal o moral y la fuerte incitación a hablar en diferentes ámbitos sociales o institucionales. Se refiere en especial a las prohibiciones relacionadas con la sexualidad, en las que se establecen prohibiciones morales y jurídicas, y al mismo tiempo existe una continua obligación de decir la verdad sobre sí mismo. En el caso de la religión, el tema de la renuncia a la carne estaba ligado al de la confesión del monje al abad, y a la necesidad de informarle de todo lo que se le ocurría (pp. 45-47).

Foucault estudia la conexión entre el ascetismo, la verdad y la renuncia del sí. Sobre esta conexión, dice el autor que Max Weber se preguntó: si uno quiere conducirse racionalmente y regular su acción de acuerdo con principios verdaderos, ¿a qué parte de su yo debe uno renunciar?; ¿cuál es el ascético precio de la razón?; ¿a qué tipo de ascetismo debe uno someterse?. En contraste, Foucault propone la pregunta contraria sobre la misma problemática: ¿de qué forma algunas prohibiciones han requerido el precio de cierto conocimiento de sí mismo?. ¿Qué es lo que uno debe ser capaz de saber sobre sí para desear renunciar a algo? (pp. 46-47). En la pregunta de Weber se parte de la idea de que existe una verdad a la cual el ser humano deberá acomodar su conducta, renunciando a sí. En cambio, en la pregunta de Foucault se analiza de qué forma las prohibiciones morales o jurídicas llevan a que los seres humanos adquieran un conocimiento del sí, que los lleva a renunciar a algo.

Foucault, haciendo una descripción de lo que ha sido su obra, expresa: “He intentado elaborar una historia de la organización del saber respecto a la dominación y al sujeto”. Dice el autor que la locura no la estudia con el criterio de las ciencias formales, sino con la intención de mostrar cómo desde este extraño discurso es posible cierto tipo de control de los individuos, dentro y fuera de los asilos (p. 49). En *Vigilar y castigar* demuestra cómo los ilegalismos generan un juego complejo de saberes que van unidos al ejercicio del poder en variadas instancias estatales o privadas, jurídicas o científicas, que buscan la transformación del individuo. En *La verdad y las formas jurídicas* plantea cómo en las formas de arbitrar los conflictos entre los seres humanos

se constituyen unos saberes jurídicos que se conectan con diversas prácticas sociales y políticas de dominación (Foucault, 2003, pp. 32-33). Dice el autor en las *Tecnologías del yo*: “Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que llamo gobernabilidad”; las *Tecnologías del yo* se concentran en la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo; una forma de dominación individual, una manera de interacción entre uno mismo y los demás (1990, p. 49).

En la actualidad, por ejemplo, en el caso de las prohibiciones penales relacionadas con la sexualidad (lo mismo que con el narcotráfico y los delitos que afectan la vida o la integridad corporal), se desarrollan unos mecanismos jurídicos de intervención y unos discursos de justificación de los mismos. Por ejemplo, en la ley procesal penal se tiene como mecanismo jurídico la admisión o allanamiento (confesión) por el imputado o acusado, obtenidos mediante premios; asimismo, se realizan indagaciones sobre el cuerpo de las personas renunciando, en todo caso, a la intimidad y a la integridad corporal.

Al Estado colombiano, estratégicamente la lucha contra ciertas prácticas sexuales, las drogas o las armas, le trae réditos ya que le permite justificar la intervención policial constante sobre la población, mediante requisas o registros corporales permanentes. E incluso, extender, en el ámbito judicial, el uso de la confesión y las intervenciones corporales sobre los individuos que hacen parte de ciertos sectores sociales de la población. Las prohibiciones de ciertas prácticas sexuales permiten al Estado interferir en las relaciones filiales que se tejen en la población. Con estas prohibiciones se busca la conservación de ciertas costumbres (la moralidad religiosa dominante), un aceptable uso de la razón práctica en las relaciones filiales (igualdad de condiciones, lealtad y buena fe en el trato sexual), como también una constante vigilancia que permita la productividad de los individuos y la población.

Todo esto lleva a que los individuos e incluso las poblaciones acumulen ciertos conocimientos sobre sí mismas, mantengan una reflexión constante sobre sus prácticas sexuales, comerciales o políticas, que busquen amoldarse a las condiciones de los diferentes centros de poder en los que constantemente están gravitando. Esta forma de ejercicio del poder es inmanente a ciertas prácticas del saber; por ejemplo, los estadistas, juristas y politólogos que generan reflexiones o justificaciones sobre la “seguridad democrática”;

asimismo, los psicólogos, psiquiatras o sociólogos que están vigilando, reflexionando y justificando las intervenciones en ciertas prácticas sexuales o de la familia; los penalistas, criminólogos, procesalistas o criminalistas se ocupan de las normas ideales para describir el delito y la pena, de las causas sociales o psicológicas del delito, y de las formas ideales de obtener y discutir la verdad fáctica y jurídica para imponer el castigo.

En quinto lugar, el ritual de la confesión conlleva, según el concepto reseñado, a unos efectos internos y otros externos para el sujeto parlante. Los primeros tienen relación con el arrepentimiento, la sensación de limpieza, redención o perdón. El efecto externo es, por ejemplo, el de la consecuencia jurídica como el fundamento de la pena o el castigo. Por lo tanto, el juego de efectos que se establecen en cada relación de poder en especial es inmanente a la confesión.

Por tanto, en la época del Estado absoluto se tiene una confesión que se caracteriza por lo siguiente: de un lado, se utiliza la tortura para su obtención, del otro, la verdad que se arranca violentamente se constituye en fundamento de la condena del mismo sujeto parlante. Es además un ritual que tiene un componente mágico-religioso, en el que se trenza una lucha entre el sujeto pasivo y el sujeto de la instancia judicial que la exige; es una ordalía en la que, si el sujeto pasivo resiste se le considerará inocente, de lo contrario se le confirma la incriminación. Por último, se constituye un juego de verdades en el que se requiere de una mínima verdad para someter al sujeto pasivo a la tortura, y si este se rinde en el ritual y confiesa, se establece la verdad suficiente para condenar. Por lo tanto, se presenta la estructura siguiente: mínima verdad (indicios u otras “semipruebas”) como condición para el ritual tortura-confesión; luego, la verdad allí obtenida conlleva a la condena (verdad-tortura-verdad-condena).

Se está entonces ante un régimen de verdad que, con la ayuda de sus dispositivos (como la indagación, la confesión), y con las diversas técnicas de obtención del conocimiento (como la tortura), la conjunción entre poder político y religioso constituye un sujeto enemigo sobre cuyo cuerpo cae todo el poder del individuo soberano, a través de sus instituciones, como jueces, procuradores y policías. El dominio del soberano con su poder de castigar recae directamente sobre el cuerpo del súbdito. La intervención del soberano sobre el infractor o el posible infractor es ilimitada, incluso se



toma la vida del mismo. La policía y las demás instituciones del soberano toman directamente el cuerpo del súbdito para afirmar el poder soberano vencedor. Como se verá en el acápite siguiente, con la introducción de las prácticas gubernamentales del liberalismo, el poder del soberano pierde el control total sobre el cuerpo del justiciable y surgen poderes socioeconómicos que se resisten y limitan al poder de soberanía.

## Estado de derecho: sujeto de derecho-sujeto económico, el acto y la verdad común

El *homo legalis* de los ilustrados reformadores de las prácticas judiciales se constituye a partir de un régimen de verdad que tiene una conexión directa con el liberalismo como fenómeno económico, ideológico, y sobre todo con sus prácticas gubernamentales que conllevaría a unas profundas transformaciones de la forma de intervención del Estado en los individuos.

Foucault aborda el sistema punitivo de la Ilustración en *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. No obstante, en la descripción de este sistema se utilizará al filósofo del derecho de la época actual Luigi Ferrajoli, quien prescribe tal sistema punitivo ilustrado como el ideal; incluso, su propuesta filosófica de derecho punitivo se estructura a partir de la filosofía política y de los principios jurídicos que nacen del iluminismo (Ferrajoli, 1995, pp. 37-40). Todo el esquema prescriptivo que propone Ferrajoli tiene una base utilitarista muy importante. Al respecto, Foucault anota que los estudios realizados por los reformadores del siglo XVIII sobre el sistema punitivo, a partir del utilitarismo y la economía (Beccaria, Bentham y Colquhoun) son análisis clásicos. En estos autores existe un cálculo económico de las medidas de intervención punitiva del Estado. Por ello, buscaban disminuir los costos del sistema exigiendo, por ejemplo, la taxatividad legal y la proporcionalidad de la pena. El mismo Ferrajoli pone en la base de su sistema las ideas de Bentham, Voltaire, Beccaria y otros ilustrados cuyas tesis se resumen en las siguientes condiciones para la intervención coactiva del Estado sobre los ciudadanos:

1. En lo que respecta al delito, la justificación es impedir la comisión de acciones dañosas que afecten los bienes jurídicos ajenos; al respecto,

Ferrajoli cita también a Hobbes, Pufendorf y Thomasius, Montequieu, Hommel y Mill.

2. El proceso debe versar sobre hechos, no sobre la moralidad; la jurisdicción se justifica cuando su actividad recae sobre hechos; el ciudadano solo puede ser juzgado por lo que ha hecho, y no por lo que es. El juicio debe tener carácter cognitivo y jurisdiccional: los delitos deben consistir en hechos empíricos taxativamente señalados de manera que resulten verificables (y refutables) las tesis judiciales.
3. En la justificación de la pena y de sus modos de ejecución, el Estado no tiene facultad para alterar –reeducar, redimir, recuperar, resocializar– la personalidad de los reos. El ciudadano tiene el derecho de ser interiormente malvado. El tratamiento no debe ser con fines pedagógicos o correccionales, sino para llegar a sanciones expresas y taxativas (pp. 222-224).
4. En cuanto a lo epistemológico acude Ferrajoli a un concepto denominado “verdad como correspondencia”, el cual es una redefinición de la filosofía ilustrada de la “verificación del hecho”; la cual a su vez corresponde a una epistemología objetivista o cognoscitivista. Para los ilustrados había una concepción de la verdad en la que las proposiciones gramaticales son “proyecciones” o “imágenes del mundo”, lo cual implicaba una “correspondencia” ontológica entre las tesis de las que se predica la verdad y la realidad de la que ellas hablan. La redefinición de Ferrajoli consiste en hacer referencia a una correspondencia nominal mas no realista (p. 49).
5. Se reacciona contra la detención preventiva del Antiguo régimen y su uso desproporcionado (Beccaria, Voltaire, Diderot, Bentham). Ferrajoli critica a los filósofos ilustrados por no haber abogado por la supresión de esta práctica y haberse limitado a denunciar su uso irracional (pp. 551-553).
6. En cuanto a las garantías procesales aparecen en la Ilustración las siguientes: juez natural, el sistema acusatorio con las garantías que se le asignan: publicidad, contradicción, la no obligación de declarar contra sí ni contra sus parientes y la presunción de inocencia (pp. 591 y 608).

El mismo Ferrajoli califica su sistema como un ideal al que nunca se podrá llegar, pero al que tendencialmente se le podría apuntar. Va señalando en su obra *Derecho y razón* todas aquellas tendencias históricas y actuales que van contra un sistema de esta naturaleza. A partir de la axiomática que construye con las bases filosóficas del iluminismo, Ferrajoli hace una crítica severa de otras propuestas de sistemas punitivos; entre ellas, las del positivismo criminológico de fines del siglo XIX y principios del XX, en las que se busca la reeducación o reforma del delincuente (p. 229), lo mismo que otras teorías más recientes como las del funcionalismo sistémico de Gunther Jakobs en las que la pena se pone como factor de cohesión del sistema político-social, la estabilidad del ordenamiento y la fidelidad de los ciudadanos hacia las instituciones (pp. 275-276).

Para un normativista de inspiración kantiana e iluminista como Ferrajoli, el principio de la dignidad humana impide que la entelequia o la máquina puedan anteponer sus intereses a los del hombre; la entelequia se encuentra al servicio del hombre. Ferrajoli, antepone la razón jurídica a la razón de Estado: considera inicialmente a esta última como propia del Estado absoluto, siendo superada luego por el Estado de Derecho que aparece a partir del iluminismo. La razón de Estado crea un sustancialismo al perseguir al individuo peligroso para el Estado; es una lógica amigo-enemigo del Estado; y en la actualidad se manifiesta con el poder punitivo de emergencia (pp. 813-816). Como se estudiará más adelante (*Los derechos fundamentales, el caso de las intervenciones corporales y la filosofía analítica de la política desde Foucault*), el neoconstitucionalismo de Ferrajoli se inspira en el ideario revolucionario iluminista de los derechos humanos, que sirve de base para el estudio de los actuales derechos fundamentales, los cuales se han constituido, aunque parezca un argumento circular, en el fundamento y a la vez el fin del Estado. En la actualidad, el constitucionalismo ha tomado todo este ideario bajo la forma de derechos fundamentales con la finalidad de limitar al Estado.

La perspectiva de Foucault no es la de analizar los ideales universales con sus instituciones, sino más bien los efectos que tiene la implementación de tales ideales y sus instituciones sobre el individuo o la población. Hay que reconocer que el método fenomenológico que utiliza Ferrajoli para la crítica de la realidad de la aplicación del derecho resulta rico conceptualmente, en la medida en que no se detiene en el mundo normativo sino que trata de comprender la realidad. No obstante, parte de la justificación de las estruc-

turas universales y por esta vía también entra a justificar, indirectamente, cierto trato de la estructura ideal a la realidad de los hombres. Con Ferrajoli, es la realidad la que debe amoldarse al ideal universal. Según Foucault, lo que debería ocurrir es que el ideal se ponga en cuestión ante la realidad que él ayuda a crear. Por esta razón, elude hablar en términos de justificación o legitimidad de los actos de las instituciones; prefiere más bien describir o develar los efectos que producen, en los seres humanos, las instituciones con el poder-saber que utilizan para gobernar.

El ideario libertario iluminista, si bien puede considerarse desde una perspectiva axiomática-jurídica, la doctrina de los derechos humanos (aquí interesan aquellos que recogen las denominadas libertades negativas) surge con el liberalismo como una forma de gobernar. La libertad entendida como la autonomía de los sujetos de interés en la sociedad civil limita la actividad del Estado. Pero es al mismo Estado al que le corresponde arbitrar los conflictos de intereses que se dan entre los sujetos a partir del ejercicio de sus libertades, y para ello tendrá que asegurar algunos de ellos sobre otros. A partir de la segunda parte del siglo XVIII comienza a surgir el liberalismo con todas sus prácticas económicas e ideológicas. Surge con su sujeto de intereses que pide autonomía y libertad frente al soberano, que se resiste al poder de soberanía y busca sus límites, los cuales son de facto: la naturalidad o espontaneidad de las relaciones entre los sujetos económicos de la vida social.

El iluminismo, el punto histórico en el cual Ferrajoli percibe el ideal filosófico-político creado por la razón para castigar, es visto por Foucault en términos muy diversos. Lo que percibe Foucault es la conexión histórica entre el *homo legalis* y el *homo oeconomicus*. Tal idealismo es creado pasando la comprensión de los fenómenos sociales bajo la grilla de la inteligibilidad de la economía. El sistema se crea con cálculos económicos en los que se mide la relación costo-beneficio de las instituciones punitivas. También Foucault percibe el panoptismo social dentro del iluminismo. Para la época el dispositivo disciplinario se extiende sobre la sociedad, no solo con la vigilancia y el control policial de la población, sino también por las fábricas, talleres, escuelas y hospitales, lugares en los que la conducta de los individuos es vigilada, controlada y sancionada permanentemente; son unos micropoderes con sus respectivos sistemas sancionatorios. Fuera de lo anterior, la forma ideal producto de la razón para obtener la verdad de la que trata Ferrajoli, encuentra desde Foucault una explicación diferente que podría

denominarse “régimen común de verdad en el liberalismo”. En lo que sigue se tratará de presentar la perspectiva de estos asuntos desde Foucault.

Esto es lo que se estudia como el régimen de verdad del sistema punitivo que se centra en el acto delictivo. Este régimen de verdad tiene como punto de legibilidad de los fenómenos sociales a la economía; tratando de calcular desde una racionalidad económica los fenómenos sociales, en este caso, el funcionamiento de la justicia penal. Por ejemplo, desde esta perspectiva se dice que sobre la base de los índices de criminalidad y el costo de la justicia, los suplicios no tienen efecto importante sobre la baja de la criminalidad. El cálculo utilitarista buscaba disminuir los costos del sistema, y para ello se exigía la taxatividad legal y la proporcionalidad de la pena. El *homo oeconomicus* es llevado a la estructura jurídica, dando aparición al *homo legalis* o al *homo penalis*, que es la posibilidad de que el hombre que se expone a la ley sea castigado por esta (Foucault, 2007, pp. 288-290).

En la época del iluminismo, la indagación sigue como dispositivo de la verdad que se obtiene por parte del órgano judicial del mismo Estado, en aras de realizar el derecho objetivo (también creado por el mismo Estado). La confesión continúa como mecanismo para obtener la verdad, pero se pone como correctivo la libertad del individuo para admitir los hechos desfavorables, por lo que no podrá ser objeto de presión alguna para declarar contra sí (*nemo tenetur se detegere*) ni sus parientes cercanos. Además, se le suprime el carácter decisivo a la confesión, por lo que en la ilustración este instrumento de conocimiento dejó de ser una prueba tarifada como suficiente y pasó más bien a ser objeto de investigación (Ferrajoli, 1995, pp. 607-608). Asimismo, se instaura la presunción de inocencia que desde esa época impide que una persona pueda ser tratada, castigada o su libertad restringida como culpable, sin que haya sido condenada en un juicio con todas las garantías (p. 559). Entre las garantías del juicio se instaura la publicidad, la contradicción y la posibilidad de defensa para el procesado.

En términos de Foucault, puede decirse que en el iluminismo se presenta, en cuanto a las formas de obtención de la verdad, una aproximación a los métodos comunes, ya que con el Antiguo régimen las prácticas se habían aislado de las formas comunes de demostración. Estas formas comunes se manifiestan en el iluminismo de finales del siglo XVIII con la prohibición de la tortura para obtener la confesión, la instauración de la libre aprecia-

ción de la prueba . Por lo tanto, son abolidas las denominadas “semipuebas” o “semiverdades” que producían “semiculpables”, como era lo propio de la tarifa legal probatoria. Forma “común de verdad” significa en el contexto de la economía del castigo de los iluministas que “la verificación del crimen debía obedecer a los criterios generales de toda verdad” o al “régimen común de verdad”. Versa sobre el método de libre apreciación, el cual consiste en un sistema complejo que utiliza el sentido común, las ciencias y una serie de discursos de relación infinita para conformar la convicción del juzgador (Foucault, 1988, p. 102).

Foucault cita a Risi (*Observaciones de jurisprudencia criminelle*) quien dice: “El que señorea la justicia no es ya señor de su verdad” (p. 102). Se puede decir que la verdad se libera del dominio del poder de soberanía para someterse a las reglas o principios que en forma “natural” o espontánea van creando los sujetos de interés en el ámbito de la sociedad. El régimen de verdad de los iluministas no solo cambia de objeto, al fijarse sobre el “acto” criminal, sino que también cambia de método ya que, aunque Foucault no lo diga expresamente, tiende a “naturalizarse”. Ya no es la verdad tarifada por la autoridad del soberano por medio de su ley, sino que el juez conforma su convicción libre de las fuentes que se producen espontáneamente en la sociedad en las que él se desenvuelve. Este cambio tiene una gran importancia, ya que aún en gran medida se encuentra vigente y ayuda a explicar que el Estado intervenga en los derechos fundamentales utilizando, por ejemplo, la biotecnología socialmente aceptada en la época actual.

Sin duda alguna, el liberalismo en sus desarrollos económicos y políticos requiere que la verdad de las prácticas judiciales se libere del poder soberano e ingrese a los procesos espontáneos que sufren los sujetos de interés en la sociedad civil. Como consecuencia, la verdad judicial debe estar controlada socialmente, para lo cual son imprescindibles las garantías procesales como la publicidad, la contradicción y la defensa. Esto explica la importancia que para el liberalismo tiene el debido proceso, el cual se constituye en una garantía de libertad para los sujetos económicos en la sociedad civil, que impide que el Estado pueda intervenir a su arbitrio sobre ellos.

Hay que precisar que la explicación según la cual los derechos o las garantías procesales son el producto de la razón humana que va hacia la perfección, resulta poco convincente si se les analiza en el marco de las prácticas guber-

namentales propias del liberalismo. Por ejemplo, dice Ferrajoli que el sistema de garantías fue producto de reflexiones filosófico-políticas creadas antes del nacimiento del Estado de derecho moderno (Ferrajoli, 1995, p. 234). Según esto, hay una línea de continuidad hacia la perfección entre los derechos naturales del Medioevo, los derechos humanos de la ilustración y los derechos fundamentales en la vida contemporánea. Podríamos estar de acuerdo en que todos hacen referencia a una idea de libertad o igualdad, pero tienen sentidos históricos y condiciones socioeconómicas y políticas diversas. También hay que estar de acuerdo con que los filósofos políticos y del derecho ayudan a construir un sistema de garantías o libertades que limitan el poder político, pero no debe perderse de vista que la libertad que reclaman los liberales del siglo XVIII es muy diferente a la que reclaman los nobles frente al Monarca del Medioevo; a su vez, la idea de libertad e igualdad en el liberalismo del ahora es diversa a la de los ilustrados. Además, la libertad de los liberales no es solo el sueño de la razón sino más bien una forma de gobierno.

En cuanto al papel de la policía en el iluminismo, Foucault destaca que el aparato de justicia va unido a un sistema de vigilancia que le está directamente coordinado. Policía y justicia marchan juntas como las dos acciones complementarias de un mismo proceso, con lo cual garantiza “la acción de la sociedad sobre cada individuo”, y la justicia “los derechos de los individuos contra la sociedad” (Foucault, 2988, p. 101). De esta forma, al mismo tiempo que se instaura todo el ideario libertario, la policía sigue cumpliendo su función de controlar y vigilar a todos los individuos dentro de la sociedad. La libertad y la seguridad se arbitran alrededor de la noción de riesgo o peligro en el liberalismo. Esta forma de gobernar la libertad en el liberalismo es algo inmanente al mismo. La intervención en la gubernamentalidad liberal se da ante el acontecimiento riesgoso o peligroso que activa la seguridad para garantizar la libertad; así sea el sacrificio de la libertad de unos para asegurar la libertad de otros.

Foucault hace referencia a que en el mismo siglo XVIII se superpusieron tres tecnologías del poder punitivo: 1) en el derecho monárquico, el castigo era un ceremonial de soberanía; utilizaba las marcas rituales de la venganza que aplicaba sobre el cuerpo del condenado; y desplegaba a los ojos de los espectadores un efecto de terror tanto más intenso cuanto que discontinuo, irregular y siempre por encima de sus propias leyes; la presencia física del soberano y su poder. 2) En el proyecto de los juristas reformadores, el

castigo es un procedimiento para recalificar a los individuos como sujetos de derecho; no utiliza marcas sino signos, conjuntos cifrados de representaciones, a los que la escena de castigo debe asegurar la circulación más rápida y la aceptación más universal posible. 3) El proyecto de institución carcelaria que se elabora en la misma época, en que el castigo es una técnica de coerción de los individuos; pone en acción procedimientos de sometimiento del cuerpo –no signos– con los rastros que deja en el comportamiento en forma de hábitos; y supone la instalación de un poder específico de gestión de la pena (pp. 134-136).

De esta forma se tienen tres componentes para tales técnicas: el soberano y su fuerza, el cuerpo social, el aparato administrativo. Se tienen tres series de elementos que caracterizan las tres técnicas punitivas: la marca, el signo, el rastro. Tres formas para su realización: la ceremonia, la representación, el ejercicio. Tres tipos de sujetos: el enemigo vencido, el sujeto de derecho en vías de recalificación, el individuo sujeto a una coerción inmediata. Tres objetos: el cuerpo objeto del suplicio, el alma cuyas representaciones se manipulan, el cuerpo que se domina. No se las puede reducir ni a teorías de la derecha (aunque coinciden con ellas) ni identificarlos a aparatos o instituciones (aunque se apoyen en ellos) ni hacerlos derivar de opciones morales (aunque encuentren en ellas su justificación). Son modalidades según las cuales se ejerce el poder de castigar (p. 136). De estas tres técnicas finalmente se ha impuesto la tercera, es decir, la prisión, la cual se encuentra ahora más vigente que nunca.

Puede también decirse que la intervención del Estado en las personas ha sufrido las siguientes mutaciones:

1. En el Estado absoluto el soberano en su intervención no tenía más límite que su propia sabiduría, que se activaba contra el individuo ante el desacato de su autoridad; por lo que el individuo tenía un carácter de súbdito, y el que se rebelara era considerado como un enemigo. La forma de la veridicción sobre la desobediencia era la autoridad del soberano. Es decir, el soberano ponía las reglas para establecer la verdad y el mismo soberano las podía derogar.
2. En el Estado de Derecho, en la época del iluminismo, la intervención en los individuos estaba limitada a los actos denotados como delitos en



las normas penales, y por esta razón se habla del *homo legalis*, ya que se le consideraba como a alguien que había roto el pacto social. Pero la verificación del acto dependía en gran medida de reglas sociales como las del sentido común o las ciencias. Tanto en el Estado absoluto como en el iluminismo el delito es infracción a la ley, pero en aquél la ley se confundía con el soberano.

3. En el Estado de Derecho, bajo el poder disciplinario, la intervención recae sobre el hombre “peligroso”, cuyo método de veridicción son las “leyes naturales” propias de las ciencias sociales, en especial la psicología, la sociología o la criminología<sup>5</sup>.
4. Finalmente, en el Estado constitucional, la intervención en los derechos fundamentales está dada por los métodos propios de las ciencias de la población, estadística, medicina, psicología social, tecnologías de la información. Todas estas técnicas de veridicción se encuentran superpuestas: el poder de soberanía con la policía, las reglas jurídicas y los jueces, lo mismo que las leyes del mercado, y otros saberes que van tejiendo las prácticas judiciales. A continuación se estudian las dos últimas mutaciones dentro del concepto de biopoder.

---

<sup>5</sup> Para Foucault (1988, p. 29), desde que la Edad Media construyó el procedimiento de la información judicial juzgar implica tres condiciones que permiten fundar en verdad un juicio: “conocimiento de la infracción, conocimiento del responsable, conocimiento de la ley”. Dice el autor que en la modernidad en el juicio penal se encuentra inscrita una cuestión muy distinta con respecto a la verdad: no es ya simplemente “qué ley sanciona esta infracción, sino qué medida tomar que sea la más apropiada; cómo prever la evolución del sujeto; de qué manera sería corregido con más seguridad. Por lo tanto, otra verdad ha penetrado en el mecanismo judicial: “una verdad que, trabada con la primera, hace de la afirmación de culpabilidad un extraño científico-jurídico”.

## El biopoder: la seguridad y el gobierno del acontecimiento

En este acápite se busca señalar cómo las formas de veridicción que se dan en el ámbito de las prácticas gubernamentales y las socio-económicas están conectadas con las que se dan en las prácticas judiciales. No se pretende decir que exista una causalidad entre lo socio-económico y lo judicial, ni que el derecho y sus prácticas sean la superestructura de la economía. El asunto es que el derecho y sus prácticas no son aislables del poder político ni de otros poderes en la vida social.

En efecto, los métodos de verdad en las prácticas judiciales punitivas no pueden mirarse como simples consecuencias de reglas de derecho, sino como técnicas específicas del campo más general de los demás procedimientos de poder. Los objetos de la verdad jurídica tienen conexión con las relaciones de poder que se presenten dentro de una sociedad. Los objetos de verdad en las prácticas judiciales se pueden estudiar desde la perspectiva de la táctica política. Para Foucault, la metamorfosis de los métodos punitivos es susceptible de estudiarse a partir de una tecnología política del cuerpo donde pudiera leerse una historia común de las relaciones de poder y las relaciones de objeto. De suerte que por el “análisis de la benignidad penal como técnica de poder, pudiera comprenderse a la vez cómo el hombre, el alma, el individuo normal o anormal han venido a doblar el crimen como objeto de intervención penal, y cómo un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto “científico” (pp. 30-31).

Retomando las modulaciones del poder punitivo hay que aclarar, desde Foucault, que no es que exista una era de lo legal, de lo disciplinario o de la seguridad. Lo que se da es una coexistencia de diversos mecanismos legales, disciplinarios y de seguridad, pero en la historia se presenta alguno como predominante. Por ejemplo, la técnica celular, la reclusión en una celda, es un mecanismo disciplinario que históricamente puede estudiarse desde muy atrás. La técnica celular en la fase histórica en la que predomina lo legal ya se constataba como forma de castigo en las infracciones por deudas o religiosas. Una técnica de seguridad como la estadística criminal, si bien no es muy antigua ya era muy usual a principios del siglo XIX. En

la actualidad (se refiere el autor a los años 60 y 70), hay un predominio de las técnicas de la seguridad, ya que en el fondo lo que se hace es un cálculo económico entre el costo de la represión y el costo de la delincuencia; y al mismo tiempo se presenta una multiplicación de las técnicas disciplinarias y una transformación de las jurídico-legales (Foucault, 2006, pp. 24-25).

Uno de las cuestiones que aborda Foucault es si de acuerdo a una suerte de economía del poder se puede hablar de una sociedad de la seguridad. Asimismo, es necesario precisar si las prácticas judiciales punitivas actuales con sus derechos fundamentales se encuentran inmersas en una sociedad de seguridad. Para abordar esta temática desde Foucault es necesario estudiar los siguientes cuatro dispositivos de seguridad: 1) los espacios de seguridad; 2) el tratamiento de lo aleatorio; 3) la forma de la normalización propia de la seguridad; 4) la correlación entre la técnica de la seguridad y la población (p. 27). Se procura demostrar cómo detrás de los discursos de los iusfilósofos sobre los derechos fundamentales y sus restricciones existen unas técnicas gubernamentales y socio-económicas de gestión del acontecimiento o de lo aleatorio.

En primer lugar, en cuanto al espacio, dice Foucault que sobre éste se dan diversos tratamientos que vienen desde el poder de soberanía, como el disciplinario y el de la seguridad. Mientras la soberanía capitaliza un territorio y plantea el problema de la sede del gobierno, la disciplina por su lado, arquitectura un espacio y se plantea como problema esencial una distribución jerárquica y funcional de los elementos; y finalmente, la seguridad trata de acondicionar un medio en función de acontecimientos, series de acontecimientos o elementos posibles; series que será preciso regularizar en un marco.

Por ejemplo, el asunto de la soberanía desde el siglo XVII es cómo consolidar un Estado bien capitalizado, es decir, con una ciudad capital que sea la sede del gobierno, el punto central de la circulación política y comercial. La ciudad capital fue pensada utópicamente como el centro del país, como el ejemplo estético y moral para la población: sede de las academias, foco de atracción de las mercancías y punto de distribución (pp. 29-32). Foucault se refiere también al emplazamiento de las ciudades, en el cual la disciplina trabaja en un espacio vacío, artificial, que va a construirse por entero. En tanto que la seguridad se apoyará en una serie de datos materiales: la seguridad “trata simplemente de maximizar los elementos positivos, que se circule lo mejor

posible, y minimizar, al contrario, los aspectos riesgosos e inconvenientes como el robo, las enfermedades, sin desconocer que jamás se los suprimirá. Por lo tanto, se trabaja no solo sobre datos naturales sino también sobre cantidades que son relativamente reducibles, pero nunca por completo. Como jamás se les puede anular, se trabajará sobre probabilidades” (p. 39)<sup>6</sup>.

El buen funcionamiento es tener en cuenta lo que puede pasar. En la seguridad el problema es el de la serie. Serie indefinida de elementos que se desplazan (la circulaciones, las cantidades), serie indefinida de acontecimientos (escasez, epidemias o delincuencia), serie indefinida de las unidades que se acumulan (habitantes, casas). Lo que caracteriza en esencia al mecanismo de seguridad es la gestión de esas series abiertas y que, por consiguiente, solo pueden controlarse mediante un cálculo de probabilidades.

El espacio en el cual se despliegan series de elementos aleatorios es lo que se llama medio. El medio es un elemento en cuyo interior se produce un cierre circular de los efectos y las causas, porque lo que es efecto de un lado, se convertirá en causa de otro lado. El medio también aparece como un campo de intervención que recae, precisamente, sobre una población. Por tanto, ya no se busca afectar a los individuos como un conjunto de sujetos de derechos capaces de acciones voluntarias, como sucedía con la soberanía, ni de afectarlos como una multiplicidad de organismos de cuerpos susceptibles de prestaciones y de prestaciones exigidas, como en la disciplina (pp. 39-42).

En segundo lugar, el acontecimiento o la gestión de lo aleatorio. La escasez y, en general, la desdicha inevitable, desde lo filosófico político, se ha estudiado a partir de los conceptos de la “mala fortuna” y la “mala índole del hombre”. La “mala fortuna” es un concepto grecolatino en el que no solo se hace la constatación de la impotencia, sino que es sobre todo un concepto político, moral y hasta cosmológico y que fue una manera de pensar filo-

---

<sup>6</sup> En este mismo lugar, pone como ejemplo Foucault (2006, p. 39): “¿Qué es una buena calle?. Una calle en la cual habrá, desde luego, circulación de lo que se denomina miasmas y por ende de las enfermedades y será preciso manejarla en función de ese papel necesario aunque poco deseable. La calle será también el lugar a través del cual se trasladan las mercancías y en cuya extensión se instalan las tiendas. Será igualmente la vía de tránsito de ladrones y de amotinados. El ordenamiento consiste en poner en juego todos estos elementos positivos y negativos”.

sóficamente la desventura política; en Maquiavelo hay toda una serie de reglas de juego con respecto a ella. En cuanto a la mala índole del hombre, se mira cómo el egoísmo del hombre puede acentuar la escasez con el acaparamiento. Hasta mediados del siglo XVIII el problema se afrontaba con un sistema legal y disciplinario de prohibiciones y de medidas policivas (pp. 47-50). Desde fines del siglo XVIII se le comienza a afrontar con los mecanismos propios de seguridad, los cuales dejan el acontecimiento librado a la espontaneidad, que siga su curso natural según sus propias leyes, principios o mecanismos (pp. 69-70).

En tercer lugar, la normalización como mecanismo de seguridad. La normalización disciplinaria consiste en plantear un modelo óptimo que se construye en función de determinado resultado y la operación de normalización disciplinaria pasa por intentar que la gente, los gestos y los actos se ajusten a ese modelo; lo normal es lo que es capaz de adecuarse a esa norma y lo anormal aquello que es incapaz de hacerlo. Por lo tanto, lo primero y fundamental en la normalización disciplinaria no es lo normal o anormal, sino la norma. Esta tiene un carácter primariamente prescriptivo, y la determinación y el señalamiento de lo normal y lo anormal resultan posibles con respecto a esa norma postulada. Por lo tanto, la disciplina va de la norma a la diferenciación de lo normal o anormal. Lo que caracteriza a las disciplinas es la “normación” antes que la normalización; con esto se destaca el carácter primario y fundamental de la norma en la disciplina (pp. 75-76)<sup>7</sup>.

Para explicar los mecanismos de seguridad, Foucault utiliza el ejemplo de las prácticas médicas para el control de la epidemia por viruela a partir del siglo XVIII. La viruela se caracterizaba por ser un fenómeno endémico, por lo que se aplicaron técnicas de carácter preventivo y generalizable a la población, como las de inoculación o variolización, y luego la vacunación. Este mecanismo de la variolización o vacunación es análogo con el fenómeno de la escasez, ya que el mecanismo de seguridad para superarla se apoya en el proceso mismo que ella sufre. Se apoya en la realidad de la

---

<sup>7</sup> Aclara Foucault (2006, p. 74-75) que el concepto de “norma” en este contexto no es el mismo del jurídico. En términos jurídicos, desde la teoría kelseniana se habla de “norma fundamental” como referente del sistema jurídico. En cambio, las técnicas de normalización disciplinaria se desarrollan “[...] a partir y por debajo, en los márgenes e incluso a contrapelo de un sistema de la ley”.

escasez para superarla, como aquélla se apoya en la inoculación de la enfermedad (pp. 76-79). De la escasez y la epidemia Foucault esboza una serie de elementos propios de los dispositivos de seguridad: caso, riesgo, peligro y crisis. 1) El caso consiste en documentar y vigilar la situación individual o colectiva. 2) El riesgo es el cálculo de probabilidad de ciertos factores que inciden en el individuo o el colectivo para que se presente el fenómeno. 3) El peligro hace referencia al grado de riesgo según los factores que amenacen al individuo o al colectivo. 4) La crisis es el fenómeno de intensificación circular que solo puede ser detenido por un mecanismo natural y superior que va a frenarlo o por una intervención artificial (pp. 80-82).

Dado que es en la ciudad donde principalmente se encuentran la escasez, la epidemia, la criminalidad o la revuelta, es en la misma que se multiplican los mecanismos de seguridad. Por tanto, estos mecanismos tienen su asiento en la población y buscan prevenir aquellos fenómenos. Con tales mecanismos ya no se emprende imponer en forma arcaica la voluntad del soberano, ni tampoco es posible la vigilancia extensiva de toda la ciudad, sino que con se intervienen los procesos naturales de la población, aunque la injerencia no se hace directamente sobre ésta<sup>8</sup>.

Finalmente, en cuarto lugar, la población. Es un dato dependiente de toda una serie de variables que le impiden ser transparente a la acción del soberano, o hacen que la relación entre una y otro no pueda ser del mero orden de la obediencia o el rechazo de la obediencia (o la revuelta). De hecho, las variables de las que depende la población llevan a ésta, en una medida muy considerable, a escapar de la acción voluntarista y directa del soberano, expresada en la forma de la ley (p. 94).

---

<sup>8</sup> En términos de Foucault (2006, p. 87): Ya no se acomete imponer la voluntad de uno con respecto a otros, como ocurre con la soberanía y la disciplina. No se refiere a la totalidad de los súbditos sino a la población con sus fenómenos propios. La idea del panóptico es arcaica, pues este mecanismo intenta poner en el centro a alguien, un ojo, una mirada, un principio de vigilancia que pueda hacer actuar su soberanía sobre todos los individuos situados dentro de esta máquina de poder. El panóptico es el sueño más viejo del más antiguo de los soberanos. Desde el soberano, con esta técnica, se diría: “que ninguno de mis súbditos me eluda y ninguno de los gestos me sea desconocido”.

La naturalidad de la población se pone de manifiesto en el hecho de que la población está compuesta de individuos perfectamente diferentes unos de otros y cuyo comportamiento, al menos dentro de ciertos límites, no se puede prever con exactitud. No obstante, según los primeros teóricos de la población del siglo XVIII, hay un motor que impulsa la acción en todos los individuos: el deseo. El deseo es la búsqueda del interés para el individuo y contra éste no se puede hacer nada. No obstante, en el juego de intereses se genera espontáneamente el interés colectivo. Aquí aparece la idea de una gestión de las poblaciones sobre la base de la naturalidad de su deseo y la producción espontánea del interés colectivo (pp. 95-96).

Pregunta Foucault: ¿Qué era el soberano para los juristas medievales y los teóricos del derecho natural, tanto Hobbes como Rousseau?. “El soberano era la persona capaz de decir no al deseo de cualquier individuo; el problema consistía en saber de qué manera ese “no” opuesto al deseo de los individuos podía ser legítimo y fundarse sobre la voluntad misma de estos”. Con los fisiócratas se forma una idea diferente: “el problema de quienes gobiernan no debe ser en modo alguno saber cómo pueden decir no, hasta dónde pueden decirlo y con qué legitimidad. El problema es saber cómo decir sí a ese deseo. No se hace referencia, entonces, al límite de la concupiscencia o al amor propio entendido como amor a sí mismo, sino a todo lo que va a estimular y favorecer ese amor propio, ese deseo, a fin de que éste pueda producir los efectos benéficos que debe necesariamente producir. Se tiene aquí la matriz de toda una filosofía utilitarista, entendida como tecnología de gobierno (pp. 96-97).

Con esta descripción de los mecanismos de seguridad quiere ponerse de presente que con el liberalismo, en la época moderna, las formas de verdad en las prácticas judiciales punitivas plantean una intervención del Estado sobre la población. No obstante, ésta es intervenida a partir de sus procesos espontáneos o “naturales”, que son objeto de diversas ciencias como la economía, la medicina, la biología o la estadística. Por ello, la injerencia sobre la población se verifica sobre el “medio” en el que se desarrollan los procesos espontáneos que sufre. Lo que viene a activar la intervención del Estado obedece al acontecimiento, como el hecho espontáneo o artificioso que genera un daño, riesgo o peligro para los bienes particulares o colectivos de una sociedad. La finalidad última de la intervención es controlar el caso o

la crisis para tratar de reducirla o ponerla en unos niveles soportables para la población misma.

En la época contemporánea los métodos de obtención de la verdad en las prácticas judiciales se pueden resumir en los siguientes: indagación, examen y dispositivos de seguridad. La indagación aparece desde la Edad Media y sigue funcionando en la actualidad, ya que todavía el soberano, manifestándose en el orden jurídico (Constitución Política, leyes y jurisprudencia), con los medios de prueba configurados legalmente (testimonio, documento, indicio, confesión), sigue investigando qué infracciones se cometen, por quién, con quién y las diversas circunstancias en que ocurren. Al lado de la indagación, funcionan los procedimientos disciplinarios de vigilancia policial, el examen científico social sobre la criminalidad y los criminales en aras de prevenir la criminalidad o la victimización. También se insertan los mecanismos de seguridad, como las diversas modalidades de intervención en los grupos de la población para que colaboren como informantes o delatores de la criminalidad, y se utilizan mecanismos técnicos como la videovigilancia, las intervenciones masivas de comunicaciones, las intervenciones en las grandes bases de datos, para detectar los sectores sociales peligrosos y buscar su separación o exclusión. Ley, ciencias, tecnología y prácticas gubernamentales confluyen con sus diversos saberes a controlar, vigilar, castigar, separar o polarizar a la población.

Hoy, los métodos de verdad en el ámbito punitivo pueden verse como una economía política del cuerpo, que ya no se refiere al cuerpo sometido mediante la fuerza o la violencia, como en el poder de soberanía, sino al cuerpo que se vuelve dócil y útil para el sistema socio-económico, como en la disciplina o en los procesos naturales que sufre el ser humano como especie. Según Foucault, en la disciplina este cuerpo es transformado en la modernidad a partir del alma. Es en cierto modo una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego a través de diversos saberes, que han construido conceptos diversos y se han delimitado campos de análisis: psique, subjetividad, personalidad, conciencia. Sobre el alma se han edificado técnicas y discursos científicos; a partir de ella, se ha dado validez a las reivindicaciones morales del humanismo. El alma no se avista como una substancia, ni es la misma alma del cristianismo, sino que es más bien un efecto de unas relaciones de poder-saber, mediante las cuales unos hombres gobiernan a otros a partir de ella; o realizan ciertas transformacio-



nes sobre ella para acomodar su conducta y adiestrar su cuerpo de acuerdo a la utilidad social<sup>9</sup>.

Actualmente, en el ámbito del poder disciplinario, a pesar de que científicamente haya caído en desuso la investigación que tiene como objeto la etiología del delito, el examen sobre la psiquis humana por parte de psiquiatras, psicólogos, trabajadores sociales y hasta criminólogos, sigue por la vía de la prueba pericial fundando las decisiones de los jueces, que tienen que ver con la peligrosidad social del individuo. Las prácticas judiciales punitivas siguen tomando muchas decisiones de intervención punitiva sobre los individuos a partir del riesgo que representan para las demás personas o para la sociedad.<sup>10</sup> Lo disciplinario con su método de veridicción (el examen) y los mecanismos de seguridad confluyen en lo relacionado con la intervención sobre los individuos, para efectos de precaver los efectos de los individuos desviados sobre la sociedad.

Otra manifestación de los métodos de veridicción de las prácticas sociales y políticas del liberalismo en la prácticas judiciales es que, en las sociedades contemporáneas, el Estado no solo emplaza a la policía por todo el territorio, tal cual lo ha hecho desde el siglo XVII para registrar, controlar y vigilar a los individuos, sino que también, en las grandes ciudades y ante

---

<sup>9</sup> Dice Foucault (1988, p. 36): “El hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un “alma” lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza del dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo”.

<sup>10</sup> Menciona Foucault (1988, p. 26) El examen pericial psiquiátrico y una manera más general la antropología criminal y el discurso insistente de la criminología encuentran aquí una de sus funciones precisas: al inscribir solemnemente las infracciones en el campo de los objetos susceptibles de un conocimiento científico, proporcionar a los mecanismos del castigo legal un asidero justificable no ya simplemente sobre las infracciones, sino sobre los individuos; no ya sobre lo que han hecho, sino sobre que son, serán y pueden ser. “El suplemento de alma que la justicia ha conseguido es en apariencia explicativo y limitativo, es de hecho anexionista. Desde los 150 o 200 años que hace que Europa ha establecido sus nuevos sistemas de penalidad, los jueces poco a poco, pero por un proceso que se remonta a mucho tiempo, se han puesto, pues, a juzgar otra cosa distinta de los delitos: el “alma” de los delincuentes”

los niveles de criminalidad, se ubican videocámaras en lugares estratégicos, y se extiende la biotecnología como forma de identificación y como castigo (limitando la libertad de locomoción). Asimismo, ante acontecimientos como el terrorismo y otros delitos considerados de importancia para el poder político, se manipula a ciertos sectores de la población para que actúen como testigos y contribuyan a encontrar a los criminales. También, ciertos sectores sociales que tengan relación directa o indirecta con la criminalidad, como las drogas o los grupos armados, son llevados mediante premios o beneficios diversos a que admitan su responsabilidad, y delaten a sus cómplices o colaboradores.

Por lo tanto, la intervención del Estado se verifica en el “medio” mismo en que se ubica la población, y se utilizan unos sectores contra otros, mediante mecanismos “naturales” como el dinero o los beneficios. La “naturaleza humana” (la ambición, el dinero, el estatus social) se pone al servicio de la persecución del peligroso o del sospecho. Es el gobierno de los deseos de la población el que se pone en juego cuando la intervención del Estado inocula los mismos intereses naturales de los sectores sociales peligrosos con los que ellos funcionan. Aquí se avista el mismo método del control de la escasez y el de la epidemia. La “gran enfermedad” de la viruela es atacada con la inoculación de la “pequeña enfermedad” de la misma viruela. De esta forma, por ejemplo, “la gran enfermedad” que constituyen los grupos armados que viven del narcotráfico son atacados en su interior cuando se les inoculan “pequeñas enfermedades” como los negociados con dinero o diversos beneficios de la delación, con el fin de romper la lealtad interna de los mismos grupos. Así se comprende cómo las prácticas judiciales están insertas en los mecanismos de seguridad de las sociedades liberales contemporáneas.

Todos estos mecanismos de seguridad que se aplican a las prácticas judiciales tienen en común lo siguiente: 1) se utilizan como forma de veridicción de una criminalidad presente o futura; 2) afectan de manera graduable los derechos fundamentales que contienen muchas de las Constituciones políticas actuales; 3) intervienen en el “medio” en que se encuentra ubicada la población, los espacios que frecuenta y en los que se desenvuelve, se manipulan unos sectores sociales de población contra otros, como una forma de guerra de intereses y; 4) los acontecimientos que ponen en juego estas intervenciones pueden obedecer a hechos espontáneos que ocurren en la población o tratarse de artificios que se generan en el poder.

Así, adquiere especial importancia el manejo de lo aleatorio en el gobierno del acontecimiento. A partir de este componente pueden dilucidarse las intervenciones de los derechos fundamentales, y los saberes y técnicas de poder involucradas. La gestión del riesgo o del acontecimiento explica en gran medida la forma de verdad en las prácticas judiciales en la actualidad. ¿Cuáles son los tipos de acontecimientos que llevan a que el Estado intervenga en los derechos fundamentales de los individuos que conforman una determinada población, con la finalidad de reducir la criminalidad?. Los acontecimientos que llevan que el Estado, por medio de las prácticas judiciales, intervenga el “medio” en el que la población se desenvuelve se pueden clasificar así:

1. La opinión pública, las actividades socio-económicas de la población, las prácticas gubernamentales de control social generan como acontecimiento el carácter de sospechoso que tienen ciertos sustratos de la población. La policía tiene la posibilidad de extender a la población en general su control sobre los cuerpos de las personas, bien sea limitando o restringiendo la libertad de locomoción, o realizando registros, cacheos, identificaciones en diversos espacios de las ciudades o campos, o en puestos de control o de aduana. La policía utiliza dentro de sus instrumentos las videocámaras o aparatos de intervención de comunicaciones, con la finalidad de prevenir el terrorismo o contrarrestar los grupos armados. Estas actividades son preventivas, recaen sobre el reincidente o simplemente sobre el sospechoso. Con estos métodos se puede obtener la verdad jurídica necesaria para soportar un proceso judicial.
2. En las prácticas judiciales se genera el sujeto indiciado, inculpatado o probable criminal como acontecimiento que permite la intromisión del Estado en las libertades. Los jueces pueden ordenar diversas intervenciones en los derechos fundamentales en aras de asegurar la verdad jurídica, con base en lo que se ha denominado como “prueba mínima”, o un “motivo razonable” para creer fundadamente que una persona es la probable infractora. Esta calidad de probable criminal es la misma que en las prácticas judiciales se denomina indiciado o inculpatado. Sobre este sujeto pueden recaer medidas restrictivas a sus derechos fundamentales a fin de asegurar la verdad que sirva para confirmar la culpabilidad o demostrar la inocencia. Por ejemplo, al probable violador sexual (de acuerdo a la evidencia que arroje la investigación criminal) se le puede

someter a una intervención corporal (examen de sus fluidos u orificios corporales) con el fin de confirmar su culpabilidad o inocencia.

Precisamente el tipo acontecimiento que activa la intervención es lo que permite distinguir la que realizan los jueces o las autoridades judiciales de las que son obra de la policía. En la intervención que hacen los jueces también hay una categoría de sujeto sospechoso, a pesar de que se hacen con una base epistemológica más fuerte: motivo razonable o prueba mínima. En cambio, la intervención policial versa sobre motivos más débiles epistemológicamente hablando, o que obedecen al simple interés del gobernante o de la sociedad.

No obstante, tanto la intervención judicial como la policial implican restricciones a los derechos fundamentales sobre quien está cobijado con la presunción de inocencia. La intervención de los jueces puede verse acompañada de un variable grado de violencia para someter a la persona según la importancia de la investigación. Fuera de lo anterior, en muchos eventos afectan a ciertos sectores sociales, como es el caso de las intervenciones sobre denominadas “mulas del narcotráfico”, lo mismo que en los casos de infracciones de tipo sexual. En estos eventos, aunque la intervención es sobre un individuo, resulta afectando a sectores poblacionales que tienen ciertas características que los hacen vulnerables frente a prohibiciones legales como el tráfico de drogas o ciertas costumbres sexuales.

Como se verá en los numerales que siguen, el acontecimiento no es pura y simplemente un hecho físico, sino que las interpretaciones y las concepciones filosóficas, morales y políticas tienen una gran incidencia. Por ejemplo, los ilegalismos o prohibiciones legales o morales de por sí generan motivos de intervenciones. Asimismo, los procesos de normalización social en las ciencias sociales como la psicología, pueden generar un cambio en la percepción de ciertos hechos, y justificar importantes intervenciones en la sociedad; este es el caso de la creciente racionalización de la vida sexual en las personas o en las familias, en el marco de la sociedad civil. Lo que se quiere decir es que, en muchos eventos, cuando se interviene sobre una persona como probable autor de un crimen, no se trata de una injerencia aislada, sino que recae sobre ciertos individuos que tienen ciertas características, como el sector social al que pertenecen. “Las mulas del narcotráfico” son personas que de alguna manera se encuentran por fuera de los circuitos

económicos que ofrece la sociedad. En este sentido, a pesar de que la intervención es individualizada, hay unos efectos masivos que recaen sobre ciertos sectores sociales.

Hay que admitir que en muchos casos se hace referencia a acontecimientos más individualizados, que corresponden al probable acto de una persona en especial, cuyos motivos y efectos de la intervención no tienen un carácter masivo; por lo que no podría hablarse de una subjetividad sospechosa, sino más de la figura legal del imputado o indiciado sobre el que recae una restricción a sus derechos fundamentales. No obstante, subsiste el problema de tratarse de una forma de intervención de los derechos fundamentales de graduable gravedad, por lo que versa sobre el sujeto legal, pero a la vez se le da trato de enemigo social. Con estas prácticas se constituye un sujeto legal-enemigo.

3. El acontecimiento puede consistir en diversos intereses de Estado o de la sociedad. Ciertos intereses de Estado son los predominantes, por ejemplo, para activar las inmensas intervenciones en la población en lo relacionado con las drogas ilícitas; lo que existe es una política de Estado, aunque presionada por otros Estados más poderosos. Existen algunos tipos de intervención que se relacionan más con la presión de algunos sectores sociales que con el interés de Estado, como el caso de las infracciones de tipo sexual. La sociedad civil, apoyada en la psicología y otros saberes sociales, presiona para que esta intervención del Estado se haga cada día con más fuerza. Tanto la persecución del narcotráfico como de los delitos sexuales, hace que la verdad jurídica se obtenga de manera que llega a afectar en forma importante los derechos fundamentales de la misma población, en especial en algunos sectores.

La importancia del acontecimiento depende de una decisión sobre intereses particulares y colectivos en conflicto. Los legisladores históricamente han decidido la intervención del Estado con base en un juicio político en el que se compromete la libertad de los individuos y el interés del Estado, o de diversos intereses que se generan en la sociedad civil. En este momento, con los derechos fundamentales como fundamento y fin del Estado, los jueces están decidiendo intervenciones en los derechos fundamentales con la finalidad de hacer justicia y hacer valer otros intereses diversos (ejemplo, las víctimas de delitos sexuales o conductas relacionadas con el género) con base en el denominado juicio de proporcionalidad. Este permite, por ejemplo, que un juez

ordene un seguimiento policial a una persona o a un grupo de personas que tengan relación con el narcotráfico o con grupos armados; decisión que depende de un juego de intereses diversos. El acontecimiento depende del gobierno de los deseos de la población, por parte del legislador o de los jueces.

Desde el punto de vista jurídico, tanto la intervención policial como la de los jueces debe estar basada en el denominado juicio de proporcionalidad. De acuerdo a este principio, tanto en un ámbito como en otro hay que ponderar en la intervención los diversos intereses que se encuentren en conflicto, entre ellos los derechos fundamentales y otros intereses como los de Estado. Las prácticas de órganos de la justicia, como la Corte Constitucional, irrumpen en el gobierno de los deseos de la población.

4. Merece especial atención el acontecimiento del homicidio y la corrupción administrativa en Colombia. ¿Por qué frente al homicidio y la corrupción administrativa, que resultan afectando a las clases sociales más desfavorecidas socio-económicamente, no se da una intervención del Estado tendiente a una reducción considerable y significativa?. Por el contrario, ¿por qué muchos sectores sociales permiten la llamada “limpieza social” o los “falsos positivos” de los sectores excedentarios de la población?. ¿Por qué en Colombia los mecanismos sociales y gubernamentales no están dirigidos a reducir o prevenir el saqueo de los recursos públicos? ¿Por qué en Colombia el poder de indagación de las prácticas judiciales no alcanza para obtener la verdad que sirva de soporte para castigar el homicidio o la corrupción administrativa? Sin duda, en la sociedad se dan unos poderes socio-económicos (narcotráfico, directorios políticos) de mucha importancia que hacen que la justicia del Estado no pueda contrarrestar el actuar de los mismos sobre la población.

Con toda razón Foucault pregona una política de la verdad, pues considera que la verdad es producto de las relaciones de poder; por lo que no se encuentra en los manantiales de la paz, ni pertenece al orden de la libertad, sino que se origina en las luchas constantes de los poderes dentro de una sociedad. La verdad no depende de la voluntad del poder de soberanía en la creación o aplicación de la ley, sino que en ella intervienen los intereses sociales o gubernamentales que están insertados en los poderes que entran en lucha en una sociedad. Los objetos de la verdad y los métodos de verdad en

las prácticas judiciales punitivas no son simplemente la consecuencia de las reglas jurídicas. Tanto en su creación como en su aplicación se pueden ver como réplicas de los procedimientos de poder socio-económico y político.

## **El caso: las intervenciones corporales en las prácticas judiciales en Colombia**

---

Después de estudiar los aspectos más importantes de la filosofía analítica de la política desde Foucault, en relación con el entendimiento del fenómeno según el cual el Estado administra la vida, las libertades de las personas y los distintos discursos y prácticas socio-económicas que convergen, se aborda ahora la misma temática pero en el caso concreto de las intervenciones que hace el Estado mediante las prácticas judiciales en el cuerpo de las personas. No se piensan las intervenciones corporales en su aspecto material, sino más bien desde los discursos filosófico-jurídicos, las teorías jurídicas y las prácticas judiciales que tienen relación con las justificaciones para que el Estado intervenga en el cuerpo de las personas a fin de obtener la verdad jurídica. Este estudio se hace en el marco del entramado de relaciones entre el derecho y la política, alrededor de la objetivación del cuerpo de las personas y la verdad en las prácticas judiciales.

A continuación se explica qué se entiende por prácticas judiciales, luego se describen las justificaciones de la Corte Constitucional para restringir los derechos fundamentales con las intervenciones corporales, más adelante se estudian los discursos filosóficos-jurídicos sobre las restricciones a los derechos fundamentales y, finalmente, se hacen algunas reflexiones desde Foucault sobre los mismos derechos y su conexión con el poder político.

## *El concepto de prácticas judiciales punitivas y la verdad jurídica*

Las prácticas judiciales<sup>11</sup> punitivas son unas actividades en las que se producen y legitiman los castigos a las personas con una concurrencia de diversas verdades. En la época actual, en Colombia y otros países occidentales, estas prácticas –en el ámbito punitivo– tienen la siguiente estructura básica: la supresión o limitación, por parte de un órgano judicial, de un derecho o de una libertad a una persona, fundada en el establecimiento de la verdad jurídica o fáctica. Por lo tanto, el castigo es un juego de limitaciones a las libertades legitimado a partir de un repertorio de verdades. El castigo es básicamente un poder que se ejerce sobre el cuerpo y el alma de las personas, que se justifica a partir de una articulación de saberes. En los castigos, en estas prácticas, confluyen saberes legitimadores tanto intra-sistemáticos como extra-sistemáticos al derecho; que son jurídicos pero que se conectan con discursos desarrollados principalmente desde la filosofía política, la epistemología, la medicina y la psiquiatría.

El poder de castigar que se ejerce a partir de las prácticas judiciales punitivas se realiza mediante el poder de procesar<sup>12</sup> (también denominado de enjuiciar). Este comprende dos actividades: la de investigar (también de-

---

<sup>11</sup> En términos de Michel Foucault (2003, p. 16): “Las prácticas judiciales –la manera en que entre los hombres se arbitran daños y responsabilidades; el modo en que, en la historia de Occidente, se concibió y se definió la manera en que podían ser juzgados los hombres en función de los errores que habían cometido; la manera en que se impone a determinados individuos la reparación de algunas de sus acciones y el castigo de otras; todas esas reglas o, si se quiere, todas esas prácticas regulares modificadas sin cesar a lo largo de la historia– creo que son algunas de las formas empleadas por nuestra sociedad para definir tipos de subjetividad, formas de saber y, en consecuencia, relaciones entre el hombre y la verdad que merecen ser estudiadas”.

<sup>12</sup> En la literatura jurídica procesal, el término “procesar” comprende las siguientes actividades: investigar, indagar, juzgar, enjuiciar o sentenciar. En términos generales cuando una persona es objeto de la actividad de “procesar” en el interregno de la misma, su estatus de inocencia se encuentra reducido; y al final de la misma actividad, se le puede suprimir tal estatus con la declaración en la sentencia de criminal o condenado. En el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española procesar es “Declarar y tratar a alguien como presunto reo de delito”.



nominada instruir o indagar) y la de castigar (también llamada condenar, juzgar o sentenciar). A su vez, la de castigar comprende otras dos: condenar y ejecutar la condena.<sup>13</sup> El poder de procesar implica transformar o mutar la condición jurídica de las personas; mutación que sufre el sujeto de derechos en lo que respecta a sus libertades. Este poder tiene en su objeto central a las personas y sus derechos o libertades. Estas actividades son realizadas por diversos órganos o sujetos, según las reglas del orden jurídico, y en todas ellas interviene el órgano jurisdiccional, por medio de sus jueces, en diversos grados y condiciones.

La policía también participa en estas prácticas ya que, pese a ser un órgano dependiente del poder ejecutivo, también actúa bajo las órdenes de los funcionarios judiciales. En su función de control y vigilancia social, se convierte en protagonista de la obtención de la verdad que sirve de insumo para las decisiones de los órganos judiciales. En dicha obtención, la policía es el personaje central en las prácticas judiciales punitivas colombianas. Si se trata de la policía judicial, se está ante un órgano que tiene capacidad de certificar la evidencia física, puede servir de testigo y es también perito. Tiene dependencia del órgano de la acusación y en muchos eventos del mismo poder ejecutivo. Además, en su función de verificación y control de la población, se encarga de aquellos sectores sociales excedentes que por alguna razón no se logran acoplar al sistema económico o social.

Las dos principales mutaciones que sufre la persona que actúa como sujeto pasivo del poder de procesar son la de imputado y la de condenado. La de imputado, que aquí equivale a indagado, procesado o acusado, se caracteriza por que se es objeto de investigación o averiguación y por lo tanto aún se le presume inocente. La de condenado o sentenciado implica que ya fue objeto de declaración de responsabilidad criminal mediante sentencia, por lo que su presunción de inocencia se encuentra enervada. La consecuencia del carácter de imputado es que, si bien el sujeto es objeto de cuestionamiento

---

<sup>13</sup> Para el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* enjuiciar es “Instruir, juzgar o sentenciar una causa”. Por lo tanto, comprende todos los Estados en que se encuentra la persona frente a la práctica judicial punitiva: la de investigado o indagado o imputado, lo mismo que la de sentenciado o condenado. Por lo tanto, procesar puede entenderse la actividad de indagar o investigar hasta antes de la sentencia.

en su inocencia durante el proceso, no debería ser objeto de limitaciones o restricciones a sus libertades individuales. La del carácter de condenado es que se le restringen sus derechos, como es lo propio del castigo o la pena.

Además, se encuentra el sujeto sospechoso, que permite comprender la actividad de la autoridad policial de control y orden público, que recae sobre cualquier individuo que por alguna circunstancia, acontecimiento social o político se convierte en objeto de retenciones, interrogatorios, registros o requisas. El sujeto sospechoso también puede entenderse, en un sentido amplio, desde las categorías contenidas en la legislación procesal penal, que se han englobado en el sujeto imputado: la de indagado, imputado y acusado. Aquí, el término sujeto sospechoso se utilizará para designar al individuo que es objeto de restricción de sus derechos fundamentales por parte de la policía o de las autoridades judiciales (fiscales y jueces) a partir de un acontecimiento o circunstancia empírica, política o social.

El sujeto sospechoso, así entendido, a partir del ideal de la presunción de inocencia, es un individuo inocente pero que, en virtud de las prácticas gubernamentales policivas y la justicia penal, se convierte en objeto de detenciones, registros o intervenciones corporales que implican diversos grados de aflicción de sus derechos fundamentales. Este concepto de sujeto sospechoso es una categoría de connotación política, ya que el grado de intervención del Estado depende de diversos acontecimientos o circunstancias del orden socio-político, directamente ligadas al dispositivo de la seguridad. No obstante, hay que tener presente lo mencionado también sobre el sujeto legal-enemigo<sup>14</sup>.

Es pertinente mencionar que las actividades de la justicia punitiva del Estado giran alrededor del establecimiento de la verdad jurídica sobre dos temáticas centrales: la fáctica y la estrictamente jurídica. La verdad fáctica es una declaración que se hace al momento de la sentencia (y en otras decisiones anteriores a ésta que se denominan interlocutorias) sobre la existencia de los hechos a partir de las pruebas que tienen incidencia para el derecho. La verdad fáctica, finalmente, es el resultado de investigar o indagar, actividad que consiste en la obtención de la prueba judicial.

---

<sup>14</sup> Véase *El biopoder: la seguridad y el gobierno del acontecimiento*

Por su parte, la verdad jurídica también se establece al momento de la sentencia, e incluso antes de ésta, en las decisiones denominadas interlocutorias. Esta actividad consiste en subsumir los hechos probados en las figuras delictivas de la legislación penal y de imponer la pena. Es una declaración de existencia del delito, del delincuente o responsable y de la pena o castigo correspondiente. Cuando esto ocurre en la sentencia se le denomina condena. Si ocurre en una decisión interlocutoria puede tratarse de medidas aflictivas de los derechos fundamentales de aseguramiento de la persona o de la prueba. Si es de la persona, la medida más trascendente es la detención preventiva y si es de la prueba, las más aflictivas son las intervenciones corporales.

La verdad jurídica en estricto sentido se manifiesta principalmente en el ejercicio de la hermenéutica para establecer el sentido de la normas, y en el procedimiento lógico de la subsunción del caso real al derecho para determinar el delito y luego, la condena y su ejecución. La verdad fáctica tiene dos mundos diversos: el epistemológico del razonamiento judicial (de inducción de los hechos a partir de los medios de prueba) y el de la validez (tiene que ver con los condicionamientos legales y constitucionales de legitimidad de la prueba). A su vez, estos últimos condicionamientos son el efectivo respeto de los derechos fundamentales, tales como la vida, la prohibición del trato cruel e inhumano, la autonomía de la libertad, el secreto profesional y la intimidad. Lo anterior tiene especial incidencia al momento de decidir sobre la legitimidad de medidas restrictivas de los derechos fundamentales que buscan el aseguramiento de la verdad, tales como las intervenciones corporales.

Finalmente, es pertinente precisar que el término prácticas judiciales se refiere tanto a la actividad propia del juez y los demás operadores judiciales frente al caso, como a la creación del derecho. Así, comprende tanto el momento de la aplicación del derecho como el de su creación. Esto se explica debido a que ambos, en el esquema constitucional actual, implican una actividad judicial: tanto la creación del derecho como su adjudicación al caso concreto comprenden una práctica judicial. En efecto, en la creación del derecho incide la Corte Constitucional, en su carácter de órgano judicial, con su examen de exequibilidad y su poder de interpretación del derecho. Incluso la figura de la Corte Constitucional, en el modelo de Estado constitucional, tiene preeminencia sobre el legislador. De esta forma, el juez constitucional tiene el poder de limitar al legislador en su creación del

derecho; y en muchas ocasiones, cuando trata de superar contradicciones o lagunas, asume el papel positivo de creación del derecho.

Uno de los componentes empíricos para contrastar los derechos fundamentales es el del cuerpo humano y su trato en las prácticas judiciales. Por este motivo, se estudiará a continuación este componente en las prácticas judiciales en Colombia, el cual se refleja en las intervenciones corporales en aras de obtener la verdad. El presente estudio sobre el trato del cuerpo en las prácticas judiciales se concreta sobre el imputado, que puede constituirse en sujeto sospechoso o enemigo. Es decir, en el ser humano sobre el cual recae un acontecimiento que lo hace aparecer como sospechoso de un crimen frente al poder de procesar del Estado, convirtiéndolo en objeto de limitaciones a sus derechos o libertades para obtener la verdad sobre su criminalidad. La cual será, a su vez, la base para la declaración de inocencia o condena.

### *Los derechos fundamentales y el caso de las intervenciones corporales en la sentencia c-822 de 2005 de la Corte Constitucional*

En términos de justicia punitiva, el legislador colombiano consagra las siguientes intervenciones sobre el cuerpo humano, mediante la ley 906 de 2004, Código de Procedimiento Penal: 1) Obtención de muestras sobre el imputado para cotejo de fluidos corporales (sangre, saliva etc.).<sup>15</sup> 2) Inspecciones en la interioridad del cuerpo del imputado, en sus orificios naturales, para obtener los elementos materiales o la evidencia física.<sup>16</sup> 3) Los reconocimientos o exámenes físicos en el cuerpo de las víctimas tales como

---

<sup>15</sup> La obtención de muestras –Art. 249 del Código de Procedimiento Penal– hace referencia a los componentes, los residuos o los fluidos corporales como sangre, saliva, semen o cabellos del imputado. La obtención de muestras implica también exploración en el interior del cuerpo o sus cavidades pero se dirige es a los componentes naturales del mismo –ver Sentencia C-822 de 2005. M.P. Manuel José Cepeda Ulloa–.

<sup>16</sup> El término inspecciones corporales –Art. 247 del Código de Procedimiento Penal–, según la sentencia objeto de estudio, se emplea para examinar los orificios corporales naturales (la boca, el ano, la vagina, las fosas nasales, la uretra etc.) y el interior del cuerpo del imputado, cuando el objeto buscado ha sido deglutido u ocultado dentro de tales orificios. Esta última medida implica la introducción

las tomas de muestras de fluidos corporales<sup>17</sup>. 4) Finalmente, los registros –cacheos o requisas–<sup>18</sup> sobre la exterioridad del cuerpo de las personas para la obtención de evidencia física. Las tres primeras formas de intervenciones aparecen en las últimas décadas en las diversas legislaciones de los Estados europeos y americanos con los avances de la medicina y son novedosas en Colombia; el cuarto tipo de medidas han sido tradicionalmente aplicadas por la misma policía para el control del orden público<sup>19</sup>.

Los primeros tipos intervienen en la interioridad del cuerpo de las personas y las últimas recaen sobre su exterioridad, en sus ropas o elementos que lleven consigo. Las tres primeras se configuran como medidas de carácter posdelictual; en cambio, las requisas o cacheos son medidas preventivas típicamente policiales, aunque de conformidad con el art. 248 Código de Procedimiento Penal, también tienen el carácter de posdelictuales. A pro-

---

de instrumental médico, sondas etc. –ver sentencia C-822 de 2005. M.P. Manuel José Cepeda Ulloa–.

<sup>17</sup> En el caso de las víctimas el Código de Procedimiento Penal de 2004 –Art. 250– hace una regulación especial que denomina como “reconocimiento y exámenes físicos”. Con estos términos se comprenden los siguientes exámenes: el registro superficial a la persona incluyendo el cuerpo al desnudo o la obtención de muestras o fluidos corporales –ver sentencia C-822 de 2005. M.P. Manuel José Cepeda Ulloa–.

<sup>18</sup> Por los registros corporales –Art. 248 del Código de Procedimiento Penal–, entiende la sentencia, la exploración de la superficie del cuerpo, o bajo la indumentaria de la persona para buscar elementos o evidencia que puedan interesar a una investigación –ver sentencia C-822 de 2005. M.P. Manuel José Cepeda Ulloa–.

<sup>19</sup> El Código de Procedimiento Penal –ley 906 de 2.004– es pletórico en la regulación de medios de conocimiento que implican afectación a los derechos fundamentales del imputado o de terceros; además de las antes mencionadas intervenciones corporales existen otras medidas afflictivas de aseguramiento de prueba tales como: el allanamiento y registro –Art. 220 *Ibíd.*–, las intervenciones de comunicaciones –Arts. 233 y 235 *Ibíd.*–, los procedimientos de vigilancia y seguimiento de personas –Art. 239 *Ibíd.*–, infiltración de organización criminal por agente encubierto –Art. 241 *Ibíd.*–, la entrega vigilada –Art. 243 *Ibíd.*– y la búsqueda selectiva de bases de datos –Art. 244 *Ibíd.*–.

pósito de este último artículo, la Corte Constitucional<sup>20</sup> deja en claro que, cuando la requisita afecta el cuerpo desnudo de la persona, debe realizarse mediante orden previa del juez y con el cumplimiento de la motivación, el juicio de proporcionalidad y demás condicionamientos.

Debe anotarse que, en el caso de las facultades que el Código Nacional de Policía le otorga a la policía para realizar diligencias de requisas (o cacheos) y de identificación con fines de prevenir el delito, siempre existe una afectación a la libertad ambulatoria, lo mismo que una afectación al derecho a no “ser molestado en su persona” (art. 28, Constitución Política). Asimismo, existe una graduable injerencia en el derecho a la intimidad, con el problema de que habitualmente las prácticas policiales no se cumplen con los presupuestos constitucionales para ello. Es decir, de conformidad con el derecho de policía se faculta a las autoridades para proceder a la retención momentánea y la requisita sin requerir de flagrancia ni orden judicial, lo cual genera una zona intermedia entre las situaciones de libertad y detención. Por ello, desde la dogmática jurídica, estas medidas no solo deberían autorizarse mediante Ley estatutaria, sino cumplir con el juicio de proporcionalidad, con la consiguiente exclusión de la arbitrariedad<sup>21</sup>.

Sobre las intervenciones corporales implementadas por el Código de Procedimiento Penal, la Corte Constitucional, mediante la sentencia C-822 de 2004, se ha pronunciado en su papel de control de constitucionalidad de las normas jurídicas. Esta jurisprudencia constitucional crea una línea jurisprudencial que apuntala la intervención del Estado, por medio del aparato de justicia, en el cuerpo de las personas como instrumento de la verdad ju-

---

<sup>20</sup> Ciertamente, la Corte Constitucional en la sentencia C-822 de 2005, cons. VIII, 5.3.1, considera que el registro del que trata el art. 248 Código de Procedimiento Penal es de menor grado de incidencia y “supone una revisión superficial del individuo y de la indumentaria misma que porta y excluye cualquier exploración de cavidades u orificios corporales”. Este registro recae sobre el imputado o un tercero, no sobre la víctima ya que a ésta hace referencia el art. 250 *ibíd.*

<sup>21</sup> María Isabel Huertas (1999, pp. 414 y ss.), critica la posición del Tribunal Constitucional español al legitimar estas medidas de control policivo sin cumplir con los presupuestos constitucionales a pesar de que comporten inevitablemente molestia e inmovilización del ciudadano durante el tiempo para su práctica (sentencia del 15 de enero de 1993).

dicial. Antes y después de esta jurisprudencia, existen otras que aun siendo importantes no tienen como tema central el poder de los órganos de justicia estatal de ejercer las intervenciones corporales como forma jurídica, legal, general y abstracta, continua y sistemática, de obtener la verdad.

La sentencia de constitucionalidad mencionada anteriormente plantea el problema que se abre paso mediante la siguiente pregunta: ¿resulta contrario a los derechos fundamentales, a la dignidad humana, a no ser sometido a tratos crueles, inhumanos o degradantes, a la intimidación, a la presunción de inocencia, a no autoincriminarse, que sea la Fiscalía la que ordene registros, inspecciones corporales o la obtención de muestras en el cuerpo del imputado, bajo las condiciones y requisitos del CPP de 2004?

Para abordar esta temática, la Corte Constitucional utiliza la hermenéutica como metodología de análisis, y más concretamente el llamado juicio de la proporcionalidad, pues resulta útil en aquellos eventos en los cuales la Corte Constitucional examina la decisión del legislador de restringir los derechos fundamentales, ya que implica un juicio de ponderación para poner en la balanza los diversos intereses que tienen protección constitucional y el grado de restricción de aquellos derechos.

La sentencia se ubica en el plano dogmático de la discusión jurídica, es decir, en la perspectiva del caso. Solo tiene como inquietud teórica lo relacionado con la interpretación de las normas que regulan estas medidas de intervención en el cuerpo humano. Aunque no se plantean discusiones relacionadas con el ámbito teórico ni en el filosófico, tácitamente sí se asumen concepciones de esta índole. En el plano filosófico político se asume una concepción democrática del poder, en la que existen unos valores que se ponen por encima de las garantías de los individuos en aras de proteger diversos intereses, como los de la justicia; el cual, a su vez, encarna valores como el orden jurídico, la sociedad o las víctimas.

En lo filosófico jurídico, aunque se parte de la idea positivista de ejercer el control de constitucionalidad haciendo respetar los contenidos constitucionales de los derechos fundamentales, con la metodología del juicio de proporcionalidad se degrada el análisis lógico-sistemático del sistema jurídico y se introduce un esquema de pesos o equilibrios de intereses constitucionales, en el que finalmente impera la voluntad del analista. Se puede

decir que la Corte se ubica en un modelo de interpretación constructivista del derecho, en el que se hace una ponderación de diversos intereses constitucionales que son contradictorios entre sí (colectivos y particulares). También la misma Corte deja en claro que tal juicio de proporcionalidad lo debe hacer el juez al momento de decidir en un caso concreto de intervención corporal. Sin duda alguna, dado que los intereses que se ponen en la balanza tienen un carácter axiológico y político moral, en última instancia los jueces terminan tomando una decisión filosófica-política o moral, creándose una confusión de funciones entre las propias del legislador y del juez. Con el juicio de proporcionalidad, el juez no aplica, estrictamente hablando, la ley; sino su propia concepción filosófica-política o moral.

En lo que sigue de este acápite se hace una descripción de los contenidos de esta importante jurisprudencia constitucional, extrayendo, de un lado, los análisis más relevantes de la Corte Constitucional, y del otro, los fundamentos de los mismos. En cuanto al análisis del problema, la Corte Constitucional colombiana parte de la siguiente consideración sobre las intervenciones corporales y sus incidencias para los derechos fundamentales:

En el caso de las medidas corporales bajo estudio, éstas implican la afectación o restricción de los derechos (i) a la intimidad, por cuanto su práctica envuelve que ciertas partes del cuerpo culturalmente ocultas a los ojos de los demás, puedan ser objeto de observación, tocamientos o exploración; (ii) a la dignidad, porque esa exposición puede resultar humillante o degradante; (iii) a la integridad física, porque en algunos casos tales medidas pueden conllevar el empleo de agujas, instrumental médico o procedimientos médicos que pueden afectar la integridad corporal o la salud del individuo; (iv) a no ser sometido a tratos crueles, inhumanos o degradantes, porque en ciertos eventos se somete a las personas a procedimientos que pueden causar dolor o ser en sí mismos degradantes; (v) a la autonomía, porque las normas autorizan que dichos procedimientos puedan ser adelantados aún contra la voluntad de las personas. También podrían implicar una afectación del derecho; (vi) a no autoincriminarse, si el elemento material probatorio buscado pasa por exigir que el imputado revele una evidencia que es decisiva para determinar su responsabilidad; y (vii) a la libertad de conciencia, si la práctica de la medida es contraria a las creencias religiosas o filosóficas del imputado constitucionalmente inadmisibles.



Advierte la sentencia en cuestión que esta afectación a los derechos fundamentales puede ser media o alta, dependiendo del tipo de intervención y de las condiciones en que éstas se realicen; en especial, teniendo en cuenta los avances en las técnicas e instrumentos científicos que puedan reducir la lesividad de las mismas. Por ejemplo, con los avances científicos del ADN, cada día inventan procedimientos menos invasivos para obtener muestras del cuerpo humano. En el caso de la inspección corporal, la gravedad es alta según el grado de la intrusión; por ejemplo, es muy invasiva cuando afecte orificios como la vagina, el ano o cualquier exploración relativa a los órganos sexuales. Es menos invasiva la exploración de cavidades como las bucales, nasales o auriculares, excepto si conlleva el empleo de aparatos que deban introducirse profundamente, como en las endoscopias. También es altamente invasiva la exploración bajo la superficie de la piel que deba hacerse mediante un procedimiento quirúrgico.

A pesar de que la Corte Constitucional parte de la idea de la violación a los derechos fundamentales en diversos grados por las distintas intervenciones corporales, finalmente declara que esta regulación legal se encuentra acorde con la Constitución Política –exequible–, a condición de que en el caso concreto se respete la proporcionalidad de la medida restrictiva. Los fundamentos para esta decisión de constitucionalidad sobre dichas medidas afflictivas a los derechos fundamentales tienen como argumento básico de justificación el cumplimiento del juicio de proporcionalidad. Para esta sentencia, el legislador tiene la potestad para restringir los derechos fundamentales siempre y cuando cumpla con el mandato de la proporcionalidad.

Lo que entiende esta jurisprudencia constitucional sobre el juicio de proporcionalidad se puede compendiar así: se constituye en una herramienta o en una técnica de interpretación del derecho, en especial de los derechos fundamentales, cuando entran en conflicto con diversos intereses constitucionales, y se concreta con los mandatos de prohibición de exceso y prohibición de defecto. La prohibición de exceso hace referencia a la limitación de la actuación de las autoridades de cara a los derechos fundamentales. La de defecto se relaciona con los deberes positivos y la protección de los derechos que comprometen a las autoridades para el cumplimiento de los fines esenciales del Estado. La prohibición de exceso actúa como límite a la intensidad de las intervenciones en los derechos fundamentales; lo cual se resume en una frase que se repite insistentemente en la jurisprudencia:

estas medidas “deben efectuarse en condiciones de seguridad, higiene, confiabilidad y humanidad para el imputado”, tal como lo establecen los tratados internacionales. Y la prohibición de defecto es un argumento a favor de la restricción a los derechos, en la medida en que cumpla con la finalidad de proteger otros intereses, tales como los derechos de las víctimas o la persecución del delito.

La Corte Constitucional, al reconocerle al Congreso de la República la potestad legislativa, plantea en la sentencia en cuestión que la legitimidad de estas medidas aflictivas corporales depende del cumplimiento de los presupuestos o requisitos que se desprenden del mismo juicio de proporcionalidad. Estos requisitos son de dos tipos: formales y materiales. Los primeros son: 1) legalidad; 2) autorización de la medida por un juez en caso de que no se cuente con el consentimiento del afectado con la medida corporal; 3) esta decisión del juez debe ser motivada, a fin de que sea susceptible de controles y evitar la arbitrariedad; 4) en el caso de las inspecciones corporales y los registros personales, se exige que existan “motivos razonablemente fundados” que surjan a partir de hechos objetivos de los demás medios cognoscitivos disponibles al momento de la decisión, que lleven a creer que el elemento material o la evidencia física se encuentran en el cuerpo del imputado; lo que tiene como finalidad evitar las llamadas “pescas milagrosas” o la búsqueda aleatoria o indeterminada de evidencia.

De otra parte, los requisitos materiales consisten en los siguientes componentes del juicio de proporcionalidad: idoneidad, necesidad y proporcionalidad en sentido estricto. El Juicio de idoneidad significa que la medida sirva para el propósito para el cual se creó. El juicio de necesidad implica determinar que no existe otra medida menos onerosa para los derechos fundamentales para alcanzar el propósito perseguido. La proporcionalidad en sentido estricto radica en ponderar los derechos o intereses en conflicto: los derechos fundamentales del sometido a la medida restrictiva y los intereses constitucionales que se buscan defender con la misma medida. En otras palabras, es un juicio de ponderación rodeado de unas garantías formales de legalidad. Todos los requisitos antes expresados confluyen en una legitimidad de las intervenciones en los derechos fundamentales por la legalidad. Entendiendo la legalidad en este contexto en un sentido formal y otro material –ponderación de derechos e intereses–.

De acuerdo a la jurisprudencia constitucional en cuestión, el juicio de proporcionalidad se realiza en dos ámbitos: el de la exequibilidad de las leyes por parte de la Corte Constitucional, y el de la aplicación de la medida restrictiva por parte del juez en el caso concreto. El juicio en uno u otro ámbito es básicamente la realización de una ponderación entre derechos fundamentales en colisión con otros intereses constitucionales; esto es, sopesar el derecho fundamental comprometido con la medida restrictiva y los intereses constitucionales que se buscan proteger con la misma. En esta sentencia, la Corte Constitucional expone los criterios que tuvo en cuenta para declarar la exequibilidad de esas normas restrictivas a los derechos fundamentales y los condicionamientos de proporcionalidad que debe respetar el juez en la aplicación de cada medida en concreto.

Los intereses constitucionales que se buscan proteger con las intervenciones corporales, según la sentencia en cuestión, son los siguientes: “asegurar la conservación de la prueba” dentro del programa metodológico de la fiscalía para investigar los delitos, el “interés general”, el “interés público en investigar los delitos”, “proteger a la comunidad”, proteger los bienes jurídicos tutelados penalmente, “a las víctimas del delito” y garantizar que la investigación se cumpla con el respeto del debido proceso. El cumplimiento de la proporcionalidad en abstracto de estas medidas, en el ámbito del legislador, se da por la legitimidad de los intereses perseguidos con las mismas. Estos se encuentran constitucionalmente consagrados y son “fines imperiosos”, como quiera que la persecución del delito y el aseguramiento de los medios materiales probatorios y la evidencia física, están orientados a proteger la vida, honra y bienes de las personas residentes en Colombia, y a asegurar una pronta y cumplida justicia.

La proporcionalidad en concreto en la aplicación de estas medidas, en el ámbito del juez, consiste en ponderar la intensidad de la afectación del derecho fundamental comprometido con la medida corporal y la importancia de los intereses constitucionales mencionados. De la medición de estas intensidades se extrae que la trascendencia de la medida restrictiva depende de la gravedad delictiva que sea objeto de investigación. La trascendencia de la medida corporal restrictiva hace referencia al grado de la afectación sobre el cuerpo de la persona y sus libertades, como la autonomía personal, la intimidad, el derecho a la no autoincriminación; en cambio, la gravedad delictiva depende del bien jurídico tutelado con el delito y de los derechos

de las víctimas afectados por el delito; lo cual a su vez depende del tratamiento punitivo que le dé el legislador al delito.

En lo que respecta a la afectación del derecho a la integridad corporal, la sentencia considera que se ve restringida en distintos grados según el tipo de intervención: es alta la incidencia cuando versa sobre un procedimiento quirúrgico, implique el uso de anestesia o exija cuidados especiales para la recuperación. La extracción de sangre puede resultar de alto riesgo y desproporcionada si se realiza sobre una persona que sufre de hemofilia y no se tienen los recursos logísticos o tecnológicos para evitar riesgos en la salud. En lo que respecta a la garantía de la prohibición de trato cruel, inhumano o degradante, se puede ver afectada ante procedimientos que causen sufrimientos para el imputado; casos en los cuales se debe reducir al mínimo posible el nivel invasivo de la medida.

El derecho a la intimidad también se ve afectado con las intervenciones corporales según el tipo de procedimiento. Si este recae sobre el cuerpo al desnudo en sus partes con implicación sexual es más alta la incidencia que cuando recae sobre otras partes del cuerpo. En lo relacionado con la libertad religiosa, la sentencia se pronuncia en el caso de la obtención de muestras sobre el imputado, considerando que puede limitarse mediante medidas razonables y proporcionales.

En lo que respecta al derecho a la autonomía personal, considera la Corte que cuando la medida restrictiva se realiza aún contra la voluntad del imputado la afectación es grave y, por lo tanto, los intereses del Estado –entre los que se encuentra asegurar el cumplimiento de los deberes de colaborar con la justicia– y de las víctimas, deberán pesar más que este derecho.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Es de anotar que para la sentencia objeto de análisis –Corte Constitucional, sentencia C-822 de 2005–, cuando el sometido a la intervención corporal es la víctima del delito si se considera desproporcionado y, por tanto, inconstitucional, que se le someta aún contra su voluntad. La razón de esto es que someter en contra de su voluntad a la víctima del delito a una intervención corporal es subyugarla a una doble victimización: la propia de la medida corporal y la del delito. Advierte, sin embargo, la Corte que, excepcionalmente, cuando se trata de crímenes de lesa humanidad o en serie o masivos o que serían de conocimiento del Tribunal Penal Internacional o en los que pudieran verse afectadas

En el caso concreto de la garantía de la prohibición de los tratos crueles, inhumanos o degradantes, la inspección corporal tiene una alta incidencia si su práctica implica causar dolores al imputado y no se toman las previsiones necesarias para reducir al mínimo posible el nivel invasivo de la medida. Cuanto mayor sea la incidencia de la inspección corporal sobre este derecho, mayor peso deberá tener el bien jurídico tutelado y los derechos de las víctimas.

De esta amplia descripción de la jurisprudencia constitucional sobre la mecánica de las intervenciones corporales pueden extraerse los siguientes componentes basales de análisis de las intervenciones corporales: (1) se reconoce la aflicción a los derechos fundamentales con este tipo de medidas corporales y la posibilidad de su práctica, así sea contra quien aún se presume inocente; (2) se justifican estas medidas corporales pues científicamente permiten extraer la verdad y se pueden practicar con humanidad. Además, estas medidas se condicionan en cada caso en concreto, de un lado, (3) a un test de proporcionalidad con el fin de medir la intensidad de la aflicción al derecho fundamental, con respecto al interés general, público, de protección a la comunidad o de los derechos a las víctimas que se buscan favorecer con las medidas corporales; y del otro, (4) a la existencia de una mínima prueba de responsabilidad penal del imputado por el delito.

## Los derechos fundamentales, el caso de las intervenciones corporales y la filosofía analítica de la política desde Foucault

---

No se trata en esta oportunidad de hacer la conceptualización sobre los derechos fundamentales, sino de hacer una breve ilustración sobre cómo se conciben en las prácticas judiciales en nuestro medio. La forma como se entienden los derechos fundamentales en las constituciones políticas contemporáneas es diferente a lo que tradicionalmente se ha entendido como

---

otras víctimas es admisible proceder contra su voluntad o las de sus curadores o representantes. Empero, prescribe la Corte, que en el caso de los delitos relacionados con la libertad sexual la víctima adulta tiene “siempre la última palabra”.

derechos humanos. El profesor Tulio Elí Chinchilla ilustra que en teoría jurídica se tiende a considerar por derechos fundamentales a los derechos humanos que han adquirido la positivización necesaria (por estar consagrados en el texto constitucional o en los tratados internacionales de derechos humanos, e incluso por interpretación judicial se desprendan de los anteriores) y se han convertido, mediante diversos mecanismos formales, en derecho constitucionales con garantía reforzada<sup>23</sup>.

Esta garantía reforzada es la novedad histórica de los derechos fundamentales, ya que lo que ha permitido su efectividad es la existencia de los siguientes mecanismos formales: 1) la regla de la primacía de estos derechos sobre los demás del orden constitucional y legal; 2) la regla de la aplicación inmediata al caso, sin necesidad de regulación legal; 3) la prohibición de restricción en los Estados de excepción; 4) la regulación mediante ley estatutaria; 4) las acciones constitucionales, como la de la tutela ante el juez constitucional, las populares y de grupo; 5) el mecanismo del *habeas data*. Antes de estos mecanismos y procedimientos de refuerzo se hablaba en las constituciones políticas de la existencia de unos principios o derechos (civiles, políticos o libertades) que solo tenían un valor axiológico, moral o de buenas intenciones, pero no obligatorios ni con efectividad alguna en los casos concretos.

Desde la iusfilosofía se abordan muchos otros problemas sobre los derechos fundamentales, tales como sus fundamentos, su carácter de indisponibles o su restringibilidad. Precisamente, para el objeto propuesto es necesario abordar la problemática de la restringibilidad de estos derechos. En

---

<sup>23</sup> Dice el profesor Tulio Elí Chinchilla Herrera (1999, p. 67): “La expresión derecho fundamental viene a reemplazar a las tradicionales de derechos civiles, libertades públicas, etc., en el lenguaje filosófico y de derecho comparado de los derechos humanos. Esa expresión denota una positivización formal de tales derechos subjetivos (algo más que vehementes exigencias morales). Sin embargo, en rigor constitucional, solo puede hablarse de derechos fundamentales –como categoría especial de derechos– en aquellos ordenamientos en los cuales cierto grupo privilegiado de derechos constitucionalmente reconocidos recibe un tratamiento garante cualificado (“tutela reforzada” dicen los españoles) frente a intentos de violación, desconocimiento, desdibujamiento reglamentario o reforma restrictiva, todo ello en razón de que tal grupo privilegiado de derechos es asumido como concreción de los postulados éticos superiores y fundamento del orden sociopolítico justo y pacífico”.

la sentencia de la Corte Constitucional antes reseñada se parte de la idea según la cual los derechos fundamentales son restringibles a condición de que se aplique un procedimiento de tipo racional, denominado juicio de proporcionalidad. En el presente capítulo se estudian, en el primer acápite, los diversos discursos filosófico-jurídicos que abordan tal problemática. Estos discursos pueden ser clasificados en dos: normativistas y decisionistas; y entre los normativistas, se encuentran dos tipos de posturas, los coherencistas y los conflictivistas. Estas posturas tienen diversas concepciones filosóficas, de las cuales parten y se dan distintas visiones epistemológicas o sobre la verdad. En el segundo acápite, se hace un balance de estas concepciones desde la filosofía analítica de la política de Foucault.

Hay que advertir que este análisis se hace con respecto a los derechos fundamentales en el campo específico de las intervenciones corporales, ya que en otros ámbitos del derecho no tienen porqué generar los cuestionamientos que se hacen aquí. Por lo tanto, no se pretende hacer una teoría general de los derechos fundamentales, sino utilizar algunas de las herramientas conceptuales de Foucault para entender las prácticas judiciales en la temática concreta de las intervenciones corporales.

### *El problema de la restringibilidad de los derechos fundamentales en el caso de las intervenciones corporales y la filosofía del derecho*

El problema que subyace en el fondo de este asunto de la restringibilidad de los derechos fundamentales del que trata la Corte Constitucional en la sentencia C-822/05 es el de las relaciones entre el derecho y la política; el cual se encuentra directamente asociado al de la polémica filosófica que se presenta entre normativistas y decisionistas. Para una concepción filosófica de tipo normativista el derecho es una categoría conceptual distinta a la de la política; en las perspectivas decisionistas, el derecho se confunde con la decisión política, por lo que el derecho es el mismo poder político.

En el campo filosófico puede decirse que el gran cambio que ha significado actualmente el paradigma de los derechos fundamentales, tanto en el entendimiento del modelo de Estado como de lo jurídico, es que se produce una preeminencia de la razón o el derecho sobre la ley. Es decir, una pre-

ponderancia del derecho subjetivo sobre el objetivo. Esta transformación se manifiesta con un cambio en la división de poderes en el Estado, puesto que la jurisdicción adquiere supremacía sobre el legislador. El juez limita al legislador. A pesar de este significativo cambio, es preciso mencionar que aún se conserva el poder de soberanía del Estado sobre la creación y aplicación de los derechos fundamentales.

Precisamente en el caso concreto de las intervenciones corporales en la legislación procesal penal colombiana se pueden realizar dos tipos de preguntas: 1) ¿qué legitimidad, a la luz de los derechos fundamentales, tiene la regulación legal de las intervenciones corporales? y; 2) ¿cuáles efectos producen las prácticas judiciales punitivas de las intervenciones corporales para las personas en su vida o en sus libertades?

La primera pregunta es propia de la filosofía jurídica, pues en este ámbito lo que importa es la legitimidad del poder del Estado para intervenir en el individuo o en la sociedad civil; ámbito en el que también interesa el problema de los límites del poder del Estado. La segunda pregunta tiene como centro de preocupación el análisis de los efectos que produce el ejercicio del poder del Estado sobre el individuo. En este orden, interesa la objetivación del individuo o la población, a partir de las prácticas judiciales de intervención del Estado sobre los individuos o los grupos sociales. Esta última problemática es la susceptible de plantearse desde Foucault, la cual es refractaria a entablarse en términos de legitimidad, y a lo sumo solo podría abordarse en términos de una analítica que conduciría a la denuncia de los excesos. La primera pregunta es de carácter normativista ya que supone un orden moral o jurídico a que atenerse como criterio de legitimidad. La segunda pregunta tiene una concepción negativa de la legitimidad normativa y tiende a ver en el derecho los efectos del poder.

En la cuestión de las intervenciones corporales del Estado sobre el individuo, para obtener la verdad para el proceso judicial, desde la perspectiva de su legitimidad es posible encontrar dos tipos de enfoques en los iusfilósofos. Uno es la perspectiva axiomática, que asume el italiano Luigi Ferrajoli, y el otro, el enfoque constructivista que se desprende de la postura del alemán Robert Alexi. Aunque ninguno de estos iusfilósofos se ha pronunciado específicamente sobre el tema de las intervenciones del Estado en el cuerpo de las personas para obtener la prueba en los procesos judiciales, las dos



posiciones inspiran distintas soluciones a la problemática. La perspectiva de Ferrajoli puede catalogarse como una propuesta de carácter epistemológico inspirada en el positivismo jurídico; en cambio, la de Alexi es una perspectiva no iuspositivista y se ubica muy decididamente en las teorías jurídicas de la argumentación.

Se aborda la posición de Luigi Ferrajoli, en especial en dos de sus obras, *Derecho y razón, teoría del garantismo penal* y *Derechos y garantías, La ley del más débil*; que han tenido una gran importancia en el ámbito académico nuestro y en las que el autor expresa ampliamente su concepción sobre los derechos fundamentales. La perspectiva de Robert Alexi y su dogmática sobre los derechos fundamentales se estudia especialmente en su obra *Teoría de los derechos fundamentales*. Ferrajoli se caracteriza porque crea un sistema de derecho penal y procesal ideal, el que parte de unos principios que son comunes a lo que él denomina democracias liberales de Occidente. Por su parte, para los efectos del presente estudio, Alexi tiene mucha importancia en la medida en que es el gran inspirador de la Corte Constitucional colombiana, en lo relacionado con el test de proporcionalidad en la interpretación y aplicación de los derechos fundamentales en los juicios de equibilidad de las normas.

En Ferrajoli existe una preocupación por encontrar una legitimación del sistema jurídico en unos contenidos axiológicos que se encuentran en lo que él denomina las constituciones políticas modernas de los países democráticos y en los tratados internacionales de derechos humanos. En especial, encuentra como axioma principal el valor de la persona como fin y nunca como medio o instrumento, y a partir de allí se desprenden cuatro criterios que sirven para determinar los principios axiológicos fundamentales: la igualdad, la democracia, la paz y la ley del más débil (Ferrajoli, 2001, pp. 314-371); este último como tutela del individuo frente a los poderes salvajes de la sociedad (2000, pp. 122-125; 2001, pp. 362-366). Para este autor, los derechos fundamentales son la base y el fin del sistema jurídico y del Estado. De tales principios, Ferrajoli propende por la creación de una axiomática mediante la cual, formal y materialmente, se someta tanto al legislador en la creación de las normas jurídicas como al juez al momento de la aplicación de las mismas. En la epistemología garantista de Ferrajoli es posible buscar la verdad aproximativa en cuanto al contenido de las normas que son aceptables en el orden jurídico y las que el juez aplica al caso;

se parte de unos principios, considerados como verdaderos, que al mismo tiempo son garantías del ciudadano, en aras de controlar tanto al legislador como al juez (2000, pp. 51-64; 1995, pp. 47-66).

En Alexi se encuentra un sistema procedimentalista inspirado en Habermas, en el que no se busca la legitimación externa del orden jurídico en algún principio moral, ni tampoco se hace la inclusión en el sistema de algún estándar de moralidad social vigente en la sociedad. En este iusfilósofo existe un modelo de legitimación interna en el que se crea un marco de sujeciones en diferentes gradas que se desarrollan en diversas sedes y tiempos. La primera grada tiene como punto de partida un componente extrasistemático denominado “discurso práctico general”, del cual se extrae un código general de la razón práctica que tiene como función establecer las reglas de la discusión de los conflictos sociales. Luego, estas reglas de la razón práctica (la argumentación) se unen a las reglas jurídicas en el procedimiento legislativo (segunda grada) para el control de la discusión y la decisión en la creación de las normas. Luego, el discurso jurídico (tercera grada), con la ayuda de la razón práctica, es el ámbito de la creación de redes de argumentación sobre los contenidos normativos, los cuales se encuentran en los precedentes judiciales y en la dogmática. Finalmente, se encuentra el procedimiento judicial (cuarta grada), en el que la razonabilidad de la discusión y la decisión se encuentran sometidas a todas las gradas anteriores (Alexi, 1993, pp. 531-532). La pretensión de esta teoría procedimentalista es que la verdad fluya espontáneamente de estos procedimientos de la comunicación realizada bajo las condiciones ideales.

Ferrajoli caracteriza los derechos fundamentales como universales e indisponibles; lo último se deriva de lo primero (Ferrajoli, 2001, pp. 20, 160, 161, 291, 292). Incluso, frente al carácter de la indisponibilidad, sustenta la tesis del deber de la indisposición del derecho por parte de la persona titular misma y con mayor razón para el Estado (p. 32). Por su lado, Robert Alexy (1993, p. 268) plantea una tesis que coincide con la misma Constitución Política colombiana, porque establece la disponibilidad de esos derechos que tiene el legislador bajo ciertos condicionamientos; entre ellos, la orden judicial, la decisión motivada y la proporcionalidad. Es la tesis que acoge abiertamente la Corte Constitucional colombiana en las sentencias antes reseñadas, aunque es tomada con algunas particularidades que no se encuentran en la original. Esta particularidad consiste en considerar que deben hacer-

se compatibles los derechos fundamentales con diversos intereses difusos, como el general, el de la comunidad, el de hacer justicia o el orden jurídico.

En el orden filosófico es posible hacer una distinción importante entre el normativismo de Ferrajoli y el de Alexi. Ferrajoli parte de la idea kantiana de la posibilidad de construir sistemas de conocimiento humano mediante los cuales se establezcan las condiciones ideales de obtener la verdad; la cual en el derecho tiene su aplicación tanto en el ámbito de la creación de la ley como en el de aplicación de la misma mediante el procedimiento judicial. Para estos efectos, Ferrajoli se acoge a una epistemología de tipo objetivista crítico en la que se defiende el concepto semántico de “verdad como correspondencia” del filósofo Alfred Tarski. Bajo esta concepción, la “verdad como correspondencia” se entiende en sentido nominal y no real; es decir, se limita a indicar las condiciones de uso del término “verdadero”. Los términos “verdadero” y “falso” se utilizan para designar la conformidad o la disconformidad de las proposiciones jurisdiccionales respecto de los hechos y las normas. Bajo esta concepción de verdad, las proposiciones gramaticales no se toman como “imágenes” o “proyección” del mundo (Ferrajoli, 1995, pp. 47-51).

No obstante, Ferrajoli advierte que la verdad jurídica solo puede tomarse en un sentido aproximativo o probabilístico; por lo tanto, se rechaza la idea de una verdad absoluta o sustancial. A este respecto, Ferrajoli acude al filósofo Karl Popper para explicar el papel de la inducción como control o corrección del razonamiento, que permite determinar la verdad de un enunciado fáctico a partir de datos particulares como las pruebas en un proceso judicial. De esta forma, Ferrajoli concluye que la verdad objetiva como correspondencia es solo un ideal a alcanzar en el derecho. Solo es esperable obtener una verdad aproximativa y de carácter subjetivo, es decir, una verdad creada por un sujeto, el juez, quien a su vez, para el control del subjetivismo, se encuentra sometido a los principios del derecho penal y procesal. Principios epistemológicos y del derecho penal que buscan la verificabilidad empírica mediante la taxatividad o la materialidad de la descripción legal del crimen, y los del orden procesal que buscan que la acusación se someta a la defensa y la contrastación empírica mediante la prueba (pp. 50-53).

Por su lado, el normativismo de Alexi parte de unas condiciones procedimentales ideales para la discusión de los conflictos sociales o particulares que se susciten alrededor del derecho. Esto implica un modelo de justicia

que excluye el cognoscitivismo, y por ende, la búsqueda de la verdad como componente central de la misma. Se hace énfasis en los procedimientos propios de la argumentación jurídica que permitan una discusión libre de los contenidos morales o jurídicos. En Alexi no se hace una apuesta por alguna teoría epistemológica ni existe interés especial por la verdad moral o la jurídica. Sin embargo, esto no implica que de la argumentación no deban extraerse las interpretaciones más aceptables sobre los derechos fundamentales. Para Alexi, una norma de derecho fundamental o una regla jurídica que haya sido creada por una Corte constitucional, por su adscripción a otras que se encuentren expresamente reguladas, tiene validez si se encuentran correctamente fundamentadas (Alexi, 1993, p. 71). No obstante, en Alexi se llega al extremo de considerar que la falta de corrección material (es decir, que se considere que no esté racionalmente fundamentada) no debe llevar a la consideración de que pierda su carácter jurídico sino que debe tratarse como jurídicamente deficiente (1997, pp. 83 y 95).

Para la problemática abordada, la consecuencia más importante es que se puede ver una teoría de tipo coherentista de los derechos fundamentales en Ferrajoli y una teoría conflictivista de los mismos derechos en Alexi. La coherentista tiene una visión de los derechos fundamentales como reglas, con una estructura deóntica, de aplicación todo/nada y que no permite una dimensión de “peso” o importancia. Por lo tanto, rechaza la posibilidad de conflicto entre los derechos fundamentales y considera que la delimitación de cada derecho se hace por interpretación sistemática del orden jurídico y según una jerarquía entre ellos. En cambio, la perspectiva conflictivista concibe que los derechos fundamentales tienen una validez *prima facie* y que solo adquieren una validez definitiva como resultado de una ponderación. Esta concepción parte de la posibilidad de conflictos entre derechos fundamentales entre sí, y en caso de conflictos, se habla de ponderación con el fin de determinar cuál tendría mayor peso frente al caso<sup>24</sup>.

En el momento actual, no se conoce algún trabajo de los autores que siguen la concepción coherentista de los derechos fundamentales que haya planteado directamente la problemática de las intervenciones corporales. Si se siguen los lineamientos generales de esta posición iusfilosófica, se encon-

---

<sup>24</sup> Al respecto, ver Lopera Mesa (2006, pp. 134-145).

trará por ejemplo la problemática de cómo entender el siguiente enunciado de la Constitución Política colombiana: “todas las personas tienen derecho a su intimidad [...] La correspondencia y demás formas de comunicación privada son inviolables. Solo pueden ser interceptadas o registradas mediante orden judicial” (Artículo 15); es decir, se reconoce una intimidad restringible. O el siguiente enunciado de la misma Constitución: “Toda persona es libre. Nadie puede ser molestado en su persona [...] sino en virtud de mandamiento escrito de autoridad judicial” (artículo 28). Enunciado en el que la libertad nace restringida o restringible.

Frente a estas regulaciones, un coherencista tendría los siguientes caminos: negar el carácter de derechos fundamentales a las libertades individuales o llegar a fundamentar la inconstitucionalidad de las mismas normas constitucionales con base en algún principio del derecho natural o del derecho internacional humanitario; o hacer la consideración según la cual la Constitución Política en estos casos solo está haciendo una delimitación del derecho y no una limitación o restricción. Hasta ahora, nadie niega el carácter de fundamental de estos derechos de inmunidad del individuo. Un principio del derecho internacional sería de poca ayuda, ya que en este ámbito se hace una regulación restringida de estos derechos. Considerar que este tipo de regulaciones lo que hace es delimitar y no restringir es incursionar en un problema del lenguaje. Frente a esto último, habría que inferir que cuando a una persona le interfieren la correspondencia privada, le realizan un cacheo corporal o le realizan una prueba de aliento para detectar alcohol, le están restringiendo o limitando su derecho a la intimidad, o su derecho a no ser molestado.

En el caso concreto de las intervenciones corporales, aunque Ferrajoli no se pronuncie expresamente al respecto, podría deducirse desde sus consideraciones que si con tales intervenciones se viola el derecho prioritario de la inmunidad frente a la tortura (Ferrajoli, 2001, p. 355), siempre tendría que considerarse la ilegitimidad de tales normas que crean estas intervenciones o de las decisiones judiciales que las apliquen. Esta inmunidad frente a la tortura se vería violada siempre que se realice la intervención corporal bajo la fuerza física efectiva de la persona, o con el uso de sedantes o drogas anestésicas, ya que tal sometimiento físico siempre va a implicar un grado variable de sufrimiento físico o psicológico.

Incluso, la teoría de Ferrajoli sobre el carácter absoluto e indisponible de los derechos fundamentales –aún para el sujeto titular de los mismos–, acarrea como consecuencia que, frente a las intervenciones corporales, aunque se realicen con el consentimiento del sujeto pasivo de la intervención, se deberá tener como inválida la normatividad que las regula o las decisiones de los jueces que ordenen su aplicación.

Sin embargo, esta idea de la indisponibilidad llega a una paradoja irreductible. Si bien plantea la ilegitimidad de limitar los derechos fundamentales para efectos de perseguir diversos intereses, como el de justicia o verdad; propone la obligación del mismo destinatario de la libertad de no renunciar a ellos, como consecuencia de la indisponibilidad de los derechos fundamentales. La inviolabilidad de los derechos fundamentales se ve afectada con la obligación del mismo destinatario a la indisponibilidad de los mismos, ya que se afecta por parte del Estado la autonomía de la voluntad del individuo, a fin de impedirle la disponibilidad de sus derechos, incluyendo el de su misma autonomía de la voluntad. Esto equivale a la paradoja de Rousseau<sup>25</sup> de obligar al ciudadano a ser libre, compeler al individuo a que asuma su libertad. Es una paradoja, ya que la libertad se concibe en términos tan absolutos que hasta resulta negándose, pues se llega al extremo de proteger la libertad aún contra la propia voluntad del individuo titular de la misma.

En contraste, con la aplicación del juicio de proporcionalidad, y por ende, con la medición del peso de los derechos en conflicto con respecto a las intervenciones corporales, resultaría válida la legislación restrictiva, y solo en cada caso vendrían a determinarse las condiciones en que se aplicarían este tipo de pruebas. Gran parte de la jurisprudencia y la doctrina jurídica se muestra acorde con esta posición. Al respecto, ya se ha visto cómo la Corte Constitucional colombiana avala este tipo de intervenciones; y cómo llega al extremo de relativizar la regla constitucional de la prohibición del trato cruel, degradante e inhumano. Gran parte de la doctrina nacional y española asume esta posición conflictivista. Por ejemplo, en la doctrina nacional, Jairo Parra Quijano (1999, pp. 213-214); en la doctrina española,

---

<sup>25</sup> Para Rousseau (1988, p.19), el contrato social sería una vana fórmula si el que se niegue a obedecer la voluntad general no se le pudiere obligar a obedecer. Al ciudadano se le obliga a ser libre ya que es condición del pacto social la entrega de la libertad al soberano.

el profesor Nicolás González-Cuellar (1990, pp. 305-309), los procesalistas Inés Iglesias Canle (2003, pp. 34-64) y Luis Gómez Amigo (2003, pp. 39-94). Estos autores justifican las intervenciones corporales, aún aplicadas con la fuerza efectiva contra el paciente.

Existen otros autores que, al igual que los anteriores, hacen uso de la teoría conflictivista de los derechos fundamentales y utilizan el juicio de proporcionalidad como herramienta de interpretación y aplicación del derecho; pero se diferencian al considerar que, si bien son válidas las intervenciones corporales, no es posible el ejercicio de fuerza efectiva para su aplicación en el caso concreto. Por ejemplo, Etxeberria Guridi (1999, pp. 444-472) prefiere la aplicación del indicio de criminalidad o la sanción penal por desobediencia; María Isabel Huertas Martín (1999, pp. 411 y ss.) solo admite el indicio como desfavorecimiento probatorio para quien se niegue a la medida; y Asencio Mellado (1989, p. 152) prefiere como regla general el indicio como desfavorecimiento para el sujeto pasivo de la medida, pero admite en casos excepcionales la *vis compulsiva*.

El juicio de proporcionalidad se entiende como un límite a los límites de los derechos fundamentales, y hay que entender su función como una estructura argumentativa que cumple dos cometidos en la interpretación constitucional. Por una parte, contribuye a determinar el contenido definitivo de los derechos fundamentales vinculante para el legislador. Y correlativamente, a estructurar la fundamentación externa de la premisa mayor empleada en el juicio de constitucionalidad de las leyes que inciden en la órbita de tales derechos. Por lo tanto, ante la intervención del Estado en las libertades del individuo, la Corte Constitucional –que solo tiene como soporte inicial unos contenidos abiertos y en gran medida indeterminados– debe resolver sobre su constitucionalidad analizando los intereses que puedan entrar en contradicción, y decidiendo cuáles de ellos tienen mayor relevancia en el caso. De esta forma, con el juicio de proporcionalidad se puede crear por adscripción un derecho fundamental o una regla que pueda utilizarse como premisa mayor del razonamiento judicial para aplicar al caso concreto<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Al respecto, Bernal Pulido (2003, pp. 77 y ss., y 517-519)

Aquí solo interesa estudiar los aspectos filosóficos y los teóricos, y no se entrará a examinar los aspectos dogmáticos de una u otra teoría frente a las intervenciones corporales que regula el Código de Procedimiento Penal. Baste con señalar que la consecuencia de las teorías normativistas anteriores es, para los coherentistas, que solo en un Estado tendencialmente totalitario serían posibles las intervenciones corporales. Por su parte, de la teoría conflictivista se desprenden dos posiciones: una que se basa en el juicio de proporcionalidad y avala las intervenciones corporales, aún con la utilización de la fuerza física contra el paciente; y otra que no cree en la validez de la fuerza física y se muestra acorde con la presión de desfavorecimientos probatorios (indicio de criminalidad o confesión ficta), o el castigo punitivo por desobediencia o desacato a la orden judicial.

Pese a las distinciones de tratamiento a las que se puede llegar con una u otra opción filosófica y teórica del normativismo, se caracterizan porque en la creación de las mismas aparece un sujeto universal, totalizante y neutro. En los coherentistas, unos sujetos ideales han creado unos acuerdos que se encuentran plasmados en las constituciones políticas democráticas de Occidente y en los tratados internacionales de derechos humanos, estableciendo unos principios formales, universales y neutros, de los cuales axiomáticamente se desprende la legitimidad o validez de los órdenes jurídicos. En los conflictivistas, se conciben unos sujetos ideales que, en uso de la razón práctica, establecen unas reglas de discusión universales, ideales y neutras, que informan a su vez los procedimientos democráticos de fundación del Estado y los de creación y aplicación del derecho.

Por lo tanto, en ambas posiciones filosóficas el aspecto central es cómo se funda el Estado, adquiere legitimidad, se limita y se establece la validez del sistema jurídico. En ambas perspectivas se parte de que el derecho surge separado del poder político. Para Ferrajoli, detrás del derecho lo que existen son unos pactos ideales de las constituciones de Occidente sobre unos contenidos formales y neutros. En Alexi hay unos sujetos ideales que crean unas reglas para las discusiones sobre los contenidos de los derechos fundamentales. En todo caso, el derecho no parece tener conexión con el poder político en su creación y aplicación. Los sujetos que crean el derecho son ideales y no tienen correspondencia alguna con los que detentan el poder político. En Alexi, las reglas de discusión obedecen a la razón práctica y no tienen conexión alguna con el poder político; en Ferrajoli, los contenidos



de los derechos fundamentales son formales y neutros, e idealmente no deben tener relación con el poder político.

Hablar de la polémica entre decisionismo y normativismo lleva necesariamente a hablar de la obra de dos autores muy controvertidos desde la filosofía política: Tomas Hobbes y Carl Schmitt. Aunque el estudio de estos dos autores no es el centro de este análisis, podrían ilustrar el espectro de posiciones que se han enarbolado alrededor de las relaciones entre el derecho y la política. Carl Schmitt, quien tiene la tendencia a desarrollar la perspectiva decisionista, escribe que hay tres tipos de pensamiento jurídico: el normativista, el decisionista y el institucional. Dice, “mientras el normativista puro piensa de acuerdo con reglas impersonales, el decisionista impone por medio de una decisión personal el justificado derecho que le otorga la apreciación correcta de una situación política”. Sobre el pensamiento jurídico institucional, con inspiración en Maurice Haurieau, dice que este “se desenvuelve en organismos e instituciones suprapersonales” (Schmitt, 2001, pp. 21-22).

Advierte Schmitt que el normativismo degenerado convierte el derecho en el simple modo de funcionamiento de una burocracia estatal. En cuanto al decisionismo, menciona que la puntación del momento hace que el decisionista corra el riesgo de no reconocer la esencia inherente a todo gran movimiento político. En cuanto al pensamiento institucional, dice que considerado aisladamente conduce al pluralismo de un crecimiento feudo-corporativista sin soberanía. Este autor califica el positivismo jurídico formal de la época de Weimar, en Alemania, como normativismo degenerado, ya que no se funda en el derecho natural o de la razón, sino solo en normas “vigentes” de hecho. En el fondo, es también un decisionismo degenerado, ciego ante el derecho y basado en la “fuerza normativa de lo fáctico”, en lugar de una auténtica decisión (p. 23).

El decisionismo de Schmitt se manifiesta con la definición que hace de soberanía. Para este autor “es soberano quien decide el estado de excepción”. Discurre sobre cómo resolver el problema: quién decide, en caso de conflicto, en qué consiste el interés público o estatal, la seguridad y el orden público, *le salut publique*, etc. Decidir en el caso excepcional implica definir cuándo se está en una situación anormal así como la manera de afrontarla. Se advierte que, a pesar de que lo excepcional suspende el derecho en vir-

tud de la auto-conservación del Estado, se está en el ámbito de lo jurídico. Se parte de la idea según la cual la aplicación de la norma requiere de unas condiciones de normalidad. El soberano es el que decide cuándo se está en condiciones de normalidad para aplicar el derecho normal; y cuando está en lo excepcional para aplicar un derecho de excepción que no tiene fundamento en el derecho. Por lo tanto, todo derecho es un “derecho de situación”. Para el normativismo la excepción no demuestra nada y solo lo normal puede ser objeto de análisis científico. Para Schmitt, por el contrario, la excepción lo demuestra todo. No solo confirma la regla, sino que la regla solo vive gracias a la excepción. Por lo tanto, es el soberano el que decide qué derecho aplicar: el normal o el excepcional (pp. 28-29).

El soberano es también el que sabe distinguir entre el amigo y el enemigo, y por ende, sabe identificar quién es el enemigo. El soberano determina, tanto desde el Estado (frente a los enemigos interiores) como en el seno del Estado (frente a los demás sujetos de la comunidad internacional), cómo se agrupan los otros en amigos o enemigos. Por ello, el universo político no es tal, sino más bien un pluriverso político en el cual unas unidades políticas luchan contra otras (Schmitt, 1991, pp. 82-83). Desde el realismo de Schmitt, al contrario del normativismo, la humanidad no existe políticamente hablando; solo existen las diversas unidades políticas, en perpetua posibilidad de conflicto y enemistad o amistad.

Por su parte, Hobbes puede ser considerado como decisionista en en la medida en que, cuando se instaura un soberano absoluto y personalizado, no solo tiene poder para crear la ley sino también para derogarla. Hobbes considera el poder del Estado como absoluto. Solo éste puede obrar impunemente, legislar, sentenciar pleitos, castigar, usar de las fuerzas y los bienes de todos a su arbitrio y hacer todo esto con derecho. El que se somete al soberano le ha concedido el mayor poder que se puede conceder. Las leyes civiles no obligan al soberano, ya que son las leyes del soberano mismo y si le obligasen, se obligaría a sí mismo; y tampoco puede el soberano obligarse con el ciudadano (Hobbes, 1999, p. 62): el “[...] Estado no está obligado a sus leyes, porque nadie está obligado contra sí mismo” (p. 106).

No obstante, hay que reconocer en la obra de Hobbes unos componentes normativos que son de mucha importancia. De un lado, el contractualismo que parte de un acto de voluntad de unos sujetos ideales que pactan la crea-

ción del soberano. Asimismo, el papel de las leyes naturales, mediante las cuales incluso pueden imponerse límites al mismo soberano. Finalmente, apuntala el concepto de libertad que luego se vería en el liberalismo, es decir, el del espacio que dejan la ley natural y la ley civil; el Estado se separa de la religión (pp. 116-127).

## *Los derechos fundamentales y la filosofía analítica de la política desde Foucault*

### **Los derechos fundamentales y el poder de soberanía**

Ya se ha advertido que Foucault no hace estudio alguno sobre conceptos universales como los derechos fundamentales y que su perspectiva es la de cuestionar las generalizaciones universales a partir de las prácticas. El autor rechaza la realización de estudios justificacionistas o de tipo prescriptivo de universalizaciones conceptuales como los derechos fundamentales. Prefiere cuestionar los discursos prescriptivos a partir de las prácticas institucionales o gubernamentales, y sus efectos de poder-saber para las personas. Por lo tanto, a continuación se tomar algunas herramientas conceptuales de Foucault para poner en cuestión los discursos justificacionistas que se plantean alrededor de los derechos fundamentales.

Puede deducirse de la jurisprudencia de la Corte Constitucional (sentencia C-822/05)<sup>27</sup> y de los iusfilósofos mencionados antes (Ferrajoli, Alexi, Schmitt y Hobbes),<sup>28</sup> que el derecho es un componente del poder de soberanía, tanto en la creación de la norma como en su aplicación por medio del órgano de justicia; pues en todos ellos el derecho es creado por el legislador, el juez o por quien detenta el poder de decidir en el Estado. La diferencia en los discursos de estos autores es en la fundamentación o legitimidad del derecho. Es decir, ni la jurisprudencia ni dichos autores cuestionan la asignación del derecho al poder de soberanía, sino que la discusión es sobre el fundamento del derecho y los límites que debe tener el soberano.

---

<sup>27</sup> Véase *Los derechos fundamentales y el caso de las intervenciones corporales en la sentencia c-822 de 2005 de la corte constitucional*.

<sup>28</sup> Véase *El problema de la restringibilidad de los derechos fundamentales en las intervenciones corporales y la filosofía del derecho*.

En contraste, desde Foucault debe tenerse presente que el poder de soberanía ha tenido históricamente modulaciones; y que no es el único y centralizado poder, sino que confluyen otros como el poder disciplinario y el de la biopolítica, los cuales se han venido superponiendo a aquél en la historia. Precisamente, Foucault cuestiona al derecho por su impotencia con respecto al control de los mecanismos de normalización, que se encuentran ligados a las ciencias humanas y a algunas prácticas sociales; pero no llega al extremo de considerar que el derecho sea inexistente o meramente quimérico. Sus críticas se desarrollan contra el funcionamiento del derecho de la soberanía, que es el mismo que resulta acogiendo del derecho formal y el Estado liberal de la modernidad. Por ello considera:

para luchar contra las disciplinas o, mejor, contra el poder disciplinario, en la búsqueda de un poder no disciplinario, no habría que apelar al viejo derecho de la soberanía; deberíamos encaminarnos hacia un nuevo derecho, que fuera antidisciplinario pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de la soberanía. (Foucault, 2000a, p. 46)

Este cuestionamiento que hace Foucault al derecho en general y a su dependencia del poder de soberanía también cabe para los derechos fundamentales, ya que estos ideales son creaciones de las constituciones políticas de cada Estado, su aplicación al caso concreto depende de las decisiones de los jueces, y la implementación de políticas públicas que los desarrollen en el plano de la realidad requiere de una actividad de diversas instituciones del Estado. También los derechos fundamentales se insertan en el poder de soberanía, aunque las discusiones de los iusfilósofos se han concentrado en la fundamentación de los mismos y en los límites que pueden representar para el Estado.

Los filósofos del derecho de tipo normativista caen en una irreductible paradoja cuando ubican la creación y aplicación del derecho en órganos como el legislador y el juez que ejercen el poder de soberanía, y al mismo tiempo pregonan que el derecho tiene unos contenidos axiológicos, o unas reglas de la razón práctica de carácter externo, a las que debe obedecer. En efecto, el derecho tal como funciona desde la época clásica europea y en la modernidad (es decir desde los siglos XVI y XVII) se encuentra anexado al poder de soberanía. Sin embargo, los filósofos y juristas al mismo tiempo buscan su legitimidad en algo externo al mismo derecho. Desde Foucault, puede decirse que esta inconsistencia en el derecho sirve para encubrir la

conexión que tiene el derecho con el poder político; aunque los filósofos y los juristas normativistas tratan de hacer creer que el derecho tiene un halo de neutralidad y universalidad incompatibles con el poder político.

Habermas, sobre esta crítica que hace Foucault al derecho en el párrafo antes resaltado, menciona que Foucault no puede esquivar la pregunta sobre los componentes normativos de su crítica; pero que la vaguedad de su respuesta no nos permite tener ningún criterio rescatable, ya que son demasiado frágiles para ser utilizados en la crítica (Habermas, 2008, pp. 311-312). De esta forma, Habermas insta a Foucault para que exponga cuáles pueden ser los elementos positivos como normas, modelos, criterios, principios que se encuentran implicados en sus enfoques críticos, los más ricos y más fecundos empíricamente; en suma, cuáles son los mejores apoyos de su crítica.

Como lo dice Habermas, es cierto que Foucault no hace desarrollo alguno de la idea de un derecho desprendido de la soberanía, ni de ninguna otra del orden prescriptivo o normativo. Incluso, hasta puede decirse que plantear una propuesta de un nuevo derecho sería un contrasentido bajo los lineamientos de Foucault. Pues esbozar un nuevo derecho implica de por sí plantearse unos componentes de carácter prescriptivo, y por ende, de filosofía política o moral; perspectiva que ha recibido las críticas más duras posibles por parte de Foucault. No obstante, en una entrevista en 1984, cuando se encuentra en la fase de reflexión ética de su obra filosófica, este mismo autor se refiere a la importancia de las reglas de derecho y otros componentes morales. En esta oportunidad considera al respecto, cuando polemiza con Habermas sobre la teoría de la comunicación:

La idea de que podrá existir un estado de comunicación de tal índole que los juegos de verdad puedan circular en él sin obstáculos, sin coacciones y sin efectos coercitivos, me parece del orden de la utopía. Esto es precisamente no ver que las relaciones de poder no son en sí mismas algo malo y de lo que haría falta liberarse; considero que no puede haber sociedad sin relaciones de poder, si se entiende por tales las estrategias mediante las cuales los individuos intentan conducir, determinar, la conducta de los otros. El problema no consiste, por tanto, en intentar disolver en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino en procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *éthos*, la

práctica de sí, que permitan en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación. (Foucault, 1999, p. 412)

Por lo tanto, para Foucault el problema del derecho radica en el uso que se haga del mismo, la conexión de su origen con el poder soberano, y la tendencia a tornarse quimérico frente a los procesos sociales de normalización. No obstante, en esta respuesta a Habermas le plantea lo utópico de pregonar una comunicación totalmente transparente; le critica a su idea del poder como algo negativo. En este pasaje, Foucault reafirma su pensamiento en el sentido de concebir el poder en forma positiva o creativa, pero también vuelve a lanzar la cuestión de la importancia que tienen las reglas del derecho, la moral y la práctica de sí, que permitan que los juegos de la comunicación se hagan con el mínimo posible de dominación.

Por lo anterior, puede decirse que no podemos catalogar a Foucault como antinormativista. Lo que ocurre es que rechazó la idea de dedicar su obra a hacer propuestas de tipo prescriptivo, precisamente ante el peligro de que desemboquen en un sistema del cual se puedan generar nuevas formas de dominación. La crítica de Habermas a Foucault no se justifica, en la medida en que a un pensador no le pueden exigir que aborde una perspectiva que por principio o metodología no le parece fructífera o conveniente.

Al respecto, Voirol presenta el contraste entre la perspectiva foucaultiana y la habermasiana sobre el poder. En Habermas se presenta una idealización del entendimiento, apoyado en el lenguaje, y una tendencia a basarse en una situación de comunicación hipotética, incluso utópica, o en una relación social cuya forma no podría aspirar a la universalidad, en razón de su carácter social e históricamente determinado. De esta forma, el entendimiento implica el consenso y la cooperación entre seres humanos y, por ende, se entiende que se genera una zona libre de poder o dominación. En cambio, para Foucault no existe presupuesto alguno de una relación sin poder. La propia relación se construye con el poder y la presencia de este presupone la misma libertad; las relaciones de poder se dan bajo las prácticas de la libertad (Voirol, 2007, p. 143).

Por lo tanto, no puede decirse que Foucault rechace el derecho, los derechos fundamentales o los principios jurídicos. No obstante, sí se ocupa de poner en cuestión la relación del derecho con el poder de soberanía. No

llega al extremo de confundir el derecho con el poder del soberano, como ocurre con el decisionismo, pero tampoco busca ocultar esta conexión, como hacen los normativistas con sus fundamentaciones del derecho en algo externo al mismo. En el curso *Defender la sociedad*, Foucault expresa que el inconveniente de la teoría filosófica-jurídica del poder es que, desde el Medioevo, el derecho (entendido no solamente como la ley, sino también como el conjunto de aparatos, instituciones y reglamentos) ha tenido como función “disolver, dentro del poder, la existencia de la dominación, reducirla, enmascararla para poner de manifiesto, en su lugar, dos cosas: por una parte, los derechos legítimos de la soberanía y, por la otra, la obligación legal de la obediencia” (2000a, pp. 35-36). Así, el poder de soberanía y el derecho han tenido una relación compleja: de un lado, el derecho como elemento de justificación del poder político, y del otro, el derecho como instrumento del poder político.

De esta forma, no se termina el conflicto con la creación de los derechos fundamentales por parte del poder soberano, ni por ello se puede decir que el derecho rompa el conflicto o la guerra permanente que se presenta en la sociedad, al contrario de lo que han creído los filósofos del derecho.<sup>29</sup> Con los derechos fundamentales se cuenta con una herramienta de lucha del poder político, ya sea que la misma esté en el Estado o en la resistencia al mismo. La crítica que se le puede hacer al decisionismo es que el derecho no puede confundirse con el poder de soberanía. Si bien la filosofía del derecho ha conectado el derecho al poder de soberanía, el derecho también es susceptible de servir de herramienta de lucha contra el poder político. Los derechos fundamentales se pueden ver como herramientas para resistirse al poder normalización dentro de la sociedad, así como de resistencia al poder instaurado en el Estado. Por ende, hay que luchar por separar los derechos fundamentales del poder de soberanía.

---

<sup>29</sup> Dice Foucault (2000a, p. 29) que a pesar de la instauración de un sistema jurídico, la guerra continúa. La política es la continuación de la guerra por otros medios. Cuando el poder político instaura un sistema jurídico lo que se implementa realmente es otra estrategia de guerra dentro de la sociedad. Dice también el autor –Ibíd. p. 36– que el sistema de derecho y el campo judicial son el vehículo permanente de relaciones de dominación, de técnicas de sometimiento polimorfos.

En general, lo que hacen Ferrajoli, Alexi y Habermas es disolver el conflicto político que se da en la sociedad; en el caso del primero, con sus acuerdos ideales consignados en las constituciones políticas ideales y los principios que se desprenden del derecho internacional humanitario; y en el caso del segundo y el tercero, con sus reglas ideales de la racionalidad práctica para discusión y decisión. Por ello, estas posturas desembocan en unos principios totalizantes, universales y neutros, que sirven para instaurar un poder de soberanía ideal con base en el cual se crean unas reglas racionales e ideales que, en últimas, ocultan el conflicto en la sociedad política. Por lo tanto, todas estas posturas iusfilosóficas y políticas parten de la concepción de un sujeto constituyente universal, totalizante y neutro. Ya se estudió cómo un paradigma de un sujeto ideal de esta naturaleza tiene como función justificar la instauración del soberano político en el seno de una nación que surge en una sociedad política. Pero tal forma de proceder tiene efectos de dominación y exclusión para ciertos individuos o sectores sociales de la sociedad en que surge.

Desde Foucault, es preferible partir del conflicto y lo que hace el analista es ubicarse en la polaridad de fuerzas que se presentan en el mismo. Desde esta perspectiva, el papel histórico del derecho es servir de estrategia de legitimación o de deslegitimación en esta polaridad de fuerzas que se forman con los poderes políticos dentro de la sociedad. Los derechos naturales de la Edad Media sirvieron para enfrentar al poder del Monarca. Los derechos humanos de la Ilustración han sido útiles como componente de legitimidad de la soberanía popular, la división de los poderes y la democracia, pero también son límite a la actividad del Estado en favor del individuo. Los derechos fundamentales, como se verá luego, han servido de herramienta de gobierno por parte del Estado, pero también de resistencia del individuo ante los poderes de normalización social y de contrapoder frente a la exclusión. En la conexión entre el poder de soberanía y otros poderes socio-políticos con los derechos fundamentales, puede verse que éstos se caracterizan por una marcada polivalencia táctica; es decir, son susceptibles de utilizarse estratégicamente. Por ello, el papel del filósofo o el analista es ubicar la polaridad de fuerzas que hace uso de los derechos fundamentales, y advertir el sentido de tal utilización, los efectos de dominación y los excesos que pueden producir para los individuos.



A pesar de que se ha hecho una crítica común a las posturas filosóficas de Ferrajoli y Alexi, vale la pena hacer algunas matizaciones entre estos dos pensadores, dado que son los que han tenido mayor influencia para el problema de los derechos fundamentales y su restringibilidad en el ámbito punitivo. En Ferrajoli existe una posición crítica social, desde lo que él denomina el método fenomenológico. Con éste, busca confrontar el ideal del derecho que él construye de cara a la realidad. Por este motivo, hace un gran esfuerzo en analizar la relación que se establece entre política y derecho, estableciendo una dualidad en la que entre más poder habrá menos derecho, y entre más derecho menos poder. En Ferrajoli existe una concepción del derecho y la política en la que el derecho se muestra refractario con respecto al poder; es una concepción negativa del poder, de sometimiento o represión. En cambio, en Foucault el poder es relación y existe en todos los ámbitos sociales, y sus análisis buscan poner en evidencia los excesos del mismo.

Es muy característico que en el pensamiento de Alexi el conflicto alrededor del poder político desaparezca por completo con el derecho. Es como si el derecho fuera autosuficiente y no tuviera conexiones con el poder político; y en este sentido, es un discurso que se aproxima mucho al positivismo formal de Kelsen. En Ferrajoli, el método fenomenológico le permite examinar la conformidad de la realidad empírica con respecto a los ideales jurídicos. Por ejemplo, denuncia el caso italiano de un derecho penal en el que predomina la razón de Estado sobre la razón jurídica, poniendo al descubierto el totalitarismo del sistema penal con la instauración de instituciones jurídicas como las siguientes:

1. El abuso de la detención preventiva, que equivale a un castigo sin sentencia.
2. El exceso de tipos penales abiertos, como terrorismo y asociaciones para delinquir, lo que implica anonadar la garantía de la ley previa y entronizar el capricho judicial, tanto en la persecución de la delincuencia como al momento de sentenciar.
3. La utilización que se hace del *plea bargaining* de origen estadounidense, que desnaturaliza el carácter jurisdiccional del proceso al contemplar las sentencias condenatorias; como la confesión premiada del imputado, con la que se renuncia a la defensa y demás garantías procesales. Es un sistema que permite emitir sentencias sin juicio (Ferrajoli, 1995, pp. 730-750).

Ferrajoli denuncia también la desestructuración del Estado de derecho italiano en cuanto a las garantías ideales de legalidad, publicidad, controles de la opinión pública y tribunales. Para él, dicha desestructuración se manifiesta en la inserción de las políticas sociales asistencialistas, sin que se manifiesten en instituciones jurídicas que creen políticas públicas sometidas a tales principios, manipuladas por lo que él denomina poderes paralelos o salvajes, que se dan dentro de la sociedad. Los poderes paralelos se ubican fuera de las sedes públicas; por ejemplo en los directorios políticos. Y reparten los recursos públicos con la finalidad de manipular a las masas de votantes, distorsionando por esta vía el procedimiento democrático mismo, con la gravísima consecuencia de deslegitimar al Estado (2000, 126-139).

A pesar de tales diferencias, tanto en Ferrajoli como en Alexi, el derecho es la paz, la concordia, la civilidad, la razón. En Foucault el derecho es una herramienta de lucha del poder político, que puede ser enarbolada por quien sustenta dicho político o por quien se resiste u opone a él. En cambio, en Ferrajoli y Alexi, el derecho está ligado al poder soberano del Estado; bien sea que esta soberanía la ejerza un órgano político como el legislador o se origine en el órgano de adjudicación del derecho, es decir, en la jurisdicción. Tanto para Ferrajoli como para Alexi, en los sistemas jurídicos que se sustentan en los derechos fundamentales existe una preeminencia de la jurisdicción sobre los órganos de origen político, como el parlamento o el congreso. En cierta medida, incluso se da un sometimiento de estos últimos con respecto al primero.

Finalmente, para analizar aún más la posibilidad del acercamiento de Foucault hacia el normativismo en sus últimos cursos en el *Collège de France*, es pertinente mirar el análisis que hace el filósofo italiano Sorrentino. Según éste, Foucault rechaza la posibilidad de proponer un modelo normativo de sociedad, ya que considera que no es posible una fundamentación racional de los asuntos normativos: “toda pretensión en tal sentido acaba por coincidir con una peligrosa forma de autoengaño, o sea, con la absolutización de la propia perspectiva sobre la realidad y con la consiguiente reducción de los otros al papel de meros ejecutores del propio ideal de sociedad”. Por lo tanto, el intelectual solo puede ayudar a problematizar “con vistas a la elaboración autónoma y transformación de cada uno, así como de las formas de convivencia con los otros”. El pensamiento foucaultiano no es reducible a “una forma de relativismo que considera que toda práctica social es fruto de relaciones de elementos contrapuestos”. Por el contrario, desde la perspecti-

va de Foucault es posible rebelarse o resistirse a todo abuso del poder desde los “derechos intangibles” de los individuos (Sorrentino, 2008, pp. 92-93).

En efecto, en algunas entrevistas Foucault fue precisando su perspectiva de las libertades individuales o los derechos humanos. Ya se ha visto que en Foucault el derecho ha cumplido históricamente una función estratégica, tanto para los gobernantes como para quienes se resisten al poder. En una entrevista de 1984 en *libération*, antepone los derechos humanos a los abusos de los gobernantes. Se refiere a una “ciudadanía internacional” que tiene sus derechos y deberes, y busca rebelarse contra todo abuso de poder, cualquiera que sean sus autores y sus víctimas (Foucault, 2001a, pp. 1526-1527). En carta abierta al primer ministro Bazargan, del régimen de Khomeini en Irán, publicada en *le nouvelle observateur* en abril de 1979, Foucault le reclama sobre los procesos sumarios y las ejecuciones sin juicio a los opositores del gobierno, manifestándole que los gobiernos tienen unos deberes con sus gobernados; entre ellos, el de respetarles unos derechos “intangibles” cuando son objeto de un juzgamiento o de un proceso (2001b, pp. 781-782).

Comenta Sorrentino que Foucault no se limita a fundamentar sus críticas en una filosofía de la contingencia, privada de contenido normativo. En efecto, hace referencia a los criterios de juicios, como el derecho de ciudadanía, los derechos humanos, la infelicidad; a partir de los cuales es posible valorar el alcance de las relaciones de poder. Dice el filósofo italiano que en muchos apartes de la obra de Foucault no es posible encontrar alguna posibilidad de la argumentación a partir de contenidos normativos. No obstante, en sus últimas obras revalúa su modelo de la verdad como combate, descrita en el curso *Defender la sociedad* (Foucault, 2000a). La idea según la cual la verdad no existe es una simplificación inaceptable para Foucault, y tampoco es una construcción. Lo que se construyen son los juegos de verdad, es decir, los procedimientos para su obtención (Sorrentino, 2008, pp. 108-109).

Foucault, en sus últimas lecciones poco antes de morir, *Courage de la vérité, Cours au Collège de France 1983-1984*,<sup>30</sup> muestra interés por la *parresía* y narra las dos tradiciones sobre la verdad en la antigüedad, tomadas de los

<sup>30</sup> Este curso solo se publica en francés en este año, 2009. Al momento, no se conoce versión alguna del mismo en español en nuestro medio.

diálogos de Platón en *Alcibiades mayor* y en *Laques*. En *Alcibiades mayor*, el tema central es el del objeto del cuidado de sí: el alma. A través de la contemplación del alma se hace posible el acceso a la verdad, una verdad que trasciende lo sensible; por lo que se presenta un fundamento metafísico de la verdad. En cambio, “en *Laques* la reflexión gira alrededor de la forma existencial que debe asumir el cuidado de sí, es decir, cómo deber ser una vida que se ocupa de sí y que, ocupándose de sí, accede a la verdad”. Se encuentra aquí el tema de la existencia, del *bios* como obra bella. Por lo tanto, la primera es una concepción teórica de la verdad y la segunda cierta forma de una práctica de vida. Para el platonismo prevalece la primera concepción de vida y para el cinismo la segunda. Las dos formas de verdad corresponden a distintos procedimientos de gobierno sobre el sí; en la primera se introyecta una verdad externa al sujeto, mientras que la segunda se origina en el mismo individuo.

Según Sorrentino, para Foucault el diálogo asume un papel central en la tradición de los cínicos. El diálogo cínico se asemeja a una lucha o una batalla en la que el sujeto tiene derecho a la palabra. El poder en este ámbito no es conducir al interlocutor a una nueva verdad o un nuevo nivel de autoconciencia, sino llevar al interlocutor a interiorizar la lucha *parresiástica*. Se trata de un modelo de comunicación dialógica correlacionada con una estética de la existencia. Se procura una intersección de la ética y la política, donde se abra el espacio del diálogo. En política es un modelo orientado hacia el acuerdo y en lo personal una práctica orientada a proporcionar un estilo a la propia vida (Sorrentino, 2008, pp. 114-115). Finalmente, desde la antigüedad la práctica crítica de la *parresía* tiene como elemento fundamental el reconocimiento de sí, el cual se encuentra ligado al hecho de poder ser reconocido por otros (p. 111).

Con todo lo anterior puede decirse que en Foucault no hay rechazo ciego al normativismo ni al derecho, ni mucho menos a los ideales filosóficos de las libertades individuales. Lo que rechaza Foucault es que exista o se justifique una sede, como el poder de soberanía o las diversas instancias normalizadoras de la sociedad que se conviertan en conductoras de la verdad o los ideales. En efecto, el poder de soberanía requiere de instituciones y órganos para llevar a cabo un ideal filosófico. Tales instituciones terminan por tejer unas relaciones de poder en las que algunos hombres finalmente acabarán sacrificados en nombre de tal ideal. En Foucault, frente al Estado o el poder

de normalización, hay una línea en la que el ideal filosófico termina con un efecto negativo si pasa por la institución para su implementación: las relaciones de dominación o las constituciones de subjetividades de exclusión.

El caso de las intervenciones corporales es paradigmático en la denuncia que hace Foucault sobre la gestión de los ideales filosófico-jurídicos por parte de las instancias de poder. A fin de hacer realidad los derechos fundamentales, se fundan instituciones que aseguren su implementación, como los jueces, los fiscales, la policía o el legislador, que establecen sistemas punitivos en los que aparecen los mecanismos de prevención del riesgo para tales ideales, en conjunción con los poderes de normalización social. Entre estos mecanismos se encuentran las intervenciones corporales que implican restringir los derechos fundamentales para obtener la verdad jurídica, como condición para llegar al sistema punitivo. De esta forma, los ideales filosóficos para su aseguramiento en la sociedad requieren del sacrificio de los mismos; pero un sacrificio que no aplica para todos, sino para aquellos que son excluidos de los circuitos económicos o sociales. Por ello, aun en nombre de los derechos fundamentales, es habitual la generación de subjetividades de exclusión como el “sujeto sospecho”.

En consonancia con su postura negativa frente a las instancias del poder, como el de soberanía, de implementar la verdad o las libertades, Foucault –por su forma de pensar la moral– tiene una apuesta filosófica que puede compendiarse con sus propias palabras, en el año 1984, así:

*como un arte de la existencia, o mejor, como una técnica de vida. Se trataba de saber cómo gobernar la propia vida para darle la forma más hermosa posible (a los ojos de los otros, de uno mismo y de las generaciones futuras para las que podría servir de ejemplo). He aquí lo que he intentado reconstruir: la formación y el desarrollo de una práctica del yo que tiene por objetivo el constituirse a uno mismo en tanto que obrero de la belleza de su propia vida. (Foucault, s.f., p. 234)*

A continuación se ahonda aún más en cómo funciona ese mecanismo según el cual se termina por generar subjetividades de exclusión, como la del sujeto “sospechoso” en las prácticas judiciales punitivas, para asegurar los ideales filosófico-políticos de los derechos fundamentales en el ámbito del liberalismo.

## Los derechos fundamentales, el biopoder y el gobierno de los deseos en el liberalismo

En Foucault, una de las tesis que se busca apuntalar es que, detrás de los discursos de los iusfilósofos normativistas de tipo conflictivista sobre los derechos fundamentales, sus restricciones y la proporcionalidad, existen unas técnicas gubernamentales y socio-económicas de gestión del acontecimiento, o de lo aleatorio sobre el medio en que se desenvuelve la población. Aunque no se niega que los derechos fundamentales son unas creaciones de la razón humana y contienen unos ideales deseables para una sociedad como la colombiana, hay que verlos más bien como una forma de gobierno por parte del Estado, tal cual son descritos y aplicados en el caso de las intervenciones corporales, por parte de la jurisprudencia y la doctrina filosófica jurídica reseñadas.

Una de las falacias que se presenta con respecto a los derechos fundamentales es que con la proporcionalidad se da una especie de trasmutación, de algo que tiene un carácter axiológico hacia la regla jurídica, dando la apariencia de que se aplica es la ley y no un juicio filosófico-político o axiológico del juez. En efecto, se estudió cómo la Corte Constitucional considera que el legislador tiene la libertad de configurar las intervenciones corporales y que son aplicables por los jueces, siempre y cuando se respete la proporcionalidad. Este juicio tiene como componente central medir la intensidad de la aflicción al derecho fundamental con respecto a los siguientes intereses: “asegurar la conservación de la prueba” para investigar los delitos, el “interés general”, el “interés público”, “proteger a la comunidad”, proteger los bienes jurídicos tutelados penalmente, “a las víctimas del delito” y garantizar que la investigación se cumpla con el respeto del debido proceso.<sup>31</sup>

Esta medición de intensidades en la afectación a los derechos fundamentales, a fin de proteger otros derechos o intereses en la justificación de una intervención corporal, tiene de por sí la plantilla de la filosofía utilitarista mencionada anteriormente. Se analizó cómo el liberalismo se caracteriza por mantener una relación de “producción/destrucción con la libertad”,

---

<sup>31</sup> Véase *Los derechos fundamentales y el caso de las intervenciones corporales en la sentencia C-822 de 2005 de la corte constitucional*.

que es lo que se denomina seguridad. Por un lado, se produce la libertad y por el otro se establecen coerciones o restricciones apoyadas en amenazas. Se legitiman el derecho y la razón para intervenir en los juegos de intereses, para medir si tal o cual individuo, tal o cual cosa o bien, se enfrenta a los intereses de todos. Hay un cálculo de proporcionalidad en la intervención del Estado para asegurar las condiciones de libertad.

Se puede utilizar la metáfora del caballo de Troya para explicar el fenómeno según el cual, con el juicio de proporcionalidad, se muta la condición de un concepto filosófico o axiológico a la calidad de una regla jurídica, ya que permite el ingreso de los diversos intereses que se encuentran en conflicto dentro de la sociedad civil al ámbito de las reglas jurídicas. Los intereses de los sujetos de la sociedad civil que tienen autonomía o libertad frente al poder de soberanía se hacen valer por vía del juez cuando aplica la proporcionalidad. En otras palabras, cuando el juez hace uso de éste no aplica propiamente la ley, sino que se trasmutan en regla jurídica los intereses filosóficos, políticos o axiológicos que se generan espontáneamente en la sociedad civil en la que se encuentra inserto el juez.

Con la técnica de la proporcionalidad para intervenir en los derechos fundamentales por parte del Estado, se asiste a una “naturalización” de las justificaciones para restringir los derechos fundamentales. Esa naturalización se inserta en el mundo del derecho cuando la Constitución Política pone los derechos fundamentales por encima del sistema jurídico. Los jueces se convierten en filósofos políticos o morales, en la medida en que ellos interpretan los diversos intereses que encuentran en la comunidad política, con miras a medir la intensidad de una intervención corporal, por ejemplo, según los intereses que se encuentren en conflicto en un momento determinado. Poner los derechos fundamentales como principio y fin del Estado “naturaliza” las razones o motivos de las restricciones de los mismos. Aquí se cumple uno de los asertos de Foucault, cuando afirma que la ley siempre está buscando su fundamento en algo diferente a sí misma.

Hay que explicar que no se trata de que los derechos fundamentales sean el gobierno de los deseos, sino que la filosofía del derecho que pregona el normativismo de tipo conflictivista, concibiendo los derechos fundamentales como restringibles, mediante la técnica racional de la proporcionalidad, lleva a que las personas y la población sean gobernadas a partir de

sus propios deseos o intereses. Por tanto, los intereses que surgen “natural” o espontáneamente en la misma sociedad son el insumo a partir del cual el poder de soberanía interviene para asegurar las condiciones de libertad de los individuos que la conforman. Ya se estudió ampliamente cómo, en el liberalismo, las prácticas gubernamentales arbitran a cada instante la libertad y la seguridad con base en la noción de peligro. A continuación, se analizan los condicionamientos del juicio de proporcionalidad para restringir los derechos fundamentales a fin de obtener la verdad jurídica con las intervenciones corporales:

1. Es condición de proporcionalidad que si se trata de medidas restrictivas para los derechos fundamentales se encuentren legalmente configuradas. Se busca la división de poderes para evitar el absolutismo en lo relacionado con medidas restrictivas a los derechos fundamentales. A pesar de lo loable del argumento, el caso concreto de las intervenciones corporales contiene la falacia de la circularidad o el vicio de la redundancia, en el sentido de que la medida es proporcional si se funda –entre otros requisitos– en la soberanía de la ley, pero a su vez esta ley debe cumplir con el principio de proporcionalidad. Por lo tanto, la proporcionalidad se apoya en sí misma. No obstante, la ley no es la proporcionalidad misma, sino que ésta es un juicio que hace el juez en el caso concreto. Por lo tanto, en lo que se refiere a la proporcionalidad se llega a la soberanía de los jueces. También aquí la ley busca fundarse en algo diferente a sí misma.

La soberanía de los jueces cuando basan su decisión en el juicio de proporcionalidad no tiene un control distinto que en ellos mismos. Con la proporcionalidad de las intervenciones corporales en el caso colombiano el juez se convierte en el depositario único de la justicia y la verdad. Entonces, se estructura en estos casos un sistema de justicia en que la soberanía del juez es la autoridad última, que se impone incluso sobre la ley. Ya no atañe a la razón de Estado en cabeza del monarca de la época clásica europea, pero sí versa sobre una autoridad soberana que solo se somete a sí misma.

2. También es condición de proporcionalidad que sea un juez el que decida en el caso concreto la medida restrictiva. Esta exigencia también se basa en el principio de división de poderes, que es uno de los componentes basilares del Estado de derecho y presupone que, en materia



sancionatoria o restrictiva, el juez se encuentre sometido a la soberanía del legislador. No obstante, en lo relacionado con los derechos fundamentales la misma Corte Constitucional colombiana ha dicho: “hoy con la nueva Constitución, los derechos son aquello que los jueces dicen a través de las sentencias de tutela”.<sup>32</sup> Cuando se fundamenta la restringibilidad de los derechos fundamentales con base en que el juez es el legitimado para decidir en el marco de la división de poderes, se incurre en la falacia de tomar la parte por el todo; ya que, si bien es el juez quien decide, no lo hace en el contexto de la división de poderes.

Esta problemática del juicio de proporcionalidad replantea la relación entre la ley y el derecho, o entre la ley y la equidad. Si un sistema punitivo obedece a la legalidad, dice Ferrajoli, la única forma de equidad admisible es la que se subordina a la ley. En el ámbito punitivo la equidad no puede ser invocada para sobrepasar a la ley, sino solo para aplicarla. La aplicación de la ley al caso concreto es en realidad una actividad cognoscitiva que requiere dos condiciones necesarias, cada una de ellas insuficiente: la verificación y la comprensión. Es precisamente, en la “prudencia”, “comprensión” o “discernimiento” de las diferencias donde Aristóteles identificaba la virtud de la equidad (Ferrajoli, 1995, p. 164).

En los eventos en que el juicio de proporcionalidad se usa para restringir derechos fundamentales con el propósito de obtener la verdad para el proceso, se está haciendo uso de una forma de “equidad” mediante la cual el juez, en el caso en concreto, restringe gradualmente un derecho fundamental, para efectos de proteger otros intereses diversos de igual o mayor valor, según lo juzgue el mismo juez. En el caso en estudio, se discurre sobre un juego de pesos de intereses en conflicto, a partir del cual el juez define la restricción a un derecho fundamental, que permite intervenir el cuerpo de una persona para obtener la verdad jurídica.

Con la detención preventiva se activa una práctica judicial que se volvió muy recurrente en la modernidad, sobre todo con la irrupción de la subjetividad del “hombre peligroso” del siglo XIX: la de castigar sin condena. En la época contemporánea, con la subjetividad del “hombre sospechoso” se ha

---

<sup>32</sup> Corte Constitucional, Sentencia T-406/92, M.P: Ciro Angarita Barón.

generado una multiplicación de modalidades de castigos suaves, sin condena, a fin de obtener la verdad jurídica de mano de los vertiginosos avances científicos en la medicina, la electrónica o las comunicaciones. El personaje central de estas medidas es el juez, quien en su decisión restrictiva tendrá que ponderar entre el derecho a la libertad del presunto criminal y los diversos intereses de Estado; como la seguridad pública o la protección de las víctimas, entre otros. Puede decirse que en la actualidad y con el principio de proporcionalidad, los jueces están aplicando un concepto de “equidad” en el ámbito punitivo que sobrepasa la misma legalidad y va contra el ideal de la presunción de inocencia. Es decir, una “equidad” que presume la culpabilidad de la persona. En términos de Ferrajoli, se crea un sustancialismo en el que solo interesa la fidelidad al Estado, a las autoridades o al orden jurídico, con tendencia al Estado absoluto (pp. 362-363).

3) Otro de los condicionamientos de proporcionalidad para las medidas restrictivas a los derechos fundamentales son los motivos fundados. Estos constituyen lo que se ha denominado aquí como el acontecimiento que activa la intervención en los derechos fundamentales en las prácticas judiciales. Cuando la intervención la realizan los jueces, el acontecimiento tiene unas características muy diversas con respecto al evento en que la ley autoriza a la policía para realizar las intervenciones sobre la población, en cumplimiento de sus funciones de control del orden público.<sup>33</sup>

El acontecimiento como condición de la técnica de la proporcionalidad implica realizar una serie de juicios de probabilidad para justificar la restricción al derecho fundamental: probabilidad de delito, probabilidad de responsabilidad criminal, riesgo para la comunidad, peligro para las víctimas del delito, peligro para el orden público o el orden jurídico, riesgos para la verdad jurídica o en general para la justicia. En el acontecimiento no interesa solo el individuo, sino también el “medio” en que se inserta en la vida social. Por este motivo, no es extraño que en Colombia las medidas restrictivas a fin de obtener la verdad jurídica ocurran de manera masiva o sobre ciertos sectores poblacionales.

---

<sup>33</sup> Véase *El biopoder: la seguridad y el gobierno del acontecimiento*.

El acontecimiento genera una verdad probable que justifica la intervención en el derecho fundamental en aras de obtener la verdad jurídica, que justifique a su vez la condena. En principio, los jueces solo deberían tener como acontecimiento legítimo el que se genera a partir de una probabilidad de responsabilidad del imputado, con base en la verdad jurídica allegada a la investigación criminal. Por su parte, la policía tiene como acontecimientos que activan sus intervenciones de control del orden público precisamente los peligros que generen las personas o los sectores de la población para ese orden. No obstante, según los acontecimientos políticos, históricamente los jueces actúan con base en los informes de policía, que a su vez son producto de su actividad de control del orden público. De esta forma, los jueces terminan tomando decisiones muy graves en contra de ciertos sectores de la población, como las detenciones o allanamientos masivos.

Estos acontecimientos dependen la mayoría de las veces de las presiones de la sociedad civil, por lo que los jueces en el juego seguridad-libertad se convierten en el gobierno de los deseos de la misma población.

4) También la llamada proporcionalidad en estricto, o test de ponderación, hace parte del juicio de proporcionalidad. En ésta se ponen en una balanza asuntos como la seguridad científica de la medida, sus condiciones técnicas de higiene, la confiabilidad en sus resultados o la humanidad para el imputado, con respecto a intereses como el de “asegurar la conservación de la prueba”, el “interés general”, el “interés público”, “la protección a la comunidad”, la protección de los bienes jurídicos tutelados penalmente y “a las víctimas del delito”, y la garantía de que la investigación se cumpla con el respeto del debido proceso. En suma, se ocupa de analizar la intensidad de la aflicción al derecho fundamental con respecto a los intereses de Estado y la sociedad civil. Tanto en el punto anterior como en el presente es donde se manifiesta con toda su fuerza la “naturalización” de la justificación para las medidas restrictivas a los derechos fundamentales.

Con estas medidas los jueces se insertan por completo en el gobierno de los deseos de la población. El juez se ubica en las fuerzas presentes en la sociedad civil y de allí parte para tomar sus decisiones. Ya no es propiamente el poder de soberanía el que decide, sino que gestiona o administra, interviniendo en el “medio” en que se asienta la población para controlar

sus fuerzas, y poner unas fuerzas de la sociedad contra otras. Aprovechar unos intereses de la sociedad para luchar contra otros.

Todos esos juicios sobre el peso de los diferentes intereses son estratégicamente polivalentes. Ponderar la importancia del crimen con respecto al derecho a la intimidad del imputado es un juicio que puede resolverse tanto a favor del interés del Estado como de la población (porque es muy importante la intimidad de las personas). Resolver sobre el peso que tiene el interés general o la protección de la comunidad puede significar tanto que, una determinada conducta, por ejemplo, de tipo sexual, resulte muy abominable por la corriente psicológica que sigue la comunidad; o quizás sea más importante proteger el libre desarrollo de la personalidad del imputado. El peligro para las víctimas es un asunto que tiene que ver con la soberanía del Estado para castigar, y también con que se tengan en cuenta los fenómenos sociales de la lucha por el reconocimiento de las diferencias. Es posible una intervención grave en el cuerpo de las personas con el argumento de que se hace uso de una técnica científica “humanizada” y confiable. En suma, se da una nueva fundamentación para restringir los derechos fundamentales: la naturalidad de los diversos intereses que se presentan en una sociedad determinada.

Con todo lo anterior no se quiere esbozar que las intervenciones corporales que realice la policía o los jueces sean o no ilegítimas, sino evidenciar las posibles vías de excesos en este tipo de técnicas de hacer justicia, los tipos de subjetividades que se generan, las nuevas formas de exclusión de los individuos, y señalar cómo las formas de verdad jurídica se encuentran conectadas con los poderes que se generan en una sociedad. También se manifiesta cómo los conceptos filosófico-políticos denominados derechos fundamentales se convierten en una forma de gobernar a las poblaciones en la época contemporánea, al menos en el caso que se ha estudiado.

Esta problemática del Estado liberal como administrador de las libertades da la idea de una línea que comienza con el ideal filosófico, prosigue con unas instituciones u organizaciones ligadas al poder de soberanía, tales como el juez o las formas de verdad jurídicas para su implementación, y termina con la sujeción o dominación de ciertos sectores de la población. No obstante, no se quiere plantear que el ideal filosófico o axiológico lleve a la dominación, como lo insinúa Agamben, sino que la exclusión se instaura cuando el ideal filosófico se le entrega al poder de soberanía para su gestión

o administración. Precisamente, Deranty le crítica a Agamben que incurra en una indistinción de conceptos bajo una dialéctica en la que dominación y libertad se convierten en lo mismo. Según Agamben, cuanto más se liberan los individuos de la autoridad mediante la adquisición de nuevos derechos, más se someten simultáneamente al biopoder. Esta dialéctica lleva a suponer una línea continua desde el *habeas corpus* de 1689 hasta las leyes eugenésicas de Nuremberg (1933); sobre la cual se perfilará mejor la silueta del cuerpo del sujeto, expuesta cada vez más directamente a la soberanía; es decir, a la excepción, en la cual la violencia absoluta se convierte en una real posibilidad (Deranty, 2007, pp. 242-243).

Sobre esta misma cuestión de la línea planteada que va del ideal filosófico a la institución y termina con nuevas formas de sujeción, es pertinente analizar las teorías filosóficas de las luchas por el reconocimiento; herederas críticas de la teoría comunicativa del derecho y la democracia, del filósofo Axel Honneth, y del acercamiento que Deranty (pp. 249-250) menciona entre estas teorías y el pensamiento de Foucault. Sin embargo, hay que advertir que Foucault nunca dio un paso expreso y consciente hacia esa alternativa filosófica. Aunque Deranty menciona a las teorías de las luchas por el reconocimiento, es pertinente abordar algunas de las particularidades que plantea Honneth, y en qué medida se pueden acercar o alejar en algunos puntos de la obra de Foucault.

Plantea Honneth que las teorías liberales de procedencia kantiana establecen de manera insuficiente el conjunto de condiciones necesarias para el disfrute de la libertad (Honneth, 1992, pp. 157 y ss.). Para Honneth, el objeto de la distribución no son las libertades individuales sino las esferas de comunicación social en las cuales los individuos pueden obtener reconocimiento. No atañe solamente a una distribución justa de los derechos y de los recursos, sino más bien al aseguramiento de las condiciones sociales que hacen posible que los individuos alcancen su autorrealización individual en las sociedades modernas. En este sentido, se constituye una teoría normativa de la justicia social que discurre, en la forma de una reconstrucción de las condiciones necesarias de la autonomía individual, sobre cuáles esferas sociales debe comprender o disponer una sociedad moderna para poderle asegurar a todos los individuos la oportunidad para la realización de su autodeterminación o su libertad.

El reconocimiento de la persona depende no solamente de que obtenga de todos los demás el respeto de sus derechos (pretensiones universales que le corresponden como miembro de una comunidad de derecho), sino de que reciba un trato afectivo, cuidadoso y amoroso en el nivel de sus relaciones familiares y amistades íntimas, y que sea valorable por sus capacidades y particularidades en el ámbito de sus relaciones laborales. La negación del reconocimiento en cada uno de estos niveles afecta de forma diferente la conformación de la personalidad, así como la constitución de su autonomía e idoneidad personal. Por lo tanto, el Estado debe tomar medidas para evitar todas las formas de menosprecio que pueden darse contra las personas: en el campo emocional, evitar el maltrato y la violación a la integridad física; en el de la atención cognitiva, implementar medidas que prevengan la desposesión de derechos y la exclusión, y propender por la integridad social de la persona; en el de la valoración social, tomar medidas de carácter positivo o negativo para evitar que las personas sean objeto de injurias o trato indigno contra el honor y el buen nombre (pp. 157-159).

Estas ideas de Honneth tienen conexión con algunos planteamientos de Foucault, en tanto le dan importancia a los poderes que se instauran en el ámbito social, en el que se trenzan unas relaciones que inciden en el ámbito afectivo, emocional o cognitivo de las personas, por lo que podrían presentarse excesos que terminen en relaciones de dominación. En Foucault, las relaciones de poder son las que le dan el carácter activo a la sociedad, razón por la que no se pueden descalificar de entrada. Su principal preocupación son los excesos que pueden darse en diversos ámbitos de la vida social, tanto en lo afectivo como en lo cognitivo o lo emocional; y allí radica precisamente el papel de la filosofía analítica del poder: denunciar o hacer visibles las relaciones de dominación y luchar contra ellas. En Honneth y Foucault existe una visión de los derechos como algo que es objeto de lucha permanente y de utilización estratégica; por lo que ambos autores rechazan una visión de los derechos de carácter central, universal, y como algo dado por la razón o la naturaleza.

Desde la perspectiva de Foucault, el gran problema que puede verse es el de los mecanismos para realizar los controles de estos excesos en el poder sin que los mismos estén concentrados en el poder de soberanía o en los aparatos del Estado. Ya hemos visto cómo Foucault rechaza la idea de la concentración de los mecanismos del derecho en el poder de soberanía, y

propugna porque se desprendan del mismo. Por el contrario, es claro que Honneth termina justificando una intervención del Estado con el fin de aliviar la situación del desposeído o a favor de quien se le afecten los derechos. Sin embargo, se cae en el problema de cómo limitar, a su vez, el nivel de intervención del Estado.

Se entraría así, en el caso de Honneth, a un tipo de discurso justificacionista del poder de soberanía, que es rechazado expresamente por Foucault. Así, se cae nuevamente en la crítica foucaultiana según la cual la implementación de los ideales por medio de las instituciones del Estado desemboca en nuevas formas de sujeción o dominación.<sup>34</sup> En suma, se hace muy dudosa la aproximación que dice ver Deranty entre Foucault y la teoría de la lucha por el reconocimiento de los derechos de Honneth.

Por ejemplo, en el caso de las prácticas judiciales colombianas, la implementación de las instituciones y órganos para hacer valer la efectividad de los derechos fundamentales lleva a generar nuevas aflicciones a los mismos derechos fundamentales. Con la finalidad de hacer efectivos tales ideales, el legislador estructura las intervenciones corporales a fin de obtener la verdad jurídica que pueda fundar una condena al delincuente. En aras del ideal, se estructuran unas pruebas corporales que tienen asignadas un grado variable de aflicción sobre la persona que se realizan. El saber entra al proceso judicial punitivo con sangre, como ha ocurrido desde la antigüedad. En términos contemporáneos, el saber se obtiene con restricciones, limitaciones, aflicciones, supresiones de los derechos fundamentales. La verdad no solo es condición para imponer la violencia al momento de la sentencia; sino que para lograr la verdad también hay un ejercicio de supresiones o restricciones a los derechos fundamentales. Por ende, en las prácticas judiciales hay violencia para obtener la verdad, y a su vez, la verdad permite la legitimación de la violencia.

Véase cómo ocurre algo similar a lo anterior con otra forma de obtener la verdad, que aunque no involucra el cuerpo físico, sí se dirige a su alma: la confesión. En la actualidad se han instaurado una serie de admisiones de

---

<sup>34</sup> Véase *Los derechos fundamentales, el biopoder y el gobierno de los deseos en el liberalismo*.

hechos, allanamientos a los hechos o imputaciones, presionados por unos premios o unos beneficios. Con esto se crea una modalidad de confesión premiada que, más que una forma común de verdad, es una forma de ordalía en la que el inquiridor persigue que el acusado confiese por medio de los placebos, para obtener así el fundamento de la sentencia condenatoria que busca y justificar su actividad.

También en la confesión se encuentra un ejemplo de cómo los jueces gobiernan con los deseos del administrado. En estos casos se percibe más bien un uso exacerbado de la filosofía utilitarista que un efecto querido o buscado por la misma, ya que en esta modalidad de confesión existe una evidente instrumentalización de la persona. En efecto, con esta manera de proceder a partir de los deseos, el justiciable se ve movido a someterse a la sentencia condenatoria a partir de sus propios intereses, como el de obtener un beneficio. Si el justiciable en la ordalía judicial es vencido por su deseo, entonces se le considera culpable. En realidad, esta forma de obtener la verdad se importó a Colombia desde fines de los años 80 y se generalizó con la nueva ley procesal penal de 2004.

## Referencias

- Alexi, R. (1993). *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- \_\_\_\_\_. (1997). *El concepto y la validez del derecho*. Barcelona: Gedisa.
- Asencio Mellado, J. M. (1989). *Prueba prohibida y prueba preconstituida*. Madrid: Trivium.
- Bernal Pulido, C. (2003). *El principio de proporcionalidad y los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucional.
- Chinchilla, T. E. (1999). ¿Qué son y cuáles son los derechos fundamentales?. Bogotá: Temis.
- Deranty, J-P. (2007). Derecho y democracia, entre dilución biopolítica y reconstrucción normativista: Agamben, Foucault, Habermas, Honneth. En Cusset y otros. *Habermas / Foucault, trayectorias cruzadas, confrontaciones críticas* (233-254). Buenos Aires: Nueva visión.



- Etxeberría-Guridi, J. F. (1999). *Las intervenciones corporales: su práctica y su valoración como prueba en el proceso penal, inspecciones, registros y extracción de muestras*. Madrid: Trivium.
- Ferrajoli, L. (1995). *Derecho y Razón, Teoría del garantismo penal*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2000). *El garantismo y la filosofía del derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid: Trotta.
- Foucault, M. (s.f.). El interés por la verdad. En: Foucault. *Saber y verdad* (229-242). Madrid: La piqueta.
- Foucault, M. (1988). *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Estética, ética y hermenéutica, obras esenciales, v. III*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2000a). *Defender la sociedad, curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2000b). *La voluntad del saber, historia de la sexualidad I*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2001a). Face aux gouvernements, les droits de l'homme. En *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2001b). Lettre ouverte à Mehdi Bazargan. En *Dits et écrits II, 1976-1988* (781-782). Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2003). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)* (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Nacimiento de la biopolítica, curso en el collège de France (1978-1979)* (trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez Amigo, L. (2003). *Las intervenciones corporales como diligencias de investigación penal*. Navarra: Aranzadi.
- González-Cuéllar Serrano, N. (1990). *Proporcionalidad y derechos fundamentales en el proceso penal*. Madrid: Colex.
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz editores.
- Hobbes, T. (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Trotta.
- Honneth, A. (1992). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Grijalbo.
- Huertas, M. I. (1999). *El sujeto pasivo del procedimiento penal como objeto de la prueba*. Barcelona: Bosch.

- Iglesias Canle, I. C. (2003). *Investigación penal sobre el cuerpo humano y prueba científica*. Madrid: Colex.
- Lopera Mesa, G. P. (2006). *Principio de proporcionalidad y ley penal*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y constitucionales.
- Parra Quijano, Jairo. (1999). El cuerpo humano y su utilización como evidencia probatoria. En *XX congreso colombiano de derecho procesal*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Rousseau, J-J. (1988). *El contrato social*. Barcelona: Tecnos.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político* (trad. Rafael Agapito). Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Teología política I, cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*. En H. Orestes Aguilar, *Teólogo de la política* (pp. 18-167). México: Fondo de Cultura Económica.
- Sorrentino, V. (2008). Crítica, verdad y argumentación en el último Foucault. *Revista Laguna*, (23), 91-116. Tenerife: Universidad de Laguna.
- Voirol, O. (2007). Crítica genealógica y crítica normativa. En Cusset y otros. *Habermas / Foucault, trayectorias cruzadas, confrontaciones críticas* (127-148). Buenos Aires: Nueva visión.







E

# El sistema penitenciario y carcelario en Colombia: continuidades y discontinuidades foucaultianas

---

Enán Arrieta Burgos<sup>1</sup>  
(Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia)

*“(…) te no peut dire que la pratique du supplice a hanté  
longtemps notre système pénal, et l’habite encore”<sup>2</sup>*

Michel Foucault (1975, p. 20)

## Introducción

En Antioquia, la cárcel de Bellavista escenifica un espacio en el que parece que “el tiempo se hubiese detenido durante estos últimos 14 años y allí estuviese plasmado el pasaje de un libro escrito hace mucho tiempo, que al leerlo produce el mismo horror” (Elías Monsalve vs INPEC y otros, 2013, p. 49). Olores nauseabundos,

---

<sup>1</sup> Profesor asociado de la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia) y miembro del Grupo de Investigaciones en Sistema y Control Penal y del Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos de esta Universidad.

<sup>2</sup> “(…) la práctica del suplicio ha obsesionado durante mucho tiempo nuestro sistema penal, y alienta en él todavía” (Foucault, 2002, p. 22).

aguas fétidas que se utilizan para la higiene personal y el aseo de la loza, orinales y duchas deterioradas, exiguas cantidades de alimentos en estado de descomposición, entre otras, son algunas de las condiciones deplorables que sería inútil describir, pues la prisión opera, así, como una tecnología política del cuerpo (Foucault, 2002, p. 32) que, para conocer, es necesario respirar, sentir, vivir y permanecer en ella (Elías Monsalve vs INPEC y otros, 2013, p. 49).

Como en gran parte de América Latina, nuestras prisiones comparten problemas y necesidades que suelen resumirse, en una fórmula jurídica más, con el rótulo de graves violaciones a los derechos humanos. La situación se ha salido de las manos de los gobiernos (Carranza, 2012) o, más bien, nunca ha estado en ellas. Así, desde sus orígenes, las prisiones de nuestro continente acusan “falencias estructurales” (Aguirre, 2009, p. 209; Márquez-Estrada, 2013, p. 110) que, lejos de motivar soluciones concretas, parecen operar, más bien, como argumentos retóricos de carácter justificativo. En Colombia, siguiendo esta línea, el castigo ha sido utilizado como un instrumento de clase<sup>3</sup>. Los dirigentes políticos, en su pomposo discurso legalista, prome-

---

<sup>3</sup> En este sentido, no podemos perder de vista que el “crimen no es un hecho social natural e inalterable, sino más bien la expresión de luchas sociales y luchas por el poder; de intereses opuestos y de diferentes visiones del mundo que se enfrentan entre sí” (Iturralde, 2010, p. 335). De esta suerte, la justicia penal, como instrumento de clase (Foucault, 1994a, p. 208), profundiza la brecha de exclusión al interior de la plebe, entre el proletario y la plebe no proletarizada (Foucault, 1994d, p. 334). La división de las masas se funda en un criterio de selectividad específica. El proletariado no es el objeto predilecto del castigo –el capitalismo no puede prescindir del proletariado–, sino que este, más bien, se radica en aquellas masas que se resisten a su proletarización (Foucault, 1994e, p. 367). Fundamentalmente, “si se puede hablar de una justicia de clase no es solo porque la ley misma o la manera de aplicarla sirva los intereses de una clase, es porque toda la gestión diferencial de los ilegalismos por la mediación de la penalidad forma parte de esos mecanismos de dominación” (Foucault, 2002, p. 277). Los hechos son tozudos. Si se analiza de acuerdo con el nivel de formación, se tiene que el 69% de los internos nunca terminó sus estudios de bachillerato. Así, mientras que el 5% de los reclusos son iletrados, apenas el 3% de la población carcelaria ha accedido a formación universitaria (Ministerio de Justicia y del Derecho, 2016). Por su parte, de acuerdo con la modalidad delictiva, a diciembre de 2016 el 25% de los reclusos había sido castigado por el delito de hurto, y el 21% por delitos relacionados con drogas ilícitas (Ministerio de

tieron para no cumplir (Aguirre, 2009, p. 245). Aún hoy, el Estado sigue en mora de garantizar lo prometido en el Decreto Ley 1405 de 1934 –hace más de ochenta años–: cuatro metros cúbicos de aire para cada interno.

En términos generales, podría decirse que la situación penitenciaria y carcelaria en nuestro país se encuentra sobrediagnósticada. Sin duda, hacen falta análisis que aborden las dinámicas particulares de cada establecimiento de reclusión, pero, desde una perspectiva panorámica –y por ello mismo superficial–, las “falencias estructurales” del sistema están más que identificadas. De este modo, el presente escrito no pretende insistir en lo evidente. Más bien, interesa aquí problematizar los diagnósticos y sus remedios. Para ello nos valdremos de un marco teórico específico: el sistema penitenciario y carcelario desde la óptica del pensamiento foucaultiano.

Así, en *Surveiller et Punir* (1975), Foucault describe las condiciones y las características de emergencia histórica de la prisión en Francia. En perspectiva foucaultiana, el sistema carcelario puede ser resumido en cuatro términos que definen su concepción, fracaso y reforma:

Hay que pensar más bien en un sistema simultáneo que históricamente se ha sobreimpuesto a la privación jurídica de libertad; un sistema de cuatro términos que comprende: el “suplemento” disciplinario de la prisión, elemento de sobrepoder; la producción de una objetividad, de una técnica, de una “racionalidad” penitenciaria, elemento del saber conexo; la prolongación de hecho, ya que no la acentuación de una criminalidad que la prisión debía destruir, elemento de la eficacia invertida; en fin, la repetición de una “reforma” que es isomorfa, no obstante su “idealidad”, al funcionamiento disciplinario de la prisión, elemento del desdoblamiento utópico (Foucault, 2002, p. 276).

---

Justicia y del Derecho, 2016). De hecho, el aumento de la población carcelaria, “delincuencia útil” resultado de la lucha antidrogas (Foucault, 2002, p. 285), ratifica que el poder penal se dirige en contra de la población más vulnerable (Metall y Youngers, 2010, p. 9). Así, anota Foucault (1994f, p. 230): “La lucha antidrogas es un pretexto para reforzar la represión social: cuadrillas policiales, pero, asimismo, exaltación del hombre normal, racional, consciente y adaptado” (traducción libre del francés).

Con estas claves hermenéuticas que definen una matriz jurídico-política de análisis (Foucault, 2015), conviene preguntarse: ¿qué continuidades y discontinuidades *foucaultianas* es posible advertir en la prisión colombiana?

Para dar respuesta a este interrogante trataré de fundamentar, en su orden, las siguientes hipótesis: (1.) el suplemento disciplinario de nuestras prisiones se ejerce a través de dispositivos no panópticos de poder, de modo tal que ellas se parecen, más bien, a rochelas penitenciarias, guetos que tienden a convertir al reo en clientela de la penalidad neoliberal; (2.) la racionalidad penitenciaria se guía conforme a modelos de monstruosidad y pornomiseria, para los cuales la resocialización no es ya, siquiera, una promesa incumplida; (3.) la eficacia sobreadvertida que prolonga la criminalidad es funcional a la perpetuación del sistema; (4.) la crisis del sistema penitenciario y carcelario es un pretexto para su reafirmación y amplificación. Sentencias isoformas e idealistas tienen por misión la defensa de la prisión. Sobre esto insistiré con énfasis. Finalmente, (5.) plantearé algunas conclusiones referidas a la concepción, fracaso y reforma del sistema penitenciario y carcelario en Colombia.

Para cerrar esta introducción, conviene anotar que, en términos metodológicos, aquí se presenta el resultado de una investigación cualitativa de carácter jurídico. Se emplea la hermenéutica como método general de la investigación (Heidegger, 1999, p. 33). En términos disciplinares, y reconociendo que la hermenéutica filosófica se encuentra emparentada con la tradición jurídica (Grondin, 2006), es preciso decir que nuestra propuesta se concreta en una labor de interpretación normativa y de otras fuentes teórico documentales. Este es, pues, en estricto sentido, un ejercicio de dogmática jurídica (Solano, 2016, p. 62).

## **El suplemento disciplinario: de la rochela a la clientela**

En las prisiones colombianas la disciplina no es monopolizada por los funcionarios estatales. No es la luz propia del panóptico, ni su poder individual



lizante, lo que encontramos en nuestros penales<sup>4</sup>. De allí que el dispositivo panóptico resulte insuficiente para explicar el suplemento disciplinario que opera en las prisiones colombianas. Los órganos panópticos del Estado han sido reemplazados y cooptados por la misma delincuencia que se pretende disciplinar. Los delincuentes son objetos de la disciplina, pero, también, sujetos disciplinantes. Aunque en Bellavista la administración del penal ostenta cierto control en algunos aspectos de salubridad, régimen de visitas, salidas del establecimiento, provisión de implementos y alimentación; el poder se ejerce una vez se cierran las rejas. Pequeños focos de vigilancia y control, líderes de patio asociados con funcionarios corruptos, pasilleros, capos, caciques o jefes que con una sola orden pueden subvertir las reglas de la administración, eso sí, todo a su debido precio. Esta disciplina no solo opera de manera vertical. En muchos casos, se trata, más bien, de una especie de disciplina transaccional que, a nivel horizontal, no solo negocia con lo ilegal, sino que, también, se lucra de lo legal, esto es, de la comercialización de los derechos que el Estado no satisface al interior del penal. Es una situación arraigada desde hace décadas (Navia, 2000 [1992]).

Para utilizar una categoría propia de nuestra tradición política, podría decirse que las prisiones se han convertido en verdaderas repúblicas independientes: prisiones arrojadas (Palacios de la Vega y Reichel-Dolmatoff, 1955)<sup>5</sup>. No en vano, más de la mitad de las extorsiones que se cometieron

---

<sup>4</sup> Realmente, pese a que en 1874 Thomas Reed construyó la Penitenciaría Central de Cundinamarca, más conocida como El Panóptico –hoy sede del Museo Nacional de Colombia–, el panoptismo, como estructura arquitectónica (Foucault, 2005, p. 98), no parece haber marcado significativamente el diseño de las prisiones colombianas. Salvo contadas excepciones, la arquitectura penitenciaria en Colombia ha explorado distintas formas de organización. Si bien estas son herederas del panóptico, se ha privilegiado la construcción de estructuras podulares (García, 2002).

<sup>5</sup> En Colombia la prisión-rochela está en todas partes (Foucault 1994g). Un modelo penitenciario de miseria, ruindad y desigualdad se correlaciona con una sociedad profundamente desigual e inequitativa. Así, poder punitivo y sociedad se conjugan en la producción de guetos que se retroalimentan mutuamente. La crisis del Estado social, que en Colombia ha sido, más bien, la eterna crisis del Estado, acompaña sus resultados con la hipertrofia del Estado penal. En este sentido, la prisión-rochela es solo una cara de la moneda del gueto social. Junto con ella encontramos, por tanto, el barrio-rochela, ubicado en las periferias

en el país, durante 2014, tuvieron su origen en las cárceles (CONPES, 2015, p. 3). Así, por ejemplo, mientras que en 2012 el control de Bellavista era disputado por 125 estructuras delincuenciales (Comisión Intersectorial para el Seguimiento al Sistema Penal Acusatorio, 2012), solo 40 guardias vigilaban a más de 8000 reclusos en un hacinamiento que, para ese mismo año, superaba el 230% (El Espectador, 2012a). La situación era tan dramática que, en Bellavista, se habría acordado el “pacto del fusil”, con el cual las principales estructuras delincuenciales de Medellín negociaron la reducción de los índices visibles de criminalidad (Noticias Caracol, 2015). Porque, en resumen, el orden social en nuestras prisiones se confecciona con la participación de estructuras plurales e informales de poder, que ejercen un control disciplinar sobre el tiempo, el espacio y la economía, de forma tal que entran a reemplazar al Estado y suplir sus ausencias (Ariza, 2011, p. 9).

Si queremos dar una respuesta satisfactoria a este diagnóstico, mal harían las políticas públicas en negar esta realidad o rehusarse a dialogar con sus actores. Allí donde el Estado constata el vacío y ve solo ausencias, hay, realmente, un orden alternativo que, si se quiere “corregir”, es preciso reconocer. De esta manera, en una suerte de heterotopía (Foucault, 1994c), habría que entender la multiplicidad, especificidad y reversibilidad del poder que se ejerce en las prisiones. Este se expresa en un conjunto de relaciones de

---

urbanas a las que solo llegan la policía y el asistencialismo precario. De la prisión a la periferia urbana y de la periferia urbana a la prisión, se da un tránsito frecuente por parte de aquellos clientes que, con matices, son marginalizados por el control social, bien sea de carácter penal o de naturaleza asistencial. Porque, en definitiva, la distribución espacial del poder siempre ha hecho notar la existencia de estos lugares “otros”: “Gueto en los Estados Unidos, *banlieue* en Francia, *quartieri periferici* (o *degradati*) en Italia, *problemomrade* en Suecia, *rancho* en Venezuela: las sociedades de Norteamérica, Europa Occidental y Latinoamérica disponen en su repertorio topográfico de un término específico para designar a esos lugares estigmatizados y situados en lo más bajo del sistema jerárquico de los sitios que componen una metrópolis. En esos distritos de aura demoníaca se acumulan y agravan las dificultades, allí viven los parias urbanos del cambio de siglo (...) Se les conoce internamente y desde afuera como “las zonas de no derecho”, “los sectores en problemas”, los barrios “prohibidos” o “salvajes” de la ciudad, como territorios de privación y abandono a los que se debe temer, de los que hay que huir y es necesario evitar pues constituyen focos de violencia, vicios y disolución social” (Wacquant, 2007b, p. 13).

fuerza que “se entrecruzan, remiten unas a otras, convergen o, al contrario, se oponen y tienden a anularse” (Foucault, 2000a, p. 239).

Reconocer estos órdenes plurales y alternativos no resulta descabellado. Bien sabemos que, en América Latina, el clientelismo y el gobierno privado indirecto se han consolidado como prácticas políticas (Escalante, 2008, p. 289; Mbembe, 1999, p. 121). La tradición jurídica colombiana no ha sido ajena a este tipo de hibridaciones que pretenden conciliar la brecha que separa lo real indeseable con lo ideal imposible. Ante la dificultad de someterlas, se toleran, así, ciertas prácticas ilegales (García, 2016). El problema, en verdad, surge cuando este tipo de fenómenos regulares en su irregularidad dejan de reconocer a los actores divergentes, y legitiman la aparición de terceros con intereses económicos. En últimas, se retuerce la legalidad, en este caso, la legalidad referida al orden estatal que debería reinar en las prisiones, para darle paso a modelos de privatización que desconocen la realidad social de las prisiones. Es el turno del gobierno privado directo.

La gubernamentalidad neoliberal siente una profunda fobia hacia el Estado (Foucault, 2007, p. 218). En este orden de ideas, si bien las políticas de privatización de las prisiones no son nuevas en el mundo (Durham, 1989; Smith y Morn, 2000), nuestro país, de unos cuantos años para acá, ha venido adentrándose con más fuerza en ellas. Se comenzó con la provisión de servicios logísticos a cargo de particulares. Hoy por hoy se pretende, siguiendo el ejemplo de Chile, continuar con la puesta en marcha de un modelo de Asociaciones Público Privadas (APP, Ley 1508 de 2012). Así, más temprano que tarde se les confiará a empresas privadas la gestión del castigo, bajo la excusa de “promover la participación privada para brindar soluciones al sistema penitenciario y carcelario” (CONPES, 2015, pp. 54 - 57)<sup>6</sup>.

Hay que decir, pues, que la privatización carcelaria y la penalidad neoliberal (Arriagada, 2012), al paso que responden a políticas ocultas de flexibilización laboral y de castigo selectivo de la precariedad (Wacquant, 2004, p.

---

<sup>6</sup> Conviene anotar que el diagnóstico, en este punto, es equivocado. La disciplina, aun cuando no proviene exclusivamente del Estado, está presente en nuestras prisiones. Si es preciso promover la participación privada a través de APP, conviene empezar con aquellos actores que, en su divergencia, se encuentran directamente involucrados.

140), instauran relaciones disciplinarias en las que el interno, de un lado, se subjetiva como cliente del sistema y, de otro lado, se objetiva como mercancía de consumo para el Estado, quien paga por esta clientela/mercancía. El sistema penitenciario y carcelario deviene así en una verdadera “industria del control del delito” (Christie, 1993).

## La racionalidad penitenciaria: de la resocialización deliberadamente fallida a la monstruosidad y la pornomiseria

La irrupción histórica de la prisión trajo consigo una economía del castigo, el ejercicio de un poder modesto, sobrio, calculado y permanente (Foucault, 2002, p. 136). Las ciencias sociales reemplazaron, así, la casuística jurisprudencial, imponiendo la corrección de la desviación como fin esencial del castigo (Foucault, 2002, p. 184). Por eso, anotaba Foucault (2002), la racionalidad penitenciaria precisaba de un saber fundado en la objetivación del delito y del delincuente (p. 106). En suma, hablamos de un saber que actuaba como un poder corporal, solitario y secreto. El castigo se ofrecía, de esta suerte, como una técnica de transformación que, dejando huella en forma de hábito, buscaba transformar el alma del individuo (Foucault, 2002, p. 136).

La resocialización del delincuente ha sido un símbolo construido normativamente a partir del trabajo (artículo 89 del Código Penitenciario y Carcelario), la educación (artículo 94), los servicios de sanidad (artículo 104) y, en general, del tratamiento penitenciario (artículo 142). Más allá de este símbolo, lo cierto es que, en nuestras prisiones, nunca han existido los centros y los especialistas que las leyes consagran con este fin (Rodríguez, 1992, p. 49)<sup>7</sup>. En 2015, de 137 establecimientos penitenciarios y carcelarios,

---

<sup>7</sup> Este no es un asunto novedoso, como lo pretende hacer ver la Corte Constitucional. Para 2003, la insuficiencia de médicos, enfermeros, psicólogos, psiquiatras y especialistas era una constante en la mayor parte de penales; la falta de un servicio médico nocturno, la escasez de laboratorios, de servicios de odontología y las trabas administrativas afectaban las condiciones de sanidad; el tratamiento antitécnico de quienes sufrían enfermedades crónicas o mortales; la carencia

81 presentaban déficits en insumos para la atención en salud, 73 reportaban falencias en el suministro de medicamentos y 23 carecían por completo de una red de servicios médicos (CONPES, 2015, p. 25).

Aunado a lo anterior, muchos reclusos con enfermedades psiquiátricas no reciben un tratamiento adecuado (Defensoría del Pueblo, 2010b). Para diciembre de 2014, según cifras oficiales, en las cárceles colombianas habitaban 2060 internos con problemas de salud mental, pero el sistema solo contaba con un cupo habilitado de atención para 120 personas en estas condiciones (El Espectador, 2014)<sup>8</sup>. Por ejemplo, la Defensoría del Pueblo denunció, en 2014, cómo en la cárcel de Jamundí los internos con enfermedades mentales eran tratados como animales (Caracol Radio, 2014a).

En cuanto al trabajo y la educación, entre 2002 y 2008 el 25,07% de los internos en Colombia se encontraban sin ocupación alguna (Ariza e Iturralde, 2011, pp. 125 y 130). En cifras generales, a diciembre de 2016 se calculaba que el 38% de la población carcelaria se encontraba estudiando, el 39% trabajando y un 1% prestando servicios de enseñanza (Ministerio de Justicia y del Derecho, 2016)<sup>9</sup>. Aunque de las estadísticas oficiales no es posible extraer un dato exacto sobre la participación de los internos en estos programas –en tanto que una misma persona puede participar en más de uno–, es claro que, aún hoy, casi el 25% de los internos sigue sin ocupación alguna. Todo esto sin contar con que las oportunidades de resocialización son informales, poco calificadas y difícilmente responden a los intereses o aptitudes de los reclusos. Más bien, lo que impera en las prisiones, al igual

---

de agua potable en la mitad de las cárceles del país y que cerca del 90% de los reclusos se quejasen por no recibir ropas, sábanas y cobijas, eran factores que develaban profundas omisiones estatales en su deber de garantizar la salud de los reclusos y los servicios sanitarios (Defensoría del Pueblo, 2003, pp. 29 - 31).

<sup>8</sup> Aunque el Decreto Ley 1405 de 1934 ordenaba la presencia de un médico psiquiatra en cada centro de reclusión, para el 2010 casi el 80% de las prisiones consultadas no disponía de profesionales en psiquiatría, mientras que cerca de un 70% acusaba falta de medicamentos para atender las enfermedades mentales (Defensoría del Pueblo, 2010b).

<sup>9</sup> En el Informe de Gestión de 2015, el INPEC revela que, durante esa anualidad, un total de 44.712 internos trabajaron, 45.321 estudiaron y 1.815 prestaron servicios de enseñanza (INPEC, 2015a, p. 54).

que en nuestra sociedad, es el trabajo informal. Es el mercado laboral del encierro: los ricos se hacen empresarios y los pobres venden su fuerza de trabajo para poder sobrevivir (Ariza, 2011, p. 14).

Todo esto permite insistir en algo que desde hace muchos años se ha puesto de presente: en Colombia, los dispositivos de saber-poder han dejado de codificar la resocialización como finalidad de la pena. Un dato es suficiente: durante el 2015 solo el 1.7% del presupuesto del INPEC se destinó a programas de resocialización (Observatorio de Política Criminal, 2015, p. 6). Todo lo anterior, sin embargo, no implica que la racionalidad penitenciaria haya dejado de tener sentido. Una nueva racionalidad se ha construido paulatinamente. Ella parte de dos premisas: la monstruosidad del delincuente y la pornomiseria del castigo.

En este orden de ideas, en Colombia, la justicia inquisitoria nunca perdió vigencia ni le dio paso a una justicia examinadora. Si bien para Foucault “el sistema carcelario constituye una de las armazones de ese poder-saber que ha hecho históricamente posibles las ciencias humanas” (Foucault, 2002, p. 311), en nuestro país, el reo se encuentra al margen de cualquier *episteme* diseñada para el estudio y transformación de su subjetividad. Más que un individuo desviado o simplemente inadaptado, el reo es tributario de una especie de anormalidad patológica que Foucault (2000b) caracterizaba con el nombre de monstruosidad (p. 68-91). El monstruo es, de esta suerte, el anormal para el que cualquier posibilidad de curación está negada. De este modo, el problema más radical del sistema penitenciario y carcelario tiene que ver con la concepción misma del delito y del delincuente, y no solo con la respuesta punitiva.

Pero, además de esta particular concepción del delincuente, la respuesta penal asume una racionalidad propia: la pornomiseria. Es cierto, en el fondo, la reacción punitiva siempre tiene como fundamento la “*colère publique*” (Durkheim, 1970), pero de allí a que esta asuma la forma de un espectáculo, cual suplicio medieval, hay siglos de distancia. En este sentido, parafraseando a Foucault, conviene preguntarse: ¿El Humanismo, el siglo XXI, las leyes y las sentencias nos han instalado, realmente, en una era de castigos no corporales? (Foucault, 2002, p. 105). O, por el contrario, será acaso que todavía hoy Foucault (2002) tiene razón: “(...) la práctica del suplicio ha obsesionado durante mucho tiempo nuestro sistema penal, y *alienta en él todavía*” (p. 22). Y si fuese preciso matizar esta afirmación, habría que decir

que el suplicio no solo alienta el castigo en Colombia, sino que es, realmente, su verdadero móvil. La prisión es, así, una tecnología del cuerpo, en tanto que el cuerpo “está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos” (p. 32). Sin embargo, a diferencia de la descripción foucaultiana, es el cuerpo, y tan solo el cuerpo, el objeto de la penalidad en Colombia. Y no me refiero al cuerpo del encauzamiento útil y de la racionalidad mecánica de las disciplinas<sup>10</sup>, sino al cuerpo natural, en su duración y sus fuerzas (p. 159), en su dolor y vitalidad

En un país en el que sus gobernantes les desean a los delincuentes la peor de las podredumbres en las prisiones<sup>11</sup>, que celebran la imposición de altas condenas y, en general, en donde se realiza un despliegue mediático para anunciar una captura, el asesinato de un “terrorista” o la implementación de un batallón de la muerte; no cabe duda de que la racionalidad penitenciaria es antieconómica, pública y ceremoniosa.

En las tablas de la pornomiseria la prisión es la protagonista. La representación del oprobio la encontramos por doquier, en “postales” (El Tiempo, 2013a), “especiales multimedia” (El Tiempo, 2013), infografías (El Espectador, 2013a y 2013b), documentales en horario *prime time* (Séptimo Día, 2013; Los Informantes, 2015) y telediarios. Asimismo, es práctica generalizada de nuestros colegios visitar las cárceles, recibir clases en y de ellas (El Tiempo, 2006). En este sentido, es común ver a jóvenes estudiantes apilarse alrededor de hombres que duermen en el suelo (Personería de Bucaramanga, 2014), teatro del absurdo que es promovido como terapia de choque (El

---

<sup>10</sup> Sobre el concepto de disciplina, anota Foucault (2002): “El control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las disciplinas” (p. 141).

<sup>11</sup> Este ha sido un lugar común en casos de homicidio (Presidencia de la República, 2012) y corrupción (Presidencia de la República, 2014). Igual augurio le deseó el entonces Vicepresidente a Yair Klein, lo que valió para que no fuera extraditado a Colombia.

Frente, 2014) por instituciones que tienen por función la protección de los derechos humanos<sup>12</sup>.

Así, con el programa *Delinquir no paga*, el Instituto Nacional Penitenciario y Carcelario (INPEC) promociona visitas pedagógicas que parecen, más bien, atracciones turísticas. En 2015, más de cincuenta mil estudiantes en todo el país participaron en estas actividades (INPEC, 2015a, p. 35). En algunos casos, a los estudiantes se les vendan los ojos, se les hace caminar por un pasillo que denominan el “corredor de la muerte” y, a través de las rejas, los internos, como monstruos, tratan de asustar a los jóvenes. El impacto es “positivo”, pues le permite a los jóvenes “reflexionar sobre el rumbo de sus vidas” (El País, 2013). En palabras de la entonces Directora de La Modelo de Bogotá, con estas medidas se busca “sensibilizar a los jóvenes de todo Colombia para que conozcan los establecimientos carcelarios, los visualicen, se den cuenta de las condiciones en que vive un interno” (City Tv, 2010). Pareciese, pues, que estas condiciones fuesen el contenido cierto de una condena que, en teoría, esencialmente debería comportar la privación de la libertad. En el fondo hay algo de verdad en todo esto: son las condiciones miserables en que viven los presos, de las cuales se ufana el Estado, las que constituyen la esencia de un castigo aún hoy corporal.

Asimismo, el crimen sigue siendo el espectáculo noticioso por excelencia. La comunicación y el mercadeo del delito provocan en la sociedad la necesidad de reclamar, del poder estatal, más y más protección. No es fortuito que, en una sociedad profundamente desigual y con altos índices de corrupción, la principal preocupación electoral siga siendo la seguridad. Uno tras otro, los candidatos preferidos por la tribuna son aquellos que defienden políticas securitarias de tolerancia cero frente al delito. La opinión de Wacquant (2010) es bastante ilustrativa:

Como resultado, el torbellino de la ley y el orden es, a la criminalidad, lo que la pornografía es a las relaciones amorosas: un espejo que deforma la realidad hasta extremos grotescos y que extraer artificialmente las conductas delictivas del tejido de las relaciones sociales donde se asientan y cobran

---

<sup>12</sup> La situación es tan dramática que, en los eventos académicos de derechos humanos, ya es costumbre realizar visitas guiadas a las cárceles para “observar” la realidad de los internos.



sentido, deliberadamente soslaya sus causas y significado y reduce su tratamiento a una serie de tomas de posición obvias, a menudo acrobáticas, a veces propiamente irreales, que pertenecen más al culto de la actuación ideal que a la atención pragmática de la realidad (Wacquant, 2010, p. 15).

En síntesis, la representación mediática de la cuestión penal, en todas sus dimensiones, supone una reacción antieconómica que no ha reemplazado los rituales costosos y grandilocuentes del castigo. Es lo que se ha dado en llamar populismo punitivo (Comisión Asesora de Política Criminal, 2012).

## **La prolongación de la criminalidad: o de la eficacia sobreadvertida**

Lejos de resocializar, la prisión desocializa. Produce una “pertinacia de la delincuencia, inducción de la reincidencia, transformación del infractor ocasional en delincuente habitual, organización de un medio cerrado de delincuencia” (Foucault, 2002, p. 277). Así, “los delincuentes detenidos, excluidos, marginados o rechazados en el ‘juego de las diferenciaciones y de las ramificaciones disciplinarias’” (p. 307) son formados en, por y para la delincuencia, esto es, como delincuentes de institución: “la prisión no corrige, atrae incesantemente a los mismos, produce poco a poco una población marginalizada que es utilizada para presionar sobre las ‘irregularidades’ o ‘ilegalismos’ que no se deben tolerar” (Foucault, 2013, p. 268). Por esta razón, la prolongación de la criminalidad es un efecto deliberado del sistema penitenciario y carcelario.

Para nadie es un secreto que las cárceles son una escuela del crimen: “Si se observan los números absolutos se encuentra una tendencia al incremento de la población reclusa reincidente, pasando de 8.121 internos con esta característica en 2002 a 14.689 en 2012 (13.358 hombres y 1.151 mujeres), constituyendo esto un aumento del 81%” (Corporación Excelencia en la Justicia, 2013). No solo la población privada de la libertad aumentó en un 316% de 1993 a 2016, sino que, adicionalmente, la comisión delitos también incrementó exponencialmente: de 1994 a 2008 aumentó un 71,95% (Ariza e Iturralde, 2011, p. 112). La prolongación de esta criminalidad, como eficacia

sobreadvertida del sistema penitenciario y carcelario, se expresa en la tasa anual de reincidencia, la cual ha oscilado entre un 13,5% (2002) y un 9,1% (2004), encontrándose, para 2015, en un 11,9% (CONPES, 2015, p. 49).

De esta manera, la delincuencia es el efecto controlado, vigilado e intencionalmente orientado de una penalidad reaccionaria. Es, asimismo, el producto de una subpolicía, esto es, de “un instrumento para el ilegalismo que forma en torno suyo el ejercicio mismo del poder” (p. 285). En Colombia este subproducto policial se ha concretado en expresiones coestatales y paraestatales de control social<sup>13</sup>.

## **La eterna necesidad de reforma: los estados de cosas inconstitucionales**

Ante el panorama descrito, ¿tendría sentido denunciar la crisis del sistema penitenciario y carcelario?, ¿la crisis no es, acaso, el principio de reafirmación del sistema? Las intenciones reformistas son funcionales al desdoblamiento utópico de la institución presidiaria, puesto que, así entendida, la prisión es su propio remedio:

El sistema carcelario reúne en una misma figura unos discursos y unas arquitecturas, unos reglamentos coercitivos, y unas proposiciones científicas, unos efectos sociales reales y unas utopías invencibles, unos programas para corregir a los delincuentes y unos mecanismos que solidifican la delincuencia. ¿No forma parte entonces, el pretendido fracaso, del funcionamiento de la prisión? (Foucault, 2002, p. 276).

---

<sup>13</sup> No es fortuito que Foucault rastree el origen de la sociedad disciplinaria en la Inglaterra del siglo XVIII, época en la cual, según el francés, surgieron grupos de autodefensa paramilitar que tenían por función ejercer la vigilancia privada de la riqueza (Foucault, 1996b, p. 103).

Así, apunta Foucault (2002):

La “reforma” de la prisión es casi contemporánea de la prisión misma. Es como su programa. La prisión se ha encontrado desde el comienzo inserta en una serie de mecanismos de acompañamiento, que deben en apariencia corregirla, pero que parecen formar parte de su funcionamiento mismo; tan ligados han estado a su existencia a lo largo de toda su historia. Ha habido, inmediatamente, *una tecnología charlatana de la prisión* (p. 236).

En nuestro país, el más claro ejemplo de esta “*technologie bavarde de la prison*” lo constituyen los estados de cosas inconstitucionales (en adelante ECI). Más allá de las críticas referidas a la legitimidad y la validez del ECI, es preciso cuestionar su eficacia en lo que respecta a nuestro estudio<sup>14</sup>. Veamos.

### *La Sentencia T-153 de 1998: entre defectos y distorsiones*

En 1998, la Corte Constitucional declaró por primera vez la existencia de un ECI en materia penitenciaria y carcelaria, emitiendo nueve órdenes para su superación:

---

<sup>14</sup> Determinar la eficacia del ECI en materia penitenciaria y carcelaria es sumamente complejo, puesto que habría que preguntarse si, en caso de no haberse declarado, la situación no habría sido peor. Algunos autores como Rodrigo Uprimny, Juan Fernando Jaramillo y Diana Guarnizo (2016) han defendido una visión más optimista del ECI declarado en 1998. En este sentido, nuestra postura coincide más con las críticas que han planteado autores como Ariza (2005). En todo caso, conviene aclarar que no pretendemos cuestionar, *per se*, la figura del ECI. En efecto, la literatura especializada ha asumido, como un caso paradigmático de activismo judicial dialógico, el ECI declarado en la Sentencia T-025 de 2004 frente a los derechos de la población desplazada (Rodríguez y Rodríguez, 2015, p. 48). En general, con excepción del ECI declarado en materia penitenciaria y carcelaria, coincidimos con Iturralde (2015) en el sentido de que “el acceso a la justicia constitucional en Colombia se ha convertido en un prometedor y poderoso mecanismo de redistribución de poder político y social, que ha beneficiado especialmente a aquellos grupos excluidos del debate público y que han sido marginados por un orden social y económico desigual e injusto” (Iturralde, 2013, p. 370).

**Tabla 1. Órdenes impartidas en la Sentencia T-153 de 1998<sup>15,16</sup>**

Orden	Responsables	Balance
Elaborar e implementar de un plan de construcción y refacción carcelaria tendiente a garantizar a los reclusos condiciones de vida dignas en los penales.	INPEC, Ministerio de Justicia y DNP	En abril de 1998, fecha en que se expide la Sentencia T-153, el porcentaje de hacinamiento era del 27% <sup>1</sup> , para un total de 41.775 internos. A diciembre de 2016 el número de internos ascendía a 119.030, con un porcentaje de hacinamiento superior al 50% (Ministerio de Justicia y del Derecho, 2016). No es solo un asunto de cupos. En 1998 se contabilizaban 110 internos por cada cien mil habitantes. A diciembre de 2016, este valor corresponde a 249 internos.  Sin contar las condiciones en que se construyeron, el aumento de cupos fue insuficiente debido a sus propias limitaciones y a la evolución fenómeno (Martínez e Iturralde, 2008). Las falencias en esta materia siguen sin subsanarse (Sentencia T-762 de 2015).
Recluir en establecimientos especiales a los miembros de la Fuerza Pública.	INPEC	Aunque de ello no hay información, se realizó, en mayor medida, en atención a la naturaleza de la conducta punible.
Separar los internos sindicados de los condenados.	INPEC	Aunque ha habido avances, sigue siendo una tarea pendiente (Sentencia T-762 de 2015)

<sup>15</sup> Al respecto puede verse el estudio de Ariza (2000), uno de los primeros referidos a esta sentencia.<sup>16</sup> En las cifras de la Corte, el porcentaje de hacinamiento para ese año rondaba el 40% (Auto 041 de 2011).

Orden	Responsables	Balance
<p>Investigar la inasistencia de los jueces de penas y medidas de seguridad de Bogotá y Medellín a las cárceles Modelo y Bellavista.</p>	<p>Consejo Superior de la Judicatura</p>	<p>Se desconoce el resultado de esta investigación. En las diferentes brigadas jurídicas que se realizan en las cárceles los jueces de ejecución de penas y medidas de seguridad brillan por su ausencia.</p>
<p>Solucionar las carencias de personal especializado en las prisiones y de la Guardia Penitenciaria.</p>	<p>INPEC, MinJusticia y MinHacienda</p>	<p>Es una falencia que no ha sido superada (Sentencia T-762 de 2015). En 2015, el personal del INPEC destinado a garantizar la seguridad penitenciaria ascendía a 12.488 funcionarios. Distribuidos en los diferentes turnos, es una planta a todas luces insuficiente. Ni qué decir del personal especializado para la resocialización.</p>
<p>Adoptar las medidas necesarias para cumplir con su obligación de crear y mantener centros de reclusión propios.</p>	<p>Entes territoriales</p>	<p>Persiste como una dificultad que se diluye en las tenues fronteras de eso que el derecho llama “competencias” (Sentencia T-762 de 2015).</p>
<p>Garantizar el orden público y el respeto de los derechos fundamentales de los internos en los establecimientos de reclusión del país.</p>	<p>Presidencia de la República y MinInterior</p>	<p>La tarea continúa pendiente (Sentencia T-762 de 2015), tal y como señalamos en el numeral 1 de este escrito.</p>

En general, casi todas las órdenes emitidas fueron retomadas en las sentencias T-388 de 2013 y T-762 de 2015<sup>17</sup>. Es falso, como pretende ahora hacerlo ver la Corte Constitucional, que la Sentencia T-153 de 1998 haya omitido problematizar la fase de criminalización primaria de la política criminal. Este es y ha sido siempre un argumento del Gobierno para evadir sus responsabilidades, asumiendo las falencias del sistema como fatalidades naturales, puesto que ellas son “consecuencia de que la política criminal del país sea en realidad una política penitenciaria” (intervención del INPEC en la Sentencia T-153 de 1998).

El fracaso de la Sentencia T-153 de 1998 obedece, principalmente, a dos razones que se inscriben en su génesis y desarrollo: (i.) errores en la definición del problema y de los remedios estructurales (Ariza, 2013, p. 148) y los (ii.) déficits en materia de seguimiento. Estas fallas, que hay entender dentro del marco general de crisis permanente del sistema penitenciario y carcelario, son, a nuestro juicio, complementarias. En tanto que autores como Ariza (2013) han insistido sobre el primer conjunto de ellas, conviene enfocarse en el segundo grupo.

A diferencia del seguimiento en otros ECI<sup>18</sup>, la Corte Constitucional asumió un rol pasivo en el control de las órdenes impartidas en la Sentencia T-153 de 1998. La Corte se negó, sistemáticamente, a evaluar el cumplimiento de esta Sentencia<sup>19</sup>. En 2008 y 2011, por ejemplo, la Corte Constitu-

---

<sup>17</sup> En idéntico sentido se expresó la Sección Segunda del Consejo de Estado en sentencia de tutela del 27 de mayo de 2015 (expediente 2015-00329).

<sup>18</sup> En cuanto a los derechos de la población desplazada, el seguimiento que realizó la Corte en el marco de la Sentencia T-025 de 2004 es notable. Recientemente, mediante el Auto 373 de 2016 la Corte Constitucional declaró algunas superaciones parciales a este respecto. Aunque se trata de una decisión cuestionable, al menos revela un ejercicio más serio en cuanto al seguimiento del ECI declarado en el 2004. Asimismo, luego de un proceso de seguimiento, en 2015 la Corte Constitucional declaró superado “el estado de cosas inconstitucionales en la transición entre el Instituto de Seguros Sociales y la Administradora Colombiana de Pensiones Colpensiones, verificado a partir de la expedición del Auto 110 de 2013” (Sentencia T-774 de 2015).

<sup>19</sup> Al respecto, pueden verse los autos 303 de 2008 y 041 de 2011 de la Corte Constitucional. Es contradictorio, sin embargo, que, tanto la Corte Suprema

cional alegó no ser competente para estudiar las solicitudes de seguimiento y desacato. En 2013, en la Sentencia T-388, la Corte estimó que carecía de competencia para hacerle seguimiento a una sentencia de “finales del siglo pasado (de hace década y media)”. En suma, el Tribunal Constitucional no fue competente en el momento oportuno, menos tardíamente, pues siempre sostuvo que no contaba con la información suficiente para efectuar las tareas de seguimiento.

Los argumentos de la Corte se caen por su propio peso. En primer lugar, porque era potestativo del Tribunal Constitucional asumir, en cualquier momento, la competencia para el seguimiento. En segundo lugar, porque no es cierto que no se tuviese información. Diferentes informes de organismos nacionales y extranjeros, gubernamentales y no gubernamentales, venían documentando la situación. Más aún, de mayo de 1998 a junio de 2013 la Corte Constitucional tuvo para su estudio la información de casi veinticinco mil tutelas en que se demandaba al INPEC (Corte Constitucional, 2016). Ahora bien, si la Corte carecía de información, ¿cómo declaró superado el ECI sin haber realizado un seguimiento al cumplimiento de las órdenes impartidas en la Sentencia T-153?

En este punto, cuando menos, resulta contradictorio que en 2013 la Sala de Casación Penal de la Corte Suprema de Justicia<sup>20</sup> hubiese concluido la persistencia y agravación del ECI y que el Tribunal Constitucional, ese mismo año, lo hubiese dado por superado. Al margen de cualquier declaratoria, lo cierto es que las múltiples problemáticas descritas en la Sentencia T-153 de 1998 continúan en mora de ser atendidas. Así, en las sentencias T-388 de 2013 y T-762 de 2015 se distorsionó, deliberadamente, el contenido de la Sentencia T-153 de 1998<sup>21</sup>. La misma Corte Constitucional se encargó de

---

de Justicia como el Consejo de Estado, al igual que otros operadores judiciales, hayan estimado, en su momento, y aún hoy, que la Corte Constitucional era competente para realizar este seguimiento. Véanse *supra* 16 e *infra* 19, 32 y 33.

<sup>20</sup> Al respecto, en cuanto a la Sala de Casación Penal, puede verse la sentencia de tutela del 25 de julio de 2013 (expediente 68.003), que reitera el pronunciamiento del 26 de abril de 2012 (expediente 59.949).

<sup>21</sup> Resulta paradójico que la misma Corte Constitucional critique la Sentencia T-153 de 1998. En este sentido, en la Sentencia T-762 de 2015 el Tribunal

construir una falacia con la cual el Gobierno se siente bastante cómodo: que en 1998 el ECI se había declarado, únicamente, en razón del hacinamiento carcelario; y que mucho se había hecho para solucionarlo...

### *La Sentencia T-388 de 2013: o de cómo cambiar todo para que nada cambie*

Así, en 2013, mediante la Sentencia T-388<sup>22</sup> la Corte Constitucional determinó la existencia de un nuevo ECI, dando por superado el anterior. La Corte sostuvo que, si bien el Estado había cumplido lo ordenado en 1998, “recientemente” el problema de las prisiones se había empeorado ante un nuevo contexto fáctico, porque, por ejemplo, mientras en 1998 la situación de las cárceles era de completo abandono, en 2013 “no”. ¿No? Sería ingenuo creer en estas motivaciones. Hay que ir a aquello que les subyace. El hecho de que la Corte haya declarado la superación del ECI de 1998 y se haya visto en la necesidad de declarar uno nuevo en 2013 obedece, a mi juicio, a dos razones: (i.) los errores que se evidenciaron tanto en la concepción como en el seguimiento de la Sentencia T-153 de 1998; (ii.) la defensa de la prisión ante los cierres que masivamente venían ordenando los jueces de tutela. Como quiera que me he referido al primero de estos asuntos, quisiera dedicar unas líneas a esto último.

En 2013 se agravó un fenómeno complejo pero interesante: jueces y magistrados de todo el país ordenaban el cierre de un número significativo de prisiones con altos índices de hacinamiento. Así, para 2014, 42 sentencias de tutela habían ordenado el cierre de 33 prisiones (INPEC, 2014, p. 23)<sup>23</sup>. Precisamente, comenzábamos este escrito con una de estas valien-

---

Constitucional sugiere que la Sentencia T-153 de 1998 agravó la problemática penitenciaria y carcelaria al concretarse, únicamente, en el problema del hacinamiento, dejando de lado “otros ámbitos de la vida carcelaria”.

<sup>22</sup> La Sentencia T-388 de 2013 fue adoptada el 28 de junio de 2013, pero apenas se dio a conocer en abril de 2015.

<sup>23</sup> En América Latina, dos decisiones de este tipo son importantes. De un lado, la Sentencia 2000-07484 de agosto del 2000, proferida por la Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia de Costa Rica (Enrique Quesada Mora vs



tes providencias que, reiterando el ECI de 1998, ordenaba la suspensión del ingreso de nuevos reclusos a Bellavista: la sentencia del 17 de junio de 2013, proferida por la Sala Laboral del Tribunal Superior de Medellín (Elías Monsalve vs INPEC, 2013). Esta sentencia fue revocada por la Sala de Casación Laboral de la Corte Suprema de Justicia<sup>24</sup>, bajo un argumento cínico y demagógico (González, 2013), puesto que, a juicio de la Corte Suprema, la acción de tutela no era el mecanismo idóneo para solucionar las “falencias estructurales” que venían siendo atendidas en los planes de acción del Gobierno. Esta misma posición ha sido defendida, reiteradamente, por la Corte Constitucional, en un discurso que, más allá de las declaratorias pomposas, está programado para la defensa de la prisión.

Así, por su parte, en la Sentencia T- 388 de 2013 se dejó en claro que el cierre de un establecimiento penitenciario es una medida excepcional que solo puede ser ordenada en aquellos casos en que la situación violatoria de los derechos fundamentales no pueda ser solucionada de “ninguna manera”. Fue así que la Corte Constitucional creó tres reglas (cierre, equilibrio y equilibrio decreciente) que limitan la actuación de aquellos jueces de tutela que, indignados ante el panorama de violaciones masivas y sistemáticas de los derechos humanos de los internos por parte del Estado, venían ordenando el cierre de los establecimientos presidiarios. Para el Tribunal Constitucional:

En un estado de cosas contrario al orden constitucional vigente, como el que atraviesa actualmente el Sistema penitenciario y carcelario, las personas no adquieren un derecho constitucional subjetivo a ser excarceladas, sino a

---

Centro de Atención Institucional de San José, 2000) y, de otra parte, la decisión proferida por la *Câmara Criminal do Tribunal de Justiça do Estado Rio Grande do Sul* (Rafael Santos de Jesús vs *Ministério Público*, 2009). En nuestro país no solo los jueces han tomado la decisión de forzar el cierre de algunas cárceles. En enero de 2015, 64 sindicatos de trabajadores del INPEC impidieron temporalmente el ingreso de nuevos presos a las cárceles y prisiones (El Tiempo, 2015). Como efecto colateral, el cierre de los establecimientos penitenciarios tiene como consecuencia el aumento en el hacinamiento de las Unidades de Reacción Inmediata (URI) y en otros centros de detención.

<sup>24</sup> Al respecto, puede verse la sentencia STL 2719-2013 del 14 de agosto de 2013, adoptada por la Sala de Casación Laboral de la Corte Suprema de Justicia.

que se diseñen e implementen políticas criminales y carcelarias favorables a la libertad y sostenibles en el tiempo (Sentencia T-388 de 2013).

En cuanto al seguimiento, la Sentencia T-388 de 2013 adoptó, parcialmente, el modelo fallido de la Sentencia T-153 de 1998. La Corte Constitucional encargó en los jueces de primera instancia el seguimiento a las órdenes comunes e individuales referidas a los seis establecimientos objeto de la Sentencia T-388 de 2013, pero solicitó del Gobierno dos informes respecto del cumplimiento de las órdenes generales. Así, la Dirección de Política Criminal y Penitenciaria (2015) del Ministerio de Justicia y del Derecho reportó a la Corte Constitucional, en mayo de 2015, el primero de los citados informes, evidenciando las múltiples “gestiones” tendientes a acatar el fallo. Este informe fue complementado con el rendido por el Consejo Superior de Política Criminal (2015). Asimismo, autónomamente se constituyó una Comisión de Seguimiento de la Sociedad Civil, que en septiembre de 2015 remitió un primer informe a la Corte Constitucional y solicitó de esta Corporación la realización de una audiencia pública.

### *La Sentencia T-762 de 2015: amanecerá y veremos...*

A menos de un año de que se conociese la Sentencia T-388, la Corte Constitucional profirió la Sentencia T-762 de 2015, en la que reiteraba el ECI declarado en “2013”. En esta providencia, además de las órdenes particulares referidas a los dieciséis penales objeto de la decisión, la Corte emitió treinta órdenes generales y algunas exhortaciones. Junto con la Sentencia T-388 de 2013, la Sentencia T-762 de 2015 constituye un avance en el diagnóstico del problema. La Corte amplió el ámbito de comprensión del fenómeno, extendiéndolo a las fases primaria y secundaria de criminalización. Asimismo, la Sentencia T-762 de 2015 ofrece un referente más claro en cuanto a los indicadores de resultado que deben guiar su cumplimiento. Estos avances son significativos y no deben ser despreciados. Con todo, si no se quieren repetir los errores del pasado, vale la pena revisar, críticamente, algunos aspectos de la Sentencia T-762 de 2015. Los clasificaré en dos grupos: cuestionamientos relativos al diagnóstico del problema y sus remedios, y cuestionamientos relativos al seguimiento de la Sentencia T-762 de 2015.

## Críticas al diagnóstico del problema y sus remedios

En primer lugar, la Corte desconoce su propia responsabilidad en la fase de criminalización primaria. Por esta razón, si bien son importantes las órdenes dirigidas al Congreso y al Ejecutivo para que garanticen en la producción legislativa un “estándar constitucional mínimo de una política criminal respetuosa de los derechos humanos”, también hay que cuestionar, en este punto, el papel asumido por el Tribunal Constitucional en el desarrollo de sus funciones de control. La Corte no ha sostenido una línea jurisprudencial coherente y consistente con este estándar. Así, por ejemplo, en algunos casos el Tribunal Constitucional ha defendido posiciones que refuerzan una política criminal que, en sus propias palabras, ha sido “reactiva, populista, poco reflexiva, volátil, incoherente y subordinada a la política de seguridad” (Sentencia T-762 de 2015)<sup>25</sup>. Se podría especular mucho en este aspecto y ello exigiría una investigación más a fondo, pero, *prima facie*, es posible afirmar que la Corte Constitucional ha podido haber garantizado de mejor manera este estándar. Lo ha podido hacer en el análisis de las más de quinientas demandas de inconstitucionalidad que se han instaurado en contra del Código Penal (Ley 599) y del Código de Procedimiento Penal (Ley 906).

Por otra parte, si bien la Corte reconoce que la política criminal ha sido poco reflexiva frente al contexto generalizado de desigualdad e inequidad en nuestro país, ninguna de las órdenes emitidas busca impactar, puntualmente, este problema. Respecto de este ECI cabe la misma consideración que Ariza (2013, p. 152) planteaba con relación a la Sentencia T-153 de 1998: las decisiones de la Corte Constitucional refuerzan la penalidad neoliberal. En este modelo de penalidad se entiende que la conducta desviada obedece únicamente al ejercicio del libre albedrío del agente, de modo que el castigo tiene por fin la inhabilitación del delincuente.

Por lo anterior, resulta paradójico que la Corte ordene un ejercicio de “concientización” ciudadana respecto de los fines del derecho penal y de la pena. Este ejercicio está llamado a fracasar si no se comienza por reconocer que “La relación entre la penalidad y las demás instituciones sociales responde a

---

<sup>25</sup> Solo a título ilustrativo pueden verse las siguientes providencias: Sentencia C-121 de 2012, Sentencia C-645 de 2012, Sentencia C-368 de 2014, Sentencia C-297 de 2016, entre otras.

un complejo entramado de intercambios e interacciones que se tiran y aflojan entre sí” (Garland, 1987, p. 262)<sup>26</sup>. En todo caso, la ciudadanía conoce bien la realidad de nuestras prisiones y, en algunos casos, se enorgullece de esta. Es el efecto de la pornomiseria. Adicionalmente, más que un ejercicio de concientización ciudadana sobre la reacción punitiva que, insistimos, es bastante conocida, hay que repensar la concepción misma del delito y del delincuente. En ello las ciencias penales, sociales y humanas son, en gran parte, responsables. Mientras sigamos concibiendo al delincuente como un monstruo, la respuesta penal no será más que suplicio corporal.

Por otro lado, hay que valorar que la Corte reconozca que la política criminal se ha construido sin un sustento empírico. Por ello, el Tribunal Constitucional ordena la sistematización y difusión de las estadísticas criminales y penitenciarias. Ello, sin duda, ha contribuido al debate ciudadano. No obstante, debemos evitar caer en la falacia *ad ignorantiam*. La ausencia de información no es la necesidad más urgente ni la más grave. Porque, se insiste, la crisis del sistema se encuentra más que diagnosticada. Hay que tener cuidado. La ausencia de información siempre ha sido una estrategia para ocultar la falta de gestión<sup>27</sup>. Basta decir, como Foucault: “*Je perçois l'intolérable*” (1994b).

---

<sup>26</sup> No puede olvidarse que “El encarcelamiento ha sido resucitado y reinventado porque es útil a una nueva función necesaria en la dinámica de las sociedades neoliberales tardomodernas: hallar un modo «civilizado» y «constitucional» de segregar a las poblaciones problemáticas creadas por las instancias económicas y sociales actuales. La cárcel se ubica precisamente en el punto de encuentro de dos de las dinámicas sociales y penales más importantes de nuestro tiempo: el riesgo y la retribución” (Garland, 2005, p. 322). A este respecto, anota Wacquant: “La cárcel simboliza las divisiones materiales y materializa relaciones de poder simbólicas; su efecto aúna inequidad e identidad, dominación y significación, y agrupa las pasiones y los intereses que entrecruzan y perturban a la sociedad” (2010, p. 19). En este sentido, se ha optado por “criminalizar la pobreza a través de la contención punitiva de los pobres en barrios cada vez más aislados y estigmatizados, por un lado, y en las cárceles y prisiones, por el otro” (Wacquant, 2007a, p. 184).

<sup>27</sup> Este ha sido el lugar común de nuestros gobernantes: “mucho se hace, pero poco se comunica”. Es la eterna diferencia entre ser y parecer, entre imagen y realidad. La sociología del espectáculo bien explica esta “paradoja”.

Adicionalmente, la Sentencia T-762 de 2015 avala el argumento de las “fallencias estructurales”. Por esta razón, rechaza el cierre de las prisiones y las excarcelaciones masivas. Desde 1998 el Gobierno nacional venía insistiendo en este argumento. Se trata de una justificación que promueve la evasión de responsabilidades: el Ejecutivo le traslada la responsabilidad a la Rama Judicial y esta al Legislativo. Además, en cuanto a su validez constitucional, es un argumento problemático, porque en el eterno entretanto en que se solucionan las fallas estructurales, la vulneración de derechos persiste. Derrida, siguiendo a Kafka, tenía razón: “Representado por el guardián, el discurso de la ley no dice ‘no’, sino ‘todavía no’, indefinidamente” (1985, p. 122)<sup>28</sup>.

Además de lo anterior, la Corte sobredimensiona los efectos de las brigadas jurídicas. Nuestra experiencia revela que se ha magnificado el alcance del remedio. En primer lugar, las brigadas jurídicas actúan como fuerzas de ocupación. Por ello mismo, no dejan capacidad instalada, ni facilitan el seguimiento de las acciones realizadas. En segundo lugar, el trabajo elaborado en las brigadas jurídicas se estanca en el INPEC. Ello se debe a que, en unos casos, el INPEC omite responder las solicitudes que resultan de las brigadas y, en otros, a que el INPEC no da traslado efectivo de las solicitudes a los jueces de ejecución de penas y medidas de seguridad. En tercer lugar, los actores de las brigadas jurídicas son asumidos como agentes externos. Por ello mismo, el acceso a la información en poder del INPEC es limitado. En cuarto lugar, antes de fortalecer el potencial de solicitudes, urge robustecer la capacidad de respuesta del INPEC. Aunque ello se ha intentado, por ejemplo, a través de convenios interinstitucionales, los resultados no han sido satisfactorios, toda vez que los estudiantes destinados a este apoyo terminan realizando labores logísticas y operativas que en nada se relacionan con temas propiamente jurídicos.

---

<sup>28</sup> Y que no se diga que nuestra crítica es conformista. Los cuestionamientos que planteamos al ECI no buscan legitimar las actuaciones del Ejecutivo en desmedro de las intervenciones judiciales. Si la violación de los derechos de los reclusos es un hecho, no hay derecho a que se siga perpetuando.

## Críticas al seguimiento

Sería prematuro evaluar el seguimiento de la Sentencia T-762 de 2015. Sin embargo, es posible plantear dos interrogantes a su diseño.

En primer lugar, delegar en la Defensoría del Pueblo el liderazgo del seguimiento implica reproducir los mismos errores del pasado. Es claro que, en gran medida, los problemas de seguimiento están marcados por la capacidad instalada de la entidad encargada de realizarlo. Puede que, en este sentido, la Defensoría del Pueblo cuente con más recursos que la Corte Constitucional. Sin embargo, carece de la legitimación propia de un Tribunal Constitucional. En términos misionales la Defensoría del Pueblo no es una autoridad judicial y, por ello mismo, no cuenta con las herramientas necesarias para hacer efectivo el seguimiento. De otra parte, esta delegación desconoce una realidad: la Defensoría del Pueblo no es un órgano ajeno a la crisis del sistema, de suerte tal que carece de autoridad moral para orientar su mejora. Las falencias de la Defensoría Pública en materia penal constituyen un factor determinante en la crisis global del sistema. Como si fuera poco, al igual que en el pasado, la Corte Constitucional se ha negado a realizar el seguimiento efectivo a sus providencias. Así, respecto de la Sentencia T-762 de 2015, se delegó en la Sala Penal del Tribunal Superior de Bogotá el conocimiento y trámite de las solicitudes de desacato que tienen origen en las órdenes generales emitidas<sup>29</sup>.

En segundo lugar, resulta problemático que la Corte Constitucional no haya adoptado, para estos efectos, un sistema de indicadores basado en derechos y grupos poblacionales. Así lo hizo en la Sentencia T-025 de 2004, con un balance loable<sup>30</sup>. Mientras el seguimiento continúe enfocado en medidas y no en derechos, el Gobierno seguirá excusándose en que ha cumplido con

---

<sup>29</sup> Al respecto, puede verse el Auto 368 del 17 de agosto de 2016 y el Auto del 13 de septiembre de 2016. La situación, kafkiana e inverosímil por demás, llega al punto de que la Corte Constitucional ha facultado al Ejecutivo para que inicie incidentes de desacato en contra de sus propios intereses. Asimismo, diferentes solicitudes de seguimiento han sido redirigidas por la Corte Constitucional con destino a la Defensoría del Pueblo y la Presidencia de la República.

<sup>30</sup> Sobre la superación del ECI en materia de desplazamiento forzado puede consultarse, entre otros, el estudio de César Rodríguez Garavito (2009). Creemos

todo lo que está a su alcance<sup>31</sup>. En últimas, pese a que se trata de indicadores de resultado, en la práctica, por más que la Corte señale lo contrario, estos devienen en indicadores de gestión.

A los citados cuestionamientos que en particular se refieren a la Sentencia T-762 de 2015 conviene agregar otros que, en líneas generales, también versan sobre las sentencias T-153 de 1998 y T-388 de 2013. A ellos me referiré en el acápite de cierre.

## Conclusiones

Hasta aquí he tratado de mostrar las continuidades y las discontinuidades foucaultianas en el sistema penitenciario y carcelario colombiano. Para mayor claridad, dividiré las conclusiones en tres grandes grupos que se refieren, para utilizar las categorías de Foucault, a la concepción, fracaso y reforma del sistema.

En cuanto a su concepción:

- i. Las prisiones colombianas han asumido, tradicionalmente, la forma de rochelas. Las prisiones arrocheladas codifican el suplemento disciplinario que se ejerce en nuestras prisiones. Este elemento de sobrepoder viene migrando, poco a poco, hacia la gestión neoliberal del castigo. Es el tránsito de la rochela a la clientela.

En cuanto a su fracaso:

- ii. La racionalidad penitenciaria nunca logró consolidarse a fin de lograr la resocialización del delincuente. Este fracaso es deliberado. Es tributario de una particular concepción del delincuente y del castigo: la

---

que el análisis allí referido podría ser útil para comprender, de mejor manera, la superación del ECI en materia penitenciaria y carcelaria.

<sup>31</sup> En este punto, véase el Plan de Acción del Gobierno Nacional (2016) para el cumplimiento de la Sentencia T- 762 de 2015.

monstruosidad y la pornomiseria, respectivamente. Así, la prisión ha conseguido su cometido: “borrar lo que puede haber de exorbitante en el ejercicio del castigo” (Foucault, 2002, p. 308).

- iii. La prolongación de la delincuencia es un fenómeno de eficacia sobreadvertida. La formación de delincuentes de institución no es una “consecuencia colateral latente”. Es el fracaso del sistema como condición necesaria para su reforma.

En cuanto a su reforma:

- iv. Hay que entender la crisis del sistema penitenciario y carcelario dentro del marco general de la crisis del Estado colombiano. Y, como toda crisis, ella es funcional a la perpetuación del *statu quo*. De esta manera, los ECI son una muestra de activismo judicial conservador<sup>32</sup>. La misión del ECI, dentro del programa del sistema penitenciario y carcelario, es y ha sido la defensa de la prisión. A tal punto ello es así que, en muchos casos, lejos de constituir un avance jurisprudencial, los jueces vieron en los ECI un pretexto para justificar su inacción. Así, la Corte Suprema de Justicia<sup>33</sup>, el Consejo de Estado<sup>34</sup>, Tribunales y juzgados han utilizado el ECI como una excusa para abstenerse de intervenir en el problema, en tanto que, supuestamente, toda intervención debe canalizarse en el marco del seguimiento que la Corte Constitucional “realiza” de sus decisiones. Así las cosas, el ECI ha logrado reproducir, bajo una pretensión reformista, las falencias que motivaron su declaratoria. Ante las medidas desesperadas de algunos jueces, el ECI se ha levanta-

---

<sup>32</sup> A este respecto, puede verse el análisis de Ariza (2013, p. 153) referido a la Sentencia T-153 de 1998.

<sup>33</sup> Entre otras, véase la sentencia del 19 de noviembre de 2012 (Sala de Casación Laboral, expediente 40901) y la sentencia del 4 de diciembre de 2012 (Sala de Casación Laboral, expediente 41195).

<sup>34</sup> Entre otras, léase la sentencia del 2 de junio de 2016 (Sección Quinta, expediente 2016-00057).



do como un muro de contención para evitar el cierre de las prisiones. La prisión, en su eterna reforma, es su propio remedio<sup>35</sup>.

- v. Pero no solo los ECI han mantenido la defensa de las prisiones, sino que, en general, también han contribuido a la maximización del sistema. La crisis es la principal excusa para reafirmar y amplificar el problema. En este sentido, como ya lo advertía Ariza (2013), los ECI han sido partícipes del reforzamiento burocrático de la razón de Estado<sup>36</sup>. De este modo, tal y como lo afirma la Corte Constitucional, más que la garantía y protección de los derechos de los recursos, “el objetivo primordial de la reiteración del ECI es la consecución de un sistema de gestión pública armónico” (Sentencia T-762 de 2015). En términos concretos, esto no solo se expresa en términos de infraestructura, sino, también, mediante la creación de consejos, comités, subcomités, mesas y grupos de trabajo que engrosan la maquinaria estatal.
- vi. El ECI ha tenido, hasta ahora, un impacto fundamentalmente simbólico (Bourdieu, 1986). Desde una perspectiva instrumental, el ECI no ha logrado incidir, masivamente, en la protección de los derechos fundamentales de los reclusos (Ariza, 2013, p. 159). De hecho, como hemos visto, desde cierta perspectiva el ECI ha contribuido a su desprotección. De este modo, y sin perjuicio de desarrollos posteriores, las sentencias del ECI en materia penitenciaria y carcelaria han sido, digámoslo así, sentencias de papel (García Villegas, 2010). Por ello, conviene redefinir el campo de disputa y los agentes que pueden participar en el debate.
- vii. Ligado a lo anterior, los ECI han menospreciado la agencia política de los internos. Ninguna orden se ha expedido para garantizar la participación de los reclusos en las decisiones que los afectan. Mientras no se

---

<sup>35</sup> Ya lo advertía magistralmente Foucault: “Desde hace siglo y medio, se ha presentado siempre la prisión como su propio remedio; la reactivación de las técnicas penitenciarias como la única manera de reparar su perpetuo fracaso; la realización del proyecto correctivo como el único método para superar la imposibilidad de hacerlo pasar a los hechos” (2002, p. 274).

<sup>36</sup> Así define Foucault la razón de Estado: “Se trata de un gobierno en consonancia con la potencia del Estado. Es un gobierno cuya meta consiste en aumentar esta potencia en un marco extensivo y competitivo” (1990, p. 127).

reconozca la capacidad de incidencia de estos actores y de las organizaciones que velan por sus derechos, seguirán repitiéndose los errores del pasado. Por esta razón, el mismo ECI se ha encargado de afianzar una visión patológica de los presos. Es necesario que se dé apertura al diálogo nacional en el marco de un escenario permanente que garantice la participación de los reclusos.

- viii. Hay que reconocer los límites y las posibilidades del ECI. Su alcance restringido debe invitarnos a explorar nuevos espacios de discusión. En este sentido, hay que buscar respuestas por fuera del ECI. Una ruta queda por explorar: demandas de reparación directa. La experiencia demuestra que hacer patrimonialmente responsable al Estado es, muchas veces, la mejor manera de prevenir sus fallas. La decisión más destacable, a este respecto, es la sentencia de primera instancia adoptada por el Tribunal Administrativo de Antioquia en el caso de William Molina y otros vs INPEC (2012)<sup>37</sup>. Salvo contadas excepciones (Camacho y García, 2013; Zuleta, Flórez, y Flórez, 2014), los estudios siguen siendo escasos en esta materia.

No quisiera finalizar este escrito sin antes invitar al lector a profundizar en los aportes que el pensamiento foucaultiano puede ofrecer a las ciencias penales. Una tarea queda pendiente: leer a Foucault, puesto que, como señala Zaffaroni “nadie que se mueva en una disciplina cercana al poder puede ignorar sus contribuciones”.

---

<sup>37</sup> Esta decisión se encuentra para fallo de segunda instancia en el Consejo de Estado. Las pocas sentencias que ha fallado el Consejo de Estado hacen responsable al Estado por la muerte de los reclusos. Entre otras, véase la Sentencia del 4 de noviembre de 1993 (expediente 8335) y la Sentencia del treinta de enero de 2013 (expediente 24.159). De allí que la Sentencia de 2012 del Tribunal Administrativo de Antioquia sea tan importante, pues hace patrimonialmente responsable al Estado por las condiciones de hacinamiento y las vulneraciones asociadas a este. En verdad, no es un asunto menor. De 2008 a julio de 2014, 87 personas perdieron la vida en Bellavista (El Tiempo 2014). En La Picalaña (Ibagué), por ejemplo, se tiene registro de presos que, dormidos en los pasillos de pisos superiores, caen accidentalmente hacia el vacío de la muerte (Caracol Radio 2014b). De 2000 a 2014, un total de 2570 internos fallecieron en las prisiones colombianas; 609 en hechos violentos y 250 en aparentes suicidios (INPEC, 2015b). Entendida en su más cruda realidad, la prisión es una aventura hacia la muerte.

## Referencias

- Aguirre, C. (2009). Cárcel y sociedad en América Latina: 1800 - 1940. En E. Kigman, *Historia social urbana. Espacios y flujos* (pp. 209 - 252). Quito: Flacso.
- Ariza, L. (2000). La realidad contra el texto: una aproximación al estado de cosas inconstitucional. *Tutela*, 967-978.
- \_\_\_\_\_. (2005). La prisión ideal: intervención judicial y reforma del sistema penitenciario en Colombia. En D. Bonilla, y M. Iturralde, *Hacia un nuevo Derecho Constitucional* (pp. 283-328). Bogotá: Uniandes.
- \_\_\_\_\_. (2013). The Economic and Social Rights of Prisoners and Constitutional Court Intervention in the Penitentiary System in Colombia. En D. Bonilla, *Constitutionalism of the Global South: The Activist Tribunals of India, South Africa, and Colombia* (pp. 129-162). New York: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (2011). "Dados sin números". Un acercamiento al orden social en la Cárcel La Modelo. *Revista de Derecho Público*, 1 - 21.
- Ariza, L., Iturralde, M. (2011). *Los muros de la infamia. Prisiones en Colombia y en América Latina*. Bogotá D.C.: Uniandes.
- Arriagada, I. (2012). De cárceles y concesiones: Privatización carcelaria y penalidad neoliberal. *Revista de Derecho*, 9 - 31.
- Bourdieu, P. (1986). La force du droit: Eléments pour une sociologie du champ juridique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64, 3-19.
- Camacho, E., y García, G. (2013). Responsabilidad del Estado por daños ocasionados a los reclusos en centros penitenciarios y carcelarios. *Iter ad Veritatem*, 179-196.
- Caracol Radio. (4 de Diciembre de 2014a). *Crisis para pacientes con problemas de salud mental en cárceles: Defensoría*. Recuperado el 1 de Junio de 2015, de Caracol Radio: <http://www.caracol.com.co/noticias/salud/crisis-para-pacientes-con-problemas-de-salud-mental-en-carceles-defensoria/20141204/nota/2536538.aspx>
- \_\_\_\_\_. (27 de Mayo de 2015). *Cárcel Modelo de Bogotá continua con hacinamiento superior al 70%*. Recuperado el 11 de Mayo de 2015, de Caracol Radio: <http://www.caracol.com.co/noticias/actualidad/carcel-modelo-de-bogota-continua-con-hacinamiento-superior-al-70/20150527/nota/2780384.aspx>
- Carranza, E. (2009). *Cárcel y justicia penal en América Latina y el Caribe*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Christie, N. (1993). *La industria del control del delito. ¿Las nuevas formas de holocausto?* Buenos Aires: Del Puerto.

- City Tv. (7 de Octubre de 2010). *Estudiantes reciben lecciones de vida en la cárcel*. Recuperado el 2 de Junio de 2015, de City Tv: <http://www.citytv.com.co/videos/276232/estudiantes-reciben-lecciones-de-vida-en-la-carcel>
- Comisión Asesora de Política Criminal. (31 de 03 de 2012). *Diagnóstico y propuesta de lineamientos de política criminal para el Estado colombiano*. Obtenido de <http://www.minjusticia.gov.co/Library/News/Files/Ver%20informe127.PDF>
- Comisión de Seguimiento de la Sociedad Civil a la Sentencia T-388 de 2013. (2015). *Primer informe*. Bogotá.
- Comisión Intersectorial para el Seguimiento al Sistema Penal Acusatorio. (5 de Noviembre de 2012). *Cárcel Bellavista de Medellín: entre el hacinamiento y los 'combos'*. Obtenido de Cispa: [http://cispa.gov.co/index.php?option=com\\_contentyview=article&id=639:carcel-bellavista-de-medellin-entre-el-hacinamiento-y-los-combos&catid=15:noticias-spayItemid=38](http://cispa.gov.co/index.php?option=com_contentyview=article&id=639:carcel-bellavista-de-medellin-entre-el-hacinamiento-y-los-combos&catid=15:noticias-spayItemid=38)
- CONPES. (2015). *Conpes 3828. Política penitenciaria y carcelaria en Colombia*. Consejo Nacional de Política Económica y Social CONPES. Bogotá D.C.: Departamento Nacional de Planeación.
- Consejo Superior de Política Criminal. (2015). *Informe de seguimiento y cumplimiento de la Sentencia T-388 de 2013*. Bogotá.
- Corporación Excelencia en la Justicia. (2013). *Reincidencia de la población carcelaria 2002 - 2012*. Recuperado el 20 de 02 de 2013, de <http://www.cej.org.co/index.php/todos-los-justiciometros/3528-victimizacion-y-percepcion-de-inseguridad-en-colombia>
- Corte Constitucional. (8 de Noviembre de 2016). *Secretaría de la Corte Constitucional*. Obtenido de <http://www.corteconstitucional.gov.co/secretaria>
- Defensoría del Pueblo. (2003). *Situación del servicio de salud en las cárceles de Colombia*. Bogotá D.C.: Defensoría del Pueblo.
- \_\_\_\_\_. (2010a). *Sistema de seguridad social en salud en centros penitenciarios y carcelarios*. Bogotá D.C.: Defensoría del Pueblo.
- \_\_\_\_\_. (2010b). *Situación de los internos con enfermedad mental sobrevenida en los establecimientos de reclusión del país*. Bogotá D.C.: Defensoría del Pueblo.
- Derrida, J. (1985). Préjugés. *Devant la loi*. En D. et. al, *La faculté de juger* (pp. 87-139). Paris: Minuit.
- Dirección de Política Criminal y Penitenciaria. (2015). *Primer informe de cumplimiento sentencia T-388 de 2013*. OFI15-0012291-DCP-3200. Bogotá.
- Durham, A. (1989). *Origins of Interest in the Privatization of Punishment: The nineteenth and Twentieth Century American Experience*. *Criminology*, 107 - 139.

- Durkheim, É. (1970). Définitions du crime et fonction du châtement. En D. Szabo, *Déviance et criminalité* (pp. 88-99). Paris: Librairie Armand Colin.
- El Espectador. (05 de 11 de 2012a). *Cárcel Bellavista de Medellín: entre el hacinamiento y los 'combos'*. Recuperado el 20 de Mayo de 2015, de El Espectador: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/articulo-385336-carcel-bellavista-de-medellin-entre-el-hacinamiento-y-los-combos>
- \_\_\_\_\_. (4 de Diciembre de 2014). *En cárceles de Colombia hay más de 2.000 internos con trastornos mentales*. Recuperado el 2 de Junio de 2015, de El Espectador: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/carceles-de-colombia-hay-mas-de-2000-internos-trastorno-articulo-531394>
- El Frente. (31 de Agosto de 2014). *55 estudiantes recibieron terapia de choque en la cárcel Modelo*. Recuperado el 30 de Mayo de 2015, de El Frente: <http://elfrente.com.co/ahora/55-estudiantes-recibieron-terapia-de-choque-en-la-carcel-modelo/>
- El País. (9 de Marzo de 2013). *Estudiantes de Cali visitan cárcel Villahermosa como terapia de choque contra el delito*. Recuperado el 1 de Junio de 2015, de El País: <http://www.elpais.com.co/elpais/judicial/noticias/estudiantes-cali-visitacion-villahermosa-para-conocer-cerca-vida-carcel>
- El Tiempo. (21 de Junio de 2006). *Una clase en la prisión*. Recuperado el 30 de Mayo de 2015, de El Tiempo: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-2074098>
- \_\_\_\_\_. (2013a). *La cárcel Modelo en 14 postales*. Obtenido de El Tiempo: [http://www.eltiempo.com/Multimedia/galeria\\_fotos/bogot6/GALERIAFOTOS-WEB-PLANTILLA\\_GALERIA\\_FOTOS-12848578.html](http://www.eltiempo.com/Multimedia/galeria_fotos/bogot6/GALERIAFOTOS-WEB-PLANTILLA_GALERIA_FOTOS-12848578.html)
- Escalante, F. (2008). Menos Hobbes y más Maquiavelo. Notas para discutir la debilidad del Estado. En F. (. González G, *Hacia la reconstrucción del país. Desarrollo, Política y Territorio en regiones afectadas por el conflicto armado* (pp. 287 - 309). Bogotá D.C.: CINEP - ODECOFI.
- Foucault, M. (1990). Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política. En M. Foucault, *Tecnologías del yo* (95 - 140). Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1994a). Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal. En M. Foucault, *Dits et Écrits 1954 - 1988. II 1974 - 1975* (pp. 205 - 209). Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1994b). Je perçois l'intolérable. En M. Foucault, *Dits et Écrits 1954 - 1988. II 1970 - 1975* (pp. 203 - 205). Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1994c). À propos de l'enfermement pénitentiaire. En M. Foucault, *Dits et Écrits 1954 - 1988. II 1970 - 1975* (pp. 435 - 445). Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1994d). Table ronde. En M. Foucault, *Dits et Écrits 1954 - 1988. II* (316 - 339). Paris: Gallimard.

- \_\_\_\_\_. (1994e). Sur la justice populaire. Débat avec les maos. En M. Foucault, *Dits et Écrits 1954 - 1988. II 1970 - 1975* (340 - 368). Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1994f). Par-delà le bien et le mal. En M. Foucault, *Dits et Écrits 1954 - 1988. II 1970 - 1975* (223 - 236). Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1994g). La prison partout. En M. Foucault, *Dits et Écrits 1954 - 1988. II 1970 - 1975* (193 - 195). Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. (E. Lynch, Trad.) Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. (2000a). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2000b). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974 - 1975)*. (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. (A. Garzón del Camino, Trad.) Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2005). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973 - 1974)*. (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978 - 1979)*. (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2013). *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972 - 1973*. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil.
- García, M. (2010). *Normas de papel. La cultura del incumplimiento de reglas*. Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores.
- \_\_\_\_\_. (7 de Julio de 2016). *El derecho en América Latina, entre lo ideal y lo posible*. Obtenido de Letras Libres: <http://www.letraslibres.com/mexico/el-derecho-en-america-latina-entre-lo-ideal-y-lo-posible>
- García, C. (2002). La arquitectura penitenciaria de nueva Generación. *Revista de Estudios Criminológicos y Penitenciario*, 27 - 44.
- Garland, D. (1987). *Punishment and Welfare. A History of Penal Strategies*. England: Ashgate.
- Garland, D. (2005). *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*. (M. Sozzo, Trad.) Barcelona: Gedisa.
- Gobierno Nacional. (30 de Septiembre de 2016). *Matriz de seguimiento sobre la gestión del Gobierno Nacional en cumplimiento de la Sentencia T-762 de 2015*. Obtenido de PolíticaCriminal.gov.co: <http://www.politicacriminal.gov.co/LinkClick.aspx?fileticket=8hoIGic5pbQ%3dyportalid=0>

- González, J. (2013). Sobre cárceles: otra anécdota que deja todo igual o peor... (Comentario a la sentencia STL 2719-2013 del catorce de agosto de 2013). *Nuevo Foro Penal*(81), 303 - 313.
- INPEC. (2014). *Informe de Gestión 2014*. Instituto Nacional Penitenciario y Carcelario. Bogotá D.C.: INPEC. Recuperado el 20 de Mayo de 2015, de <http://www.inpec.gov.co/portal/page/portal/Inpec/Institucion/InformesDeGestion>
- \_\_\_\_\_. (2015a). *Informe de Gestión 2015*. Bogotá: INPEC.
- \_\_\_\_\_. (2015b). Oficio con radicado 2011.OFPLA-0120 del 11 de marzo de 2015, en respuesta a derecho de petición P.169928. Instituto Nacional Penitenciario y Carcelario, Bogotá D.C.
- Iturralde, M. (2010). *Castigo, liberalismo autoritario y justicia penal de excepción*. Bogotá: Siglo del Hombre, Uniandes y Pontificia Universidad Javeriana.
- \_\_\_\_\_. (2013). Access to Constitutional Justice in Colombia: Opportunities and Challenges for Social and Political Change. En D. Bonilla, *Constitutionalism of the Global South. The Activist Tribunals of India, South Africa, and Colombia* (pp. 361-402). New York: Cambridge University Press.
- Los Informantes. (Mayo de 2015). *Así se sobrevive una noche en la cárcel de Bellavista donde hay 5 mil reclusos*. Obtenido de <http://losinformantes.noticias-caracol.com/reviva-el-cap%C3%ADtulo-58-de-los-informantes-1442-capitulo?historia=1434>
- Márquez-Estrada, J. (2013). Estado punitivo y control criminal. Cárceles, prisiones y penitenciarías en el Siglo XIX. *Revista Criminalidad*, 99 - 112.
- Martínez, L., Iturralde, M. (24 de Septiembre de 2008). *¿Qué pasó con la situación carcelaria en Colombia?* Obtenido de Relatores Temáticos Uniandes: <https://relatoresmaticos.uniandes.edu.co/index.php/es/prisiones/relatoria/432-ique-paso-con-la-situacion-carcelaria-en-colombia.html>
- Mbembe, A. (1999). Du gouvernement privé indirect. *Politique Africaine* (73), 103 - 121. Obtenido de <http://www.cairn.info/revue-politique-africaine-1999-1-page-103.htm>
- Metall, P., y Youngers, C. (2010). *Sistemas sobrecargados. Leyes de drogas y cárceles en América Latina*. Ámsterdam/Washington: Transnational Institute.
- Ministerio de Justicia y del Derecho. (31 de diciembre de 2016). *Sistema de Estadísticas en Justicia*. Recuperado el 23 de enero de 2017, de <http://www.minjusticia.gov.co/Portals/0/Ministerio/Sistema-indicadores/Sistema-indicadores/indicadores-penitenciarios.html>
- Noticias Caracol. (7 de Abril de 2015). *En Bellavista jefes de 'combos' habrían coordinado supuesto pacto del fusil*. Obtenido de Noticias Caracol: <http://www.>

noticiascaracol.com/antioquia/medellin/en-bellavista-jefes-de-combos-habrian-coordinado-supuesto-pacto-del-fusil

- Observatorio de Política Criminal. (2015). *Relatoría – Foro Nuevo Estado de Cosas de Inconstitucionalidad*. Bogotá: Ministerio de Justicia y del Derecho.
- Palacios de la Vega, J., y Reichel-Dolmatoff, G. (1955). *Diario de viaje. Entre los indios y negros de la Provincia de Cartagena en el nuevo Reino de Granada 1787 - 1788*. Bogotá D.C.: ABC.
- Personería de Bucaramanga. (28 de Agosto de 2014). *Estudiantes del Colegio Tecnológico visitan la cárcel Modelo*. Obtenido de Personería de Bucaramanga: <http://personeriabucaramanga.gov.co/prensa/item/1023-nuevo-ciudadano>
- Rodríguez, C. (2009). Más allá del desplazamiento, o cómo superar un estado de cosas inconstitucional. En C. Rodríguez, *Más allá del desplazamiento. Políticas, derechos y superación del desplazamiento forzado en Colombia* (pp. 434-492). Bogotá: Uniandes.
- Rodríguez, C., y Rodríguez, D. (2015). *Juicio a la exclusión. El impacto de los tribunales sobre los derechos sociales en el Sur Global*. Buenos Aires: Siglo XXI y Dejusticia.
- Rodríguez, L. (1992). Panorama de las alternativas a la prisión en América Latina. En E. Carranzas, *Sistemas penitenciarios y alternativas a la prisión en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: Depalma.
- Séptimo Día. (10 de Noviembre de 2013). *La enfermedad desamparada*. Recuperado el 20 de Mayo de 2015, de Noticias Caracol: <http://www.noticiascaracol.com/septimo-dia/carceles-de-colombia-nuevos-asilos-y-manicomios>
- Smith, B., y Morn, F. (2000). The History of Privatisation in Criminal Justice. En D. Shichor, y M. Gilbert, *Privatization of Criminal Justice: Past Present and Future*. Cincinnati: Anderson Publishing Co.
- Uprimny, R., Jaramillo, J., y Guarnizo, D. (2016). Intervención judicial en cárceles. En J. Jaramillo, *Constitución, democracia y derechos* (pp. 436-476). Bogotá: Dejusticia.
- Wacquant, L. (2004). *Las cárceles de la miseria*. (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Manantial.
- \_\_\_\_\_. (2007a). Marginalidad urbana en el próximo milenio. En L. Wacquant, *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio* (H. Pons, Trad., pp. 165 - 189). Buenos Aires: Manantial.
- \_\_\_\_\_. (2007b). *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*. (M. Mayer, Trad.) Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. (M. Polo, Trad.) Barcelona: Gedisa.



Zuleta, N., Flórez, Á., y Flórez, E. (2014). Responsabilidad extracontractual del Estado por afectaciones ocasionadas a los reclusos en las cárceles colombianas a causa del hacinamiento. *Nuevo Derecho*, 69-83.

## Normas citadas

- Colombia. Congreso de la República. Ley 65. (1993). Por la cual se expide el Código Penitenciario y Carcelario.
- Colombia. Congreso de la República. Ley 599. (2000). Por la cual se expide el Código Penal.
- Colombia. Congreso de la República. Ley 906. (2004). Por la cual se expide el Código de Procedimiento Penal.
- Colombia. Congreso de la República. Ley 1508. (2012). Por la cual se establece el régimen jurídico de las Asociaciones Público Privadas, se dictan normas orgánicas de presupuesto y se dictan otras disposiciones.
- Colombia. Presidencia de la República. Decreto Ley 1405. (1934). Sobre régimen carcelario y penitenciario.
- Consejo de Estado, Sección Tercera. (1993). Bogotá. Sentencia 8335 de 1993. Consejero ponente: Julio César Uribe Acosta.
- Consejo de Estado, Sección Tercera. (2013). Bogotá. Sentencia 19045 de 2013. Consejero ponente: Enrique Gil Botero.
- Consejo de Estado, Sección Segunda. (2015). Bogotá. Sentencia 2015-00329 de 2015. Consejera ponente: Sandra Lisset Ibarra Vélez.
- Consejo de Estado, Sección Quinta. (2016). Bogotá. Sentencia 2016-00057 de 2016. Consejero ponente: Alberto Yepes Barreiro.
- Corte Constitucional de Colombia. (1998). Bogotá. Sentencia T – 153 de 1998. Magistrado ponente: Eduardo Cifuentes Muñoz.
- Corte Constitucional de Colombia. (2004). Bogotá. Sentencia T – 025 de 2004. Magistrado ponente: Manuel José Cepeda Espinosa.
- Corte Constitucional de Colombia. (2008). Bogotá. Auto 303 de 2008. Magistrado ponente: Manuel José Cepeda Espinosa.
- Corte Constitucional de Colombia. (2011). Bogotá. Auto 041 de 2011. Magistrada ponente: María Victoria Calle Correa.
- Corte Constitucional de Colombia. (2016). Bogotá. Auto 368 de 2016. Magistrada ponente: Gloria Stella Ortiz Delgado.

- Corte Constitucional de Colombia. (2016). Bogotá. Auto 373 de 2016. Magistrado ponente: Luis Ernesto Vargas Silva.
- Corte Constitucional de Colombia. (2013). Bogotá. Sentencia T – 388 de 2013. Magistrada ponente: María Victoria Calle Correa.
- Corte Constitucional de Colombia. (2015). Bogotá. Sentencia T – 762 de 2015. Magistrada ponente: Gloria Stella Ortiz Delgado.
- Corte Constitucional de Colombia. (2015). Bogotá. Sentencia T-774 de 2015. Magistrado ponente: Luis Ernesto Vargas Silva.
- Corte Suprema de Justicia de Colombia, Sala de Casación Laboral. (2012). Bogotá. Sentencia 40901 del 19 de noviembre de 2012. Magistrado ponente: Rigoberto Echeverri Bueno.
- Corte Suprema de Justicia de Colombia, Sala de Casación Laboral. (2013). Bogotá. Sentencia STL 2719-2013 del 14 de agosto de 2013. Magistrada ponente: Elsy del Pilar Cuello Calderón.
- Corte Suprema de Justicia de Colombia, Sala de Casación Penal. (2012). Bogotá. Sentencia del 26 de abril de 2012. Expediente: 59.949. Magistrada ponente: María del Rosario González Muñoz.
- Corte Suprema de Justicia de Colombia, Sala de Casación Penal. (2013). Bogotá. Sentencia del 25 de julio de 2013. Expediente: 68.003. Magistrado ponente: Gustavo Enrique Malo Fernández.
- Corte Suprema de Justicia de Costa Rica, Sala Constitucional. (2012). San José. Sentencia 2000-07484 del 25 de agosto de 2000. Enrique Quesada Mora vs Centro de Atención Institucional de San José, 00-003509-0007. Magistrado ponente: Adrián Vargas Benavides.
- Tribunal de Justiça do Estado Rio Grande do Sul, Quinta Câmara Criminal. (2009). Porto Alegre. Sentencia ABC Nº 70029175668 2009/Crime del 15 de abril de 2009. Rafael Santos de Jesús vs Ministério Público.
- Tribunal Administrativo de Antioquia. (2012). Medellín. Sentencia del 28 de agosto de 2012. William Molina y otros vs INPEC, 05001233100020020482900. Magistrado ponente: Carlos Enrique Pinzón Muñoz.
- Tribunal Superior de Medellín, Sala Sexta de Decisión Laboral. (2013). Sentencia del 4 de marzo de 2013. Elías Monsalve Lopera vs INPEC y otros, 050012205000-201300130. Magistrada ponente: Ana María Zapata Pérez.







# La fabricación de la exclusión social. De la anormalidad al control del riesgo social<sup>1</sup>

Julia Urabayen<sup>2</sup>  
(Universidad de Navarra, España)

“No porque me haya costado más ser hombre me he vuelto inhumano”

(Améry, 2004, p. 192).

La filosofía de Foucault se presenta ante el lector paciente y atento que ha estudiado toda su obra como un conjunto de reflexiones y análisis que giran en torno a una serie de preguntas: ¿cuáles son las relaciones que tenemos con la verdad?, ¿cuáles son las relaciones que entablamos con los demás a través de las mallas del poder?, ¿cuáles son las relaciones entre verdad, poder e individuo? Además, dado que, tal y como afirma Foucault, del tercer interrogante se vuelve al primero, lo que el lector percibe es una profundización en dichas preguntas (Foucault, 1990, p. 150). Esto significa que en su

---

<sup>1</sup> Este artículo recoge resultados de la investigación “Mapa de Riesgo Social” financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad, Programa de I+D+i orientada a los Retos de la Sociedad, 2013. Referencia: CSO2013-42576-R.

<sup>2</sup> Doctora en Filosofía y Profesora Titular de la Universidad de Navarra (Pamplona, España). Correo electrónico [jurabayen@unav.es](mailto:jurabayen@unav.es)

obra existe la unidad de un proyecto que se describe a posteriori<sup>3</sup>, lo que se hace patente a partir de la publicación de *La voluntad de saber* en 1976, cuando Foucault reconstruye, en cierto modo, su trayectoria anterior y lo hace a la luz de la constitución del sujeto.

Tomando como punto de partida estas consideraciones, abordaremos la obra foucaultiana con el objetivo de reflexionar sobre los modos de exclusión, que son formas de subjetivación que tienen la peculiaridad de constituir sujetos que son marginados por ser diferentes o por no alcanzar el estándar esperable. Así pues, nuestro objetivo en este trabajo es tomar el pulso a una de las temáticas centrales en la obra del francés: “Sus investigaciones podrían [...] ser catalogadas bajo el rótulo de la historia de la desviación, de las teorías de la marginalidad, de las investigaciones sobre los ámbitos residuales de las sociedades capitalistas” (Varela y Álvarez-Uría, 1986, p. 98). Realizaremos ese análisis exponiendo cómo Foucault aborda estos modos de fabricación de los sujetos marginales y también mostrando, en menor medida, cómo viven esos sujetos esa constitución o subjetivación. Concretando más el objetivo, en este trabajo presentaremos las formas en las que se constituyen estos sujetos “diferentes” desde dos grandes tipos de poder, el disciplinario y el biopoder; ya que la manera en la que se crean las subjetividades en cada uno de esos poderes es diversa y ambas –eso creemos– perduran en nuestra realidad social. En el primero se controla y se normaliza la conducta (el tiempo, el espacio y el cuerpo) de cada individuo. En el segundo se deja hacer, pero siempre bajo la perspectiva de la seguridad, lo que implica que el sujeto constituido es responsabilizado de su anomalía y tratado, en caso de desvío respecto a la norma, como un factor de riesgo para los demás. En el primero se incide más en la anormalidad tratada médica y legalmente; en el segundo en el valor del capital humano que debe ser optimizado, y en las variables que pueden controlarse para evitar el riesgo y la crisis que podrían afectar a la población. En los dos casos lo que aparece es un sujeto marginado y constituido como tal desde la exclusión que le ha sido impuesta, aunque las disciplinas o tácticas y los resultados de estas subjetivaciones sean diferentes.

---

<sup>3</sup> «Il s'agit plutôt, à chaque fois, d'un mouvement de reprise: Foucault, par une démarche qui lui est propre, n'a cessé jusqu'à la fin de sa vie de 'relire', de resituer et de réinterpréter ses anciens travaux à la lumière des derniers, dans une sorte de réactualisation incessante» (Fontana et Bertani, 1997, p. 248).

A lo largo de este texto, veremos cómo estos poderes se superponen entre sí y cómo constituyen, desde diferentes planos o instancias, a los sujetos que son excluidos de la sociedad. Como el objetivo de este trabajo no es ser exhaustivos, sino más bien reflexivos, no vamos a realizar un estudio pormenorizado de todos los posibles modos de exclusión presentados o analizados por Foucault, ni mucho menos de los no descritos por él. En lugar de eso, iremos hilvanando un discurso en torno a algunas figuras o casos que nos han llamado la atención. Así pues, combinaremos la descripción –una de las piezas fundamentales de la obra foucaultiana– con el estudio teórico-crítico. De ahí también que en algunos casos hagamos más hincapié en la subjetivación, en la voz de los sujetos marginados y marginales, y otras en las técnicas o disciplinas que producen esas subjetivaciones. No consideramos relevante mantener una separación de estas perspectivas, ya que al exponerlas juntas se enriquecen mutuamente.

Con el objetivo de realizar una presentación lo más clara posible, dividiremos el trabajo en tres secciones. En la primera, se expondrá la fabricación de las subjetividades anormales y algunas de las técnicas utilizadas en esta creación. En el segundo apartado, se presentarán las perversiones como otra modalidad de subjetividades marginales, a lo que se unirá el tratamiento de los extranjeros y de la población flotante. De este modo, en este apartado se mostrará la forma en la que se interrelacionan las técnicas disciplinarias y las biopolíticas. La última sección abordará las técnicas utilizadas y el tipo de subjetivación sometida a exclusión social más característica del biopoder: el fracasado que se convierte en un riesgo para la sociedad.

En todas las secciones, se adopta un enfoque sincrónico y no diacrónico porque se desea destacar el resultado de las diferentes técnicas y poderes: la exclusión social que se produce al fabricar subjetividades que están marcadas por su marginalidad. Por esta razón no se establecerá un cuadro cronológico ni se desarrollarán aspectos importantes de la obra de Foucault, pero que son contextuales para este trabajo. Se asume que el lector conoce el sentido general del pensamiento foucaultiano y especialmente las diferencias entre el poder soberano, el poder disciplinar y el biopoder.

Tampoco se debe pedir al artículo una exposición minuciosa de cada tema concreto o de cada figura o técnica, pues la metodología de este trabajo consiste en la presentación de pequeñas piezas que irán encajando entre sí

para mostrar una misma realidad: la exclusión social es el resultado de una fabricación, de una construcción que se ha realizado desde tipos de poderes y disciplinas diferentes que se cruzan y superponen.

## La exclusión de las anormalidades

El poder disciplinario que, por definición, normaliza crea una forma de exclusión básica que Foucault denomina de modo genérico anormalidad, pues “cuando un juicio no puede enunciarse en términos de bien y de mal se lo expresa en términos de normal y anormal” (Foucault, 1980a, p. 41). El pensador francés destaca que, a lo largo de la historia y principalmente en la época clásica (que es la que estudia más a fondo) esta etiqueta se ha aplicado a un amplio número de seres humanos:

La gran familia indefinida y confusa de los ‘anormales’ que atemoriza de forma obsesiva a las gentes de finales del siglo XIX no señala simplemente una fase de incertidumbre o un episodio un tanto desafortunado de la historia de la psicopatología, sino que constituye un fenómeno que está íntimamente relacionado con todo un conjunto de instituciones de control, con toda una serie de mecanismos de vigilancia y de distribución del orden. Cuando esta gran familia se vea totalmente recubierta por la categoría de la ‘degeneración’, dará lugar a elaboraciones teóricas irrisorias cuyos efectos se grabarán sin embargo en la realidad social. (1996a, p. 39)<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Foucault establece tres figuras de la anormalidad: el monstruo humano, que combina lo imposible y lo prohibido; el individuo a corregir, que es, de hecho, incorregible; y el onanista, que surge de una nueva concepción de la familia, de la que destaca su papel: “La familia, en cuanto obedece a un esquema no disciplinario, a un dispositivo de soberanía, es la bisagra, el punto de enganche absolutamente indispensable para el funcionamiento mismo de todos los sistemas disciplinarios. Quiero decir con ello que es la instancia de coacción que va a fijar de manera permanente a los individuos a los aparatos disciplinarios, que en cierto modo va a inyectarlos en ellos” (Foucault, 2007a, p. 105). Como en este trabajo no se estudia a fondo el poder soberano, esta anormalidad del onanista no es descrita.



En este texto aparece delimitado el territorio de la exclusión propio del poder disciplinario o punitivo: de la anormalidad a las desviaciones-perversiones.

Comenzaremos con la primera. La anormalidad, por ser un concepto muy vago, puede adoptar muchas formas. La primera, que para muchas personas puede ser el caso más radical, es la de los hermafroditas, aquellos seres humanos que, contraviniendo la norma natural, poseen los dos sexos<sup>5</sup>. Gracias a su trabajo de documentación y archivo, Foucault se encuentra con el diario (recuerdos y confesiones) de Alexina o Herculine Barbin, un hermafrodita del siglo XIX. El relato autobiográfico que Foucault edita comienza así:

Tengo veinticinco años y, aunque todavía joven, me aproximo, sin dudarlo, al término fatal de mi existencia. He sufrido mucho, y ¡he sufrido solo, solo, abandonado por todos! Mi lugar no estaba marcado en este mundo que me rehuía, que me había maldecido. Ningún ser viviente tuvo que acompañar el inmenso dolor que se adueñó de mí al salir de la infancia, a esa edad donde todo es hermoso, porque todo es joven y con un porvenir brillante. Esa edad no ha existido para mí. Desde ella yo me alejaba instintivamente del mundo, como si ya hubiera comprendido que debía vivir ajeno a él. (2007c, pp. 21-22)

Estas son las contundentes y desgarradas palabras de un hermafrodita que fue criado como mujer en un entorno exclusivamente femenino, de un ser humano que creció sintiendo vergüenza de la distancia-diferencia física que percibía cuando se comparaba con sus compañeras porque sabía que su estado físico, sometido a revisiones médicas periódicas, no era “normal”, y porque era objeto de una constante vigilancia por parte de quienes tenían que cuidar de ella. Cuando al crecer comprueba que no es una mujer sino un hombre, y se hace público el error cometido, la solución propuesta es rectificar su estado civil. Sin embargo, esta es una solución que supone la muerte social y personal de este individuo, de este ser que sigue preguntándose: “¿He sido culpable, criminal, porque un error grosero me asignara en

---

<sup>5</sup> Esta anormalidad es “la forma natural de la contranaturalidad” (Foucault, 2007b, p. 62). Este discurso está tan interiorizado que Alexina dijo de sí mismo: “¡Venga, maldito, continúa tu tarea! El mundo que invocas no estaba hecho para ti. Y tú no estabas hecho para él. En ese vasto universo, donde tienen cabida todos los dolores, tú buscarás en vano un rincón donde albergar el tuyo, que desentona y trastorna todas las leyes de la naturaleza y la humanidad” (Foucault, 2007c, p. 110).

el mundo un lugar que no era el mío?” (p. 69). Culpable o no, criminal o no, el decreto social sobre él se concreta en esta afirmación de un experto forense que le examinó:

El estudio de la embriogenia nos muestra que las diversas pausas sufridas por los embriones son el origen de las diferentes deformaciones o monstruosidades que frecuentemente se ofrecen a nuestra observación y que constituyen en gran medida la anatomía patológica y toda la ciencia de las monstruosidades o teratología. (p. 148)

Ahora bien, esta sentencia es, según Foucault, el resultado de un dispositivo de poder, de aquel que considera que existe un sexo verdadero, que es el establecido por el experto:

Desde el punto de vista del derecho, esto implica evidentemente la desaparición de la libre voluntad de elegir. Ya no corresponde al individuo decidir de qué sexo quiere ser, jurídica o socialmente; al contrario, es el experto quien determina el sexo que ha escogido la naturaleza, y al cual, por consiguiente, la sociedad debe exigirle que se atenga. (2007d, p. 13)<sup>6</sup>

Para Foucault, el siglo de Alexina se caracteriza por unos determinados dispositivos de poder que llama “métodos de asepsia: la criminología, el

---

<sup>6</sup> En cambio “en la Edad Media, las reglas del derecho –canónico y civil– eran sumamente claras sobre este punto: eran llamados hermafroditas aquellos en quienes se yuxtaponían, según proporciones que podían ser variables, los dos sexos. En este caso, correspondía al padre o al padrino (es decir, a aquellos que ‘nombraban’ al niño) determinar, en el momento del bautismo, el sexo que iba a mantenerse. Llegado el caso, se aconsejaba escoger el sexo que parecía predominante, aquel con ‘*le plus de vigueur*’ o ‘*le plus de chaleur*’. Pero más tarde, en el umbral de la edad adulta, cuando se aproximaba el momento de casarse, el hermafrodita era libre de decidir por sí mismo si quería continuar siendo del sexo que se le había atribuido o si prefería el otro. La única condición impuesta era la de no cambiar nunca más, y mantener hasta el final de sus días lo que entonces había declarado, bajo pena de sodomía. Fueron estos cambios de postura y no la mezcla anatómica de los sexos los que acarrearón la mayoría de las condenas a hermafroditas que han dejado huella en Francia, durante la Edad Media y el Renacimiento” (2007e, p. 12).

eugenismo, la exclusión de los ‘degenerados’” (1980b, p. 103)<sup>7</sup>. Es decir, la construcción de la identidad social, como en todas las épocas, se lleva a cabo por medio de distinciones que determinan la inclusión o exclusión del otro<sup>8</sup>. Estas distinciones, como todas las que establecen la identidad social, buscan delimitar lo humano de lo inhumano y lo hacen excluyendo lo que está arriba (lo divino) y lo que está abajo (lo animal), originando, a su vez, un adentro y un afuera<sup>9</sup>. Así pues, la constitución de un colectivo se logra gracias a una denominación que configura su identidad como comunidad humana, que al constituirse excluye al otro<sup>10</sup>. En este caso, al monstruo, por ser considerado un engendro y, por tanto, un sujeto incapaz (o no merecedor) de compartir el espacio con los demás.

Según Foucault, el monstruo (representado hasta aquí por el hermafrodita) es la primera figura de la anomalía y tiene una peculiaridad, que marcará el tipo de exclusión por el que será subjetivado:

El marco de referencia de éste, desde luego, es la ley. La noción de monstruo es esencialmente una noción jurídica [...] porque lo que define al monstruo es el hecho de que, en su existencia misma y su forma, no solo es violación de las leyes de la sociedad, sino también de las leyes de la naturaleza-. Es, en un doble registro, infracción a las leyes en su misma existencia. El campo de aparición del monstruo, por lo tanto, es un dominio al que puede calificarse de jurídico biológico [...] el monstruo es lo que combina lo imposible y lo prohibido. (2007b, 61)<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Para una ampliación de estos temas, consúltese Crampton (2007).

<sup>8</sup> Cfr. Luhmann (1995).

<sup>9</sup> Cfr. Beriain (2013, p. 2).

<sup>10</sup> Cfr. Bauman (2005).

<sup>11</sup> El francés aclara que “en una sociedad como la nuestra son bien conocidos los procedimientos de exclusión. El más evidente, y el más familiar también, es lo prohibido” (Foucault, 1992, pp. 12-13). A este criterio añade otro: “No se trata de una prohibición sino de una separación y un rechazo. Pienso en la oposición razón y locura”, (pp. 13-14). Y sugiere, sin afirmarlo, un último criterio: “Quizás es un tanto aventurado considerar la oposición entre lo verdadero y lo falso como un tercer sistema de exclusión”, p. 15. En este trabajo, vamos a centrarnos en el primer procedimiento de exclusión. La exclusión de la locura

Su existencia, simplemente, supone la aparición de la alteridad radical que subvierte todas las categorías y los juicios. Por ello ante esos seres inclasificables, la sociedad siente temor, lo que reclama una actuación frente a los mismos:

Puede decirse que lo que constituye la fuerza y la capacidad de inquietud del monstruo es que, a la vez que viola la ley, la deja sin voz. Pesca en la trampa a la ley que está infringiendo. En el fondo, lo que suscita el monstruo, en el momento mismo en que viola la ley por su existencia, no es la respuesta de la propia ley, sino algo muy distinto. Será la violencia, será la voluntad lisa y llana de supresión, o bien los cuidados médicos o la piedad. (2007b, p. 62)

Foucault destaca que estos seres anormales producen inquietud y temor porque muestran que el sujeto no es completamente soberano (no controla ni puede categorizar todo), que hablar de un conjunto de la sociedad es una utopía (1980b, pp. 43-44) y que por mucho que se desee acabar con ellos,

---

la expone Foucault principalmente en *L'histoire de la folie à l'âge classique, La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973* y *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*. La exclusión de lo verdadero y lo falso la aborda, entre otros trabajos, en *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*. En este curso precisa al respecto: « La vérité n'est pas tellement une loi qui enchaîne les hommes, c'est plutôt une force qui peut se déchaîner contre eux », (2001, p. 72). Más adelante, añade que el saber es un instrumento político. Cfr. p. 113. Estas son también las temáticas de una serie de conferencias que impartió en Río de Janeiro en 1973 y que fueron publicadas con el título *La verdad y las formas jurídicas*. En estas charlas, Foucault busca establecer “¿cómo se formaron dominios de saber a partir de las prácticas sociales?” (Foucault, 1996, p. 5). Es decir, el poder político y social está vinculado al saber. O más concretamente: “Las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no solo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, la verdad misma tiene una historia” (p. 6). Esto es relevante porque en el siglo XIX tiene lugar la formación de un saber del hombre, del individuo normal o anormal, dentro o no de la norma que es un saber que nació de las prácticas sociales de control y vigilancia: las ciencias humanas. Cfr. p. 6.

“en cada época [...] hubo formas privilegiadas de monstruos” (p. 72)<sup>12</sup>, ante los cuales, la opción es la violencia o el cuidado. Habitualmente la medida que se toma es la violencia que busca suprimirlos o negarlos, aunque también es posible el cuidado que pretende transformarlos y normalizarlos, lo que es también una forma de violencia. Lo monstruoso, lo anormal en grado máximo, es habitualmente excluido: es expulsado o es medicalizado en centros específicos.

En todo caso, la anormalidad del monstruo es estigmatizada y constituida desde esa marginación. Esta es una marginación que históricamente ha utilizado una técnica que ha adoptado la forma de exclusión propia del tratamiento de la lepra:

La exclusión de la lepra era una práctica social que implicaba, en principio, una partición rigurosa, una puesta a distancia, una regla de no contacto entre un individuo (o un grupo de individuos) y otro. Se trataba, por otra parte, de la expulsión de esos individuos hacia un mundo exterior, confuso, más allá de las murallas de la ciudad, más allá de los límites de la comunidad. [...] Por último, en tercer lugar, esta expulsión del leproso implicaba la descalificación –tal vez no exactamente moral, pero en todo caso sí jurídica y política– de los individuos excluidos y expulsados. [...] se trataba, en efecto, de prácticas de exclusión, prácticas de rechazo, de *marginación*. (2007b, p. 51)<sup>13</sup>

A diferencia de otros modos de exclusión, los efectos de esta no solo duran el tiempo durante el cual tiene lugar la expulsión, sino que permanecen después de que esa expulsión haya acabado, pues los terrenos en los que habitaron los leprosos quedan como extensiones estériles e inhabitables (2002, p. 13). Los territorios en los que viven o han vivido los apestados, así como los monstruos que desafían la lógica de la clasificación de lo humano, son áreas de inhumanidad.

---

<sup>12</sup> En la Edad Media es el hombre bestial (la mezcla de ser humano y animal); en el Renacimiento los hermanos siameses: uno que es dos, dos que son uno; en la edad clásica los hermafroditas; en el XIX el niño masturbador. A partir de esa fecha, en esta categoría se incluirán todas las supuestas desviaciones o depravaciones.

<sup>13</sup> Este modelo termina a finales del siglo XVII, principios del XVIII.

Antes de continuar con una descripción de casos, y con el objeto de evitar una tipificación o clasificación que podría ser tan bizarra como la descubierta por el profesor Franz Kuhn en una enciclopedia china, citada por Borges y retomada por Foucault en *Las palabras y las cosas*<sup>14</sup>, nos gustaría destacar que los diferentes tipos de monstruos, de los que solo hemos estudiado uno (el hermafrodita) ponen de relieve que son seres excluidos por ser lo que son y no por algo que hayan hecho. Ante ellos, el objetivo de la sociedad será lograr que cumplan la norma (eso que no pueden hacer), que se sometan a la normalidad, lo que supondrá, entre otras cosas, el uso de la ortopedia social y/o la sanción o castigo: “Entramos así en una edad que yo llamaría de ortopedia social. Se trata de una forma de poder, un tipo de sociedad que yo llamo sociedad disciplinaria por oposición a las sociedades estrictamente penales que conocíamos anteriormente” (1996b, p. 89). Uno de los aspectos que más estudia Foucault es la identificación de los dispositivos que utiliza la sociedad para normalizar esas anormalidades, teniendo en cuenta que esas tácticas varían históricamente, además de exponer cómo se constituyen las subjetividades desde esas prácticas. A la hora de clarificar este punto, puede servir de guía lo propuesto por Lévi-Strauss. Las sociedades pueden ser de dos tipos, en función de cómo tratan al anormal: las que practican la antropofagia (al absorber al individuo dotado de ciertos poderes temibles lo neutralizan) y las que practican la *antropoemia*: vomitan o expulsan a los seres terribles fuera del grupo social y los mantienen aislados y/o alejados (2010, p. 488)<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> “Los animales se dividen en a] pertenecientes al Emperador, b] embalsamados, c] amaestrados, d] lechones, e] sirenas, f] fabulosos, g] perros sueltos, h] incluidos en esta clasificación, i] que se agitan como locos, j] innumerables, k] dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l] etcétera, m] que acaban de romper el jarrón, n] que de lejos parecen moscas” (Foucault, 2005c, p. 1).

<sup>15</sup> Foucault cita este pasaje en el inicio de su curso *La société punitive*, pp. 3-4. Según el francés, este análisis tiene dos problemas. En primer lugar, « *laisse porter à la société en général la responsabilité du mécanisme par lequel l'exclu se trouve exclu* », p. 5. En segundo, no considera que las técnicas de exclusión son, a la vez, técnicas de asimilación. Frente a esta clasificación binaria, él recupera 4 tipos de tácticas que se propusieron en la época clásica: exiliar, imponer una compensación, marcar y encerrar. Cfr. pp. 8-9.

Aunque Foucault no comparte esta clasificación, sí destaca que la sociedad disciplinaria impone un control y una vigilancia constantes al sujeto que debe ser normalizado. Las disciplinas que se dedican a realizar esta normalización son técnicas o dispositivos que buscan garantizar la ordenación de las multiplicidades humanas del modo menos costoso y con la máxima docilidad<sup>16</sup>. En función de cuál sea su objetivo principal, se establecen, según Foucault, dos tipos de disciplina: la disciplina-bloqueo o institución cerrada que pretende detener el mal, impedir la posible comunicación y suspender el tiempo; y la disciplina-mecanismo que, gracias al uso del panóptico, convierte el ejercicio del poder en más ligero, rápido y eficaz<sup>17</sup>. En ambos casos las disciplinas no solo reprimen, reforman y curan, sino que crean realidades nuevas: constituyen subjetividades. La expulsión propia del poder disciplinario es, por tanto, asimilación y creación de subjetividades<sup>18</sup>.

Estas subjetividades constituidas son concretas, tienen nombres y apellidos. Foucault recupera de los archivos y del olvido histórico el caso de Pierre Rivière: “El 3 de junio de 1835, en un pueblo del Norte de Francia, Pierre Rivière, de veinte años, considerado por los vecinos como idiota, mata cruelmente a su madre, a su hermana y a su hermano” (2009, p. 9). En esta ocasión, la reflexión se centra en torno a la articulación de la psiquiatría y la justicia penal; es decir, se dirige en primer lugar a la medicalización, que no hemos estudiado en el caso del monstruo (anormal por excelencia) para abordarla en estas figuras en las que Foucault analiza con más detenimiento las disciplinas médicas.

Foucault elige este caso –que según él nunca fue importante– porque se produce en un momento clave en el que se discute la relación entre la psiquiatría (más concretamente, la noción de monomanía homicida) y la justicia penal, está bien documentado y se conserva el relato redactado por el parricida en la cárcel. El veredicto es claro: “es un monstruo de nuestros

---

<sup>16</sup> Cfr. Foucault (2005d, p. 221).

<sup>17</sup> Cfr. Foucault (2005d, p. 212).

<sup>18</sup> “A la reclusión de la exclusión del siglo XVIII, consiguiente a las *lettres de cachet*, le sigue, en los siglos XIX y XX, una reclusión de inclusión, que Foucault denomina secuestro. Ya no se trata de excluir a los individuos, sino de fijarlos en instituciones de sometimiento”, Boullant (2004, p. 24).

días, si el acto cruel que ha cometido no es la consecuencia de un trastorno mental” (p. 39). De ahí que el juicio se realizara tomando en consideración la opinión médica, que se concretó en el testimonio de varios doctores que inicialmente no se pusieron de acuerdo sobre si había o no alienación mental, y buscaron clarificar si Pierre era un imbécil o un loco, por lo que sus actos no podrían serle imputados. La conclusión fue que no lo era, por lo que el tribunal lo condenó a ser encarcelado (p. 66).

Este caso concreto muestra el modo en el que las disciplinas actúan sobre el tipo de anormalidad propia del parricida. La pena de muerte conmutada en cadena perpetua deja al criminal encerrado en una institución penal que podría ser descrita del siguiente modo:

La forma cuadrada del establecimiento tiene la ventaja de reunir a todos los pabellones en la mínima extensión de terreno, de modo que pueden recorrerse en muy poco tiempo todos los talleres, los dormitorios, las enfermerías, la capilla y la parte destinada al servicio de los trabajadores. De este modo resulta fácil su vigilancia, uno de los puntos más importantes, ya que la única manera de impedir el desorden y poder corregir las malas costumbres es no perder ni un momento de vista a los prisioneros. Se han practicado en todas las habitaciones, por medio de claraboyas, corredores que dan la vuelta completa. Estos corredores facilitan la vigilancia, e impiden que los guardias se confundan con los prisioneros; también sirven para la iluminación de los dormitorios. (p. 202)

Como se ve, el paso de la disciplina-bloqueo a la disciplina-mecanismo es muy sencillo: el encierro del criminal busca corregir su conducta y convertirlo en sujeto dócil y productivo. Por ello el sistema penitenciario, más amplio que la prisión, es uno de los goznes entre el poder disciplinario y el biopoder<sup>19</sup>; especialmente cuando surge la idea de que el criminal es el enemigo de la sociedad:

---

<sup>19</sup> Lo penitenciario incluye los diferentes aspectos que justifican la prisión. El aparato carcelario ha recurrido a tres grandes esquemas: el esquema político-moral del aislamiento individual y de la jerarquía, el modelo económico de la fuerza aplicada a un trabajo obligatorio; el modelo técnico-médico de la curación y de la normalización. La celda, el taller, el hospital. El margen por el cual la prisión excede la detención es llenado por unas técnicas disciplinarias. Y este



El delincuente designado como enemigo de todos, que todos tienen interés en perseguir, cae fuera del pacto, se descalifica como ciudadano, y surge llevando en sí como un fragmento salvaje de naturaleza; aparece como el malvado, el monstruo, el loco quizá, el enfermo y pronto el 'anormal'. (2005d, p. 106)<sup>20</sup>

Esta es una nueva forma de anormalidad, pues supone la descalificación del individuo como ciudadano, emparentándolo con los mendigos, los sin hogar, las personas sin recursos que no trabajan, no aportan riqueza y se desplazan sin someterse a las normas sociales de la decencia y la sociabilidad. Por tal motivo, son vistos como potencialmente peligrosos. Es decir, al desatascar esos rasgos se convierte al anormal en enemigo<sup>21</sup>, lo que no sucedía con

---

suplemento disciplinario en relación con lo jurídico es lo que se ha llamado lo "penitenciario". Cfr. Foucault (2005d, p. 251).

<sup>20</sup> Con las reformas del código penal de la época revolucionaria, el crimen se define como un daño a la sociedad: "El crimen no es algo emparentado con el pecado y la falta, es algo que damnifica a la sociedad, es un daño social, una perturbación, una incomodidad para el conjunto de la sociedad. Hay también, por consiguiente, una nueva definición del criminal: el criminal es aquél que damnifica, perturba la sociedad. El criminal es el enemigo social" (Foucault, 1996b, p. 83). El castigo busca hacer pagar al criminal por el daño que ha producido y evitar que vuelva a causarlo. En esa línea, Foucault señala que lo que acaba por imponerse no es la defensa general de la sociedad, sino el control y la reforma moral de los comportamientos de los individuos, que es lo que explica el triunfo de la prisión y las instituciones propias del poder punitivo. Cfr. 1996b, p. 88. En *La société punitive*, Foucault sostiene que el criminal es el que rompe el pacto y vuelve a la guerra de todos contra todos. Desde este punto de vista, el castigo es una medida de protección. Cfr. 2013, pp. 34-35.

<sup>21</sup> La otra opción es tenerlo controlado: al ofrecer al pobre el beneficio del sistema de asistencia, se le obliga a someterse a controles médicos. Es decir, recibe una asistencia fiscalizada que le ayuda a cubrir sus necesidades de salud y, a la vez, permite a las clases adineradas ejercer un control sobre ellos y evitar la propagación de enfermedades que tendrían su origen en las clases pobres. Con este objetivo nacen las oficinas de salud. Cfr. Foucault (1996a, p. 67). Este poder no es su origen, según Foucault, ni legal ni médico, sino social: "Todas estas sociedades tenían la doble tarea de vigilar y asistir. Asistían a los que carecían de medios de subsistencia, a quienes no podían trabajar porque eran muy viejos, estaban enfermos o padecían una enfermedad mental, pero al mismo tiempo que los ayudaban se asignaban la posibilidad y el derecho de observar en qué condiciones era dada la asistencia: observar si el individuo que no trabaja es-

el monstruo, ante el cual se sentía temor, pero no se le consideraba enemigo. Este es, según Foucault, el discurso de la guerra de las razas y, tal y como sostiene Fanon (1965), el argumento usado para descalificar al colonizado:

El africano normal es un europeo lobotomizado [...] La explicación propuesta [...] es la siguiente: la disposición de las estructuras cerebrales del norafricano explica a la vez la pereza del indígena, su incapacidad intelectual y social y su impulsividad cuasianimal. La impulsividad criminal del norafricano es la transcripción al orden del comportamiento de cierta disposición del sistema nervioso. [...] 'A esos seres naturales [...] que obedecen ciegamente las leyes de la naturaleza, hay que oponer cuadros estrictos e implacables. Hay que domesticar a la naturaleza, no convencerla'. Disciplinar, domesticar, reducir y ahora pacificar son los vocablos más utilizados por los colonialistas en los territorios ocupados. (pp. 280-281)<sup>22</sup>

Foucault, en esta línea pero introduciendo un matiz importante, señala que ese discurso surge íntimamente ligado a la anormalidad, más concretamente a la degeneración, ante la cual hay que proteger a la sociedad:

En estas condiciones, advertirán cómo la psiquiatría, a partir de la noción de degeneración, a partir de los análisis de la herencia, puede efectivamente

---

taba efectivamente enfermo, si su pobreza y miseria se debían a libertinaje, a embriaguez o a vicios diversos. Eran, pues, grupos de vigilancia espontáneos de origen, funcionamiento e ideología profundamente religiosos. En segundo lugar hubo al lado de estas comunidades propiamente religiosas, unas sociedades relacionadas con ellas aunque se situaban a una cierta distancia. Por ejemplo, a finales del siglo XVIII, en Inglaterra (1692) se fundó una sociedad llamada curiosamente 'Sociedad para la Reforma de las Maneras' (Foucault, 1996b, p. 93). Posteriormente dejará de ser un poder social para convertirse en un poder político. Este será el papel que juegue la policía durante los siglos XVII y XVIII: control y cobertura de la actividad de los hombres, de la sociedad. Cfr. Foucault (2006, pp. 360-399). Actualmente ese papel lo ejerce el trabajador social. Las políticas neoliberales siguen tratando la pobreza, incluida la pobreza extrema, desde el mismo punto de vista: gobernarla por medio de dispositivos que crean el sujeto sometido, socialmente excluido y juzgado desde la ética de la autosuperación del empresario de sí. Cfr. Lemm (2010).

<sup>22</sup> Foucault sostiene que « le racisme va se développer *primo* avec la colonisation, c'est-à-dire avec le génocide colonisateur » (Foucault, 1997, p. 229).

engancharse o, mejor, dar lugar a un racismo, un racismo que fue en esa época muy diferente de lo que podríamos llamar el racismo tradicional, histórico, el racismo étnico. El racismo que nace en la psiquiatría de esos momentos es el racismo contra el anormal, contra los individuos que, portadores de un estado, de un estigma o de un defecto cualquiera, pueden transmitir a sus herederos, de la manera más aleatoria, las consecuencias imprevisibles del mal que llevan consigo o, más bien, de lo no-normal que llevan consigo. [...] racismo interno. (Foucault, 2007b, pp. 294-295)<sup>23</sup>

Para concluir este apartado sobre la anormalidad voy a retomar brevemente una de las disciplinas que se aplican a la creación de estas subjetividades. Foucault dedica el curso de 1974-75 a *Los anormales* y comienza con “dos informes de pericias psiquiátricas en materia penal” (2007b, p. 15). Estos, como todos los de su género, son discursos de poder, de vida y muerte, que se presentan como discursos de verdad, pero en realidad no cumplen las reglas de formación del discurso científico ni tampoco las reglas del derecho<sup>24</sup>. La pericia psiquiátrica es una tecnología de poder que trata de poner de manifiesto que un acto se ajusta a un delito ya tipificado, y que del acto concreto se puede llegar a establecer la conducta de un individuo: lo que uno hace muestra lo que uno es. De ahí que la calificación que se haga del acto sujeto al informe de la pericia psiquiátrica no sea legal. La intervención de las disciplinas médicas, especialmente de la psiquiatría, cambia el

---

<sup>23</sup> Este es el discurso del mundo correccional o el encierro cuando se aplica al asocial: “De ahí a suponer que el sentido del internado se reduzca a una oscura finalidad social que permita al grupo eliminar los elementos que le resultan heterogéneos o nocivos, no hay más que un paso. El internado será entonces la eliminación espontánea de los ‘asociales’” (Foucault, 2002, p. 126). En esta categoría se incluyen los locos, los ociosos o improductivos, los desenfrenados, los libertinos, los sodomitas y las prostitutas. Así el encierro es un modo de garantizar la regla social y la norma de la razón.

<sup>24</sup> Cfr. Foucault (2007b, pp. 24-25). El francés califica a estos discursos como grotescos y ridículos: tienen efectos de poder por su status, a pesar de que no deberían tenerlo por su cualidad intrínseca. El carácter ubuesco o grosero es la indignidad del poder: “Occidente, que –sin duda desde la sociedad, la ciudad griega– no dejó de pensar en dar poder al discurso de verdad en una ciudad justa, finalmente ha conferido un poder incontrolado, en su aparato de justicia, a la parodia, y a la parodia del discurso científico reconocida como tal” (p. 27).

enfoque y la valoración de la infracción, pues la cataloga como “una irregularidad con respecto a una serie de reglas que pueden ser fisiológicas, psicológicas o morales” (p. 29). En ningún caso se la clasifica meramente desde el punto de vista legal.

Independientemente de la valoración del acto y de la conducta que se supone está unida al acto, lo que más relevancia adquiere desde el punto de vista social es qué hacer con individuos anormales que pueden cometer actos criminales. Aplicando la disciplina médico-psiquiátrica, se sostiene que la forma de evitar y sancionar el delito es afrontar las conductas irregulares que se ven como su causa. A esas conductas se aplican las técnicas de transformación de los individuos. De ahí que el juez se presente como médico, como capaz de curar, no solo de castigar: impone medidas de corrección, de readaptación, de reinserción. El psiquiatra, por su parte, tiene que definir la anomalía mental y establecer si el individuo es peligroso, si es susceptible de una sanción penal y si es curable o readaptable. Es decir, en este tipo de disciplina se impone una técnica de normalización que supone la “sustitución del individuo jurídicamente responsable por el elemento correlativo de una técnica de normalización” (p. 37). Las técnicas disciplina-rias funcionan con un discurso que no es el legal, sino el correctivo.

## La exclusión de las subjetividades perversas

En el juego que se establece entre el discurso médico y el judicial aparece el dominio de la perversidad, el otro extremo del arco del poder disciplinar-punitivo que hemos comenzado a considerar desde el monstruo visto como anormalidad por excelencia. Debido a que la diferencia entre el anormal y el perverso es muy sutil se les aplican técnicas muy similares que crean un continuo entre el tratamiento terapéutico, que busca curar, y el penal, que busca castigar. Así se polariza la respuesta social ante la criminalidad vista como resultado de la perversidad: o terapia o expiación; en ambos casos, la sociedad reclama una respuesta al peligro<sup>25</sup>. Para Foucault

---

<sup>25</sup> Cfr. Foucault (2007b, pp. 40-42).

la cuestión clave es que este tratamiento médico-legal no obedece ni a una lógica médica ni a una legal, sino al poder de normalización:

Con la pericia tenemos una práctica que concierne a anormales, pone en juego cierto poder de normalización y tiende, poco a poco, por su propia fuerza, por los efectos de unión que asegura entre lo médico y lo judicial, a transformar tanto el poder judicial como el saber psiquiátrico, a constituirse como instancia de control del anormal. (p. 49)

Este poder normalizador no debe entenderse como represión, pero sí como poder corrector<sup>26</sup>. En el fondo, el individuo peligroso que es tratado legal y médicamente debe participar de ese mecanismo de poder, ya que “al acusado se le pide mucho más, más allá del reconocimiento de sus acciones

---

<sup>26</sup> Solo en el curso de 1971-1972, Foucault considera que la teoría y las instituciones penales en los siglos XVII y XVIII deben ser estudiadas desde el punto de vista de los sistemas de represión. Cfr. Foucault (2015, p. 7). En este curso, el francés aborda cómo el Estado, apoyándose en un aparato de represión con un objetivo fiscal, responde a la sedición de los “Nu-pieds”. La reacción estatal, para Foucault, es fundamental ya que supone la reapropiación de un poder que se ha convertido en enemigo y especialmente un modo de canalizar los ilegalismos tradicionalmente tolerados, que ahora van a ser sometidos a vigilancia y represión penal. Cfr. pp. 31-35. El modo en el que se llevó a cabo esto fue estableciendo un poder militar que hizo cumplir la legalidad, delimitando y separando las zonas rurales y las zonas urbanas, y las clases pobres y las privilegiadas. Así pues, en la represión de esta sedición el poder estatal muestra « d’une part, que l’État a un certain pouvoir de répression qui l’emporte sur, ou du moins n’est pas forcément lié par les règles juridiques ou les coutumes militaires ; [...] et d’autre part, que ce pouvoir de répression qui est normalement investi dans la justice ou dans l’armée peut se faire valoir lui-même et s’exercer selon ses propres modalités, dans un cas au moins : la sédition populaire. Aux deux aspects traditionnels de la souveraineté monarchique (justice et armée) s’ajoute un troisième : la répression. Le roi peut et doit rendre justice entre les individus qui lui sont sujets ; il peut et doit assurer la défense de ses sujets contre leurs ennemis ; il peut et doit réprimer la sédition de ses sujets » (p. 69). Es este rasgo el que lo convierte en un sistema carcelario, un sistema de encierro que aísla a los individuos. Cfr. p. 139. En el curso de 1976-1977, *Il faut défendre la société*, Foucault propone abandonar el esquema de la represión para explicar el funcionamiento del poder. Cfr. Foucault (1997, pp. 17-18).

se le exige una confesión, un examen de conciencia, una explicación de sí mismo, una aclaración de lo que es” (2007b, p. 103).

En este caso la subjetivación se une a las tecnologías del yo: a la extracción de la verdad. Foucault, en su curso de 1974/75, señala que el individuo a corregir (el perverso) es otro tipo de anomalía. Es un caso menos “radical”, que se encuentra especialmente en el ámbito de la familia y su gestión económica, que es más habitual y, más cercano a la norma. Por ello es más difícil delimitar quién es o no individuo a corregir: su rasgo específico es que es incorregible, que todas las técnicas familiares de domesticación y corrección han fallado con él. Este es el eje en el que se van a inscribir todas las instituciones específicas para anormales-perversos incorregibles desarrolladas en el siglo XIX. Por ello las perversidades son el campo de aplicación plena del poder punitivo y sus disciplinas.

Probablemente lo que capta la atención de la sociedad es que estas perversiones pueden (o se cree que pueden) generar una cierta cantidad de conductas criminales, o ser pretexto de las mismas. Esta creencia se asienta en la idea de que la perversidad es una monstruosidad moral, lo que requiere una “especie de economía del poder de castigar” (p. 82). La perversidad como conducta monstruosa moralmente, como anormalidad que pone en peligro al grupo social suscita por parte de este una respuesta más rápida y contundente que no apela a los recursos legales, sino a los morales. Por ello este cambio está unido al paso-transformación del poder soberano al poder disciplinario que ya ha sido descrito en el apartado anterior, que se apoya en el control y la vigilancia haciendo del poder algo continuo y disperso. Las conductas perversas no se tipifican como crímenes ni se sancionan legalmente desde un poder que corresponda a la figura soberana, sino que se normalizan y pautan desde la sociedad mediante disciplinas y técnicas de corrección.

Bajo esta nueva óptica, el crimen va a ser considerado como una enfermedad del cuerpo social y, según estos parámetros, va a ser tipificado el monstruo moral o el perverso: el monstruo o criminal político, que rompe el pacto social<sup>27</sup> (el rey, el tirano, después el revolucionario, así como el

---

<sup>27</sup> “El criminal aparece entonces como un ser jurídicamente paradójico. Ha roto el pacto, con lo que se vuelve enemigo de la sociedad entera; pero participa en el castigo que se ejerce sobre él. El menor delito ataca a la sociedad entera, y la

asesino, el violador, el libertino, el antropófago, el incestuoso, y por último el criminal cotidiano). Y el loco criminal que reclama resolver el problema de que “no hay crimen si el sujeto se encuentra en estado de demencia [...] en el momento del acto” (p. 113) y por ello, se articula en torno a un saber que ha de ser capaz de determinar la racionalidad de los actos (la psiquiatría como higiene del cuerpo social que afronta la enfermedad mental y los peligros inherentes a la misma, es decir, la ciencia y la técnica de los individuos y las conductas anormales)<sup>28</sup>.

En esta consideración de las perversidades, que son, en cierto modo, anormalidades menores o más cotidianas, se produce una política del cuerpo y una fisiología moral de la carne (el cuerpo atravesado por el placer y la delectación) que se somete al examen y la dirección de conciencia<sup>29</sup>. Por lo tanto, no es una intervención legal, sino más bien una moral del cuerpo que impone normas y medidas; no solo en el plano individual, sino también en el social, especialmente a partir del plan Beveridge con el que “la salud, la enfermedad y el cuerpo empiezan a tener sus bases de socialización y, a la vez, se convierten en instrumento de la socialización de los individuos” (1996a, p. 44). Esto supone el establecimiento de una somatocracia y especialmente de una consideración biopolítica de la sociedad transformada ahora en población:

---

sociedad entera, incluido el delincuente, se halla presente en el menor castigo” Foucault (2005d, p. 94).

<sup>28</sup> Foucault destaca que con la noción de instinto la psiquiatría pasa del gran monstruo al pequeño perverso. Cfr. Foucault (2007b, pp. 127-129).

<sup>29</sup> Cfr. Foucault (2007b, p. 186). El francés dedicó la clase del 5 de marzo de 1975 a la masturbación entre niños y adolescentes destacando la somatización de esa práctica y señalando que lo que se busca es imponer una vigilancia constante para evitar las seducciones que pueden surgir en el ambiente familiar. De ahí que se produzca un cambio radical en la concepción de la estructura y de las relaciones familiares, así como una apelación a la intervención médica externa. A partir de aquí surgirá un nuevo tratamiento de la anormalidad, pues “el placer no ajustado a la sexualidad normal es el soporte de toda la serie de conductas instintivas anormales, aberrantes, susceptibles de psiquiatrización”, (p. 268). Igualmente esta medicalización de lo anormal da lugar a la teoría de la degeneración, ante la cual desaparece la capacidad terapéutica, pues es incurable. Cfr. pp. 292-295.

Si la psiquiatría se convirtió en algo tan importante en el siglo XIX no es simplemente porque aplicase una nueva racionalidad médica a los desórdenes de la mente o de la conducta, sino porque funcionaba como una forma de higiene pública. El desarrollo, en el siglo XVIII, de la demografía, de las estructuras urbanas, del problema de la mano de obra industrial, había suscitado la cuestión biológica y médica de las ‘poblaciones’ humanas, con sus condiciones de existencia, de hábitat, de alimentación, con su natalidad y su mortalidad, con sus fenómenos patológicos (epidemias, endemias, mortalidad infantil). El ‘cuerpo’ social dejó de ser una simple metáfora jurídico-política (como la que se formula en el Leviathan) para convertirse en una realidad biológica y en un terreno de intervención médica. El médico debía ser pues el técnico de ese cuerpo social, y la medicina una higiene pública. (p. 107)

En esta línea de reflexiones sobre las exclusiones y los mecanismos por los que la sociedad establece categorías que crean tipos de sujetos diferentes, aunque todos marginados, se presenta el estudio de las desviaciones que Foucault realiza en su obra *La vida de los hombres infames*<sup>30</sup>. El pensador francés comienza precisando que

en cada cultura existen sin duda una serie coherente de líneas divisorias: la prohibición del incesto, la delimitación de la locura y posiblemente algunas exclusiones religiosas, no son más que casos concretos. La función de estos actos de demarcación es ambigua en el sentido estricto del término: desde el momento en el que señalan los límites, abren el espacio a una trasgresión siempre posible. Este espacio, así circunscrito y a la vez abierto, posee su propia configuración y sus leyes de tal forma que conforma para cada época lo que podría denominarse el ‘sistema de la trasgresión’. Este sistema no coincide realmente con lo ilegal o lo criminal, ni con lo revolucionario, ni con lo monstruoso o anormal, ni tampoco con el conjunto compuesto por la suma de todas esas formas de desviación, sino que cada uno de esos términos lo designa al menos tangencialmente y, en ocasiones, permite reflejar en parte ese sistema que es, para las desviaciones y para conferirles sentido, su condición misma de posibilidad y de aparición histórica. (p. 7)

---

<sup>30</sup> De esos hombres solo queda un rastro: Su enfrentamiento al poder. De ellos dice Foucault que son “personajes de Céline que quieren actuar en Versalles” (Foucault, 1996a, p. 88).



Es decir, cada época tiene sus desviaciones y sus trasgresiones, así como su modo de tratar, corregir y readaptar a los individuos que se salen de la delimitación de lo correcto<sup>31</sup>. A Foucault le interesa especialmente la sociedad disciplinaria y sus mecanismos legales y médicos. Respecto a la medicina, afirma que en el siglo XIX esta disciplina creyó que poseía la clave para establecer de modo nítido y absoluto la diferencia entre lo normal y lo patológico, e incluso aplicó este criterio retrospectivamente. Sin embargo, hoy en día este saber reconoce la relatividad de lo normal y el carácter histórico-social de la creación de sus conceptos y de las propias enfermedades<sup>32</sup>.

Al abordar los mecanismos legales propios de la sociedad disciplinaria-punitiva, Foucault señala que hay cuatro tácticas, que tienen orígenes y desarrollos históricos diferentes: deportar, imponer una recompensa, exponer a la vista pública, y encerrar<sup>33</sup>. El encierro o sistema penitenciario se impuso en Occidente a finales del siglo XVIII<sup>34</sup> y encontró, desde el inicio, una fuerte oposición teórica que señaló sus posibles disfunciones: al dar comida, alojamiento y trabajo, ofrece unas condiciones de vida buenas que pueden ser un reclamo<sup>35</sup>. A pesar de todas las críticas, el éxito de la prisión fue pa-

---

<sup>31</sup> Foucault estudia más el tratamiento propio de la Francia del siglo XIX: « Or, à propos de quoi demande-t-on une lettre, lorsque celle-ci concerne une punition ? C'est, essentiellement, au sujet de sanctions parapénales qui portent sur un certain nombre de comportements que le Code pénal ne définit pas comme infractions, mais que des particuliers, des micro-pouvoirs locaux (paroisses, corporations, etc.) ne peuvent admettre : l'infidélité conjugale, la débauche, la dissipation du patrimoine, la vie irrégulière, l'agitation, c'est-à-dire les deux grandes catégories du désordre et de la violence. [...] On a enfin des cas qui relèvent de lettres parce qu'il n'existe pas encore de juridiction ni de jurisprudence pour les régler. C'est ainsi que les premiers conflits de travail sont réglés par lettres » Foucault (2013, p. 131). El estudio de la evolución de esas irregularidades y desviaciones muestra, según Foucault, una biografía de la infamia, una anti-Plutarco vida de los hombres infames. Cfr. p. 134.

<sup>32</sup> Cfr. Foucault (1996a, p. 13).

<sup>33</sup> Cfr. Foucault (1996a, p. 23).

<sup>34</sup> Foucault anuncia en la lección del 9 de diciembre de 1970 que va a dedicar varios años al estudio del sistema penal. Cfr. Foucault (2011, p. 3).

<sup>35</sup> Cfr. Foucault (1996a, pp. 24-29). El francés explica que se llegaron a proponer sistemas alternativos a la prisión, como la infamia, la ley del Talión y la esclavitud.

tente. Para el francés esto se debe a que su justificación no es legal, sino “para-penal”: al actuar sobre la distribución espacial de los individuos interviene en el flujo de la población y lo hace atendiendo a las necesidades de la producción y del mercado de empleo (en algún momento encarcelamiento de mendigos y vagabundos, y en otros utilización de mano de obra esclava). Y actúa también sobre la conducta de los individuos, por lo que sanciona actos y comportamientos en nombre del orden y la regularidad, y no en nombre de la ley. Así pues, no es el instrumento exclusivo del poder político, sino que más bien parte del poder de la sociedad. Foucault concluye que

la prisión presenta la ventaja de producir la delincuencia, es un instrumento de control y de presión sobre los ilegalismos, una pieza nada desdeñable en el ejercicio del poder sobre los cuerpos, un elemento de esta física del poder que ha hecho posible la psicología del sujeto. (p. 32)

Para el francés, la disciplina en su mecanismo es un contraderecho, así sea regular e institucional. Por ello, aunque la sociedad moderna parece fijar los límites del ejercicio de los poderes, su panoptismo generalizado hace funcionar, a contrapelo del derecho, una maquinaria que sostiene y multiplica la disimetría de los poderes, lo que disuelve los límites trazados<sup>36</sup>.

Para concluir este apartado mostrando la unión de las técnicas disciplinares con las biopolíticas, lo que permite presentar el paso al último apartado de modo gradual, nos vamos a situar en las márgenes de la comunidad y/o en las instituciones de encierro, a donde han sido expulsados o donde han sido encerrados los anormales-monstruos, los apestados y algunos perversos; pues ahí aparece otra figura de ser humano que produce igualmente temor o, al menos, cierta inquietud: el extranjero. El bárbaro apostado en el umbral de nuestra sociedad y que cuestiona nuestra seguridad porque puede invadirnos ha sido uno de los tópicos de la cultura occidental. Nunca parece

---

vidud en beneficio de la sociedad. En todo caso, la prisión y la infamia están estrechamente conectadas: “A partir del momento en que alguien entraba en la prisión, se ponía en marcha un mecanismo que le hacía infame; y cuando salía no podía hacer nada sino recaer en la delincuencia” Foucault (1980b, p. 91).

<sup>36</sup> Cfr. Foucault (2005d, p. 226). Esta problemática es desarrollada en Murakami Wood (2007, pp. 245-263).

que los muros (reales o simbólicos) sean suficientemente altos ni fuertes para proteger al nosotros de los otros “atrasados”, “salvajes”, “pobres”, “criminales”. La literatura histórica sobre este temor a las invasiones bárbaras es muy extensa<sup>37</sup>. Habitualmente estos trabajos toman en consideración el punto de vista del que se siente invadido y muy pocas veces el del que se cree “contenido/rechazado”. Una de la excepciones es Fanon, quien sostiene que

la línea divisoria, la frontera [...] crean en torno al explotado una atmósfera de sumisión y de inhibición que aligeran considerablemente la tarea de las fuerzas del orden [...] El intermediario del poder utiliza un lenguaje de pura violencia [...] lleva la violencia a la casa y al cerebro del colonizado. (Fanon, 1965, pp. 32-34)<sup>38</sup>

El sujeto excluido, al que por motivos de seguridad no se le permite entrar, es un sujeto constituido desde ese poder excluyente, aunque en este caso, como veremos más adelante, el modo de exclusión y los dispositivos son diferentes respecto a los aplicados al anormal (bien sea el monstruo o el perverso).

La situación, hoy en día en muchos países occidentalizados, es distinta respecto a los momentos históricos en los que se estaba “esperando a los bárbaros” en las fronteras del territorio (como puede suceder al final del Imperio romano), pues esos temidos extranjeros, en muchos casos, ya no están en los límites externos de la civilización occidental, sino que están asentados

---

<sup>37</sup> Foucault hace suya la diferencia entre el salvaje (no tiene cultura, pero deja de serlo en cuanto entra en contacto con esta) y el bárbaro, que se presenta como el que está en las fronteras de la civilización y amenaza con atacarla porque su rasgo característico es la hostilidad a la cultura. Cfr. Foucault (1997, pp. 174-175).

<sup>38</sup> Foucault sostiene que la colonización, en sus diferentes formas, es una de las posibles aplicaciones de los dispositivos disciplinarios: “Encontraríamos otra aplicación de estos dispositivos disciplinarios en otro tipo de colonización: ya no la de la juventud, sino simplemente la colonización de los pueblos conquistados. [...] El tercer tipo de colonización que vemos formarse luego de las correspondientes a la juventud escolar y los pueblos coloniales –y no vuelvo a ella porque fue estudiada mil veces–, es la colonización interna de los vagabundos, los mendigos, los nómadas, los delincuentes, las prostitutas, etc., y todo el encierro de la época clásica” (Foucault, 2007a, pp. 90-92). Es decir, hay varios tipos de colonización, cuyas disciplinas se retroalimentan.

en los lugares marginales del interior de esta (campos de internamiento o centros de acogida, barrios desfavorecidos, zonas deprimidas económica y socialmente) o en lugares no marginales, pero donde no logran superar los recelos de los nativos respecto a la “integración” o no de los extranjeros en la sociedad que los ha recibido<sup>39</sup>.

Esta mezcla de poblaciones o de grupos diversos en un mismo espacio es muy característica del mundo globalizado en el que vivimos: todos los seres humanos se desplazan dando origen al “lejano próximo”, al que está muy cerca, muy próximo espacialmente –con nosotros–, pero está muy lejos culturalmente –no es uno de los nuestros–<sup>40</sup>. Esta concepción social que divide la comunidad en dos se plasma en una zonificación que es, en parte y en algunos países, el resultado del colonialismo y el postcolonialismo:

El mejor, el barrio situado más cerca del mar, por supuesto pertenece a los blancos. [...] chalés suntuosos, jardines inundados de flores, tupidos céspedes y rectas alamedas con gravilla. [...] Aquí, la persona se pasea como, se-

---

<sup>39</sup> Para un estudio detenido de los dispositivos de seguridad y de la configuración de las subjetividades consideradas poblaciones peligrosas identificadas con los enemigos internos, véase Vila Viñas (2014).

<sup>40</sup> Cfr. Beriaín, (2013, pp. 4-5). Foucault destaca, al estudiar la guerra de las razas, que este es un planteamiento que surge desde la sociedad, no desde el poder soberano y que se articula en torno a la idea de que la otra raza no es la que viene de fuera, sino la que permanentemente se infiltra en el cuerpo social; es decir, es la guerra de la verdadera raza contra los que se salen de la norma y, por ello, se convierten en un peligro para el patrimonio biológico. Pero en su origen se trataba de dos grupos heterogéneos que llegaron a formar una unidad política como resultado de guerras, invasiones y violencias. Cfr. Foucault (1997, pp. 52-53; p. 67). A partir de esta concepción de las relaciones sociales, el enemigo es el enfermo, el desviado, el loco; en suma, el que no cumple la norma y supone un peligro, en este caso, un riesgo biológico. Cfr. pp. 70-72. Esto supone el paso de las disciplinas al biopoder que afronta al ser humano como ser vivo, como especie o como población y esta transición se hace gracias a la noción de norma. Cfr. pp. 216-225. De este modo, el biopoder se convierte en una tanatopolítica en la que « la mort de l'autre, la mort de la mauvaise race, de la race inférieure (ou du dégénééré, ou de l'anormal), c'est ce qui va rendre la vie en général plus saine ; plus saine et plus pure » (p. 228).

guramente, lo haría en el paraíso: libre, despreocupada, contenta de estar en aquel sitio y encantada con la belleza del mundo. (Kapúscinski, 2004, p. 43)<sup>41</sup>

En otros, solo es la plasmación de una división del territorio urbano que refleja la profunda separación que existe en la sociedad entre diferentes grupos: sujetos activos e integrados, sujetos pasivos y en peligro de exclusión social<sup>42</sup>.

Esta distinción tan tajante entre grupos sociales que será desarrollada más en el último apartado ha sido objeto de reflexión por parte de otros filósofos políticos que han estudiado otros problemas diferentes a los tratados por Foucault. Agamben (2000), por ejemplo, sostiene que

lo que los Estados industrializados tienen ahora frente a ellos es una *masa residente estable de no-ciudadanos*, que no pueden ni quieren ser naturalizados

---

<sup>41</sup> Y añade sobre los barrios pobres: “Los nombres son diferentes pero el estándar de las casas de barro es igual de pobre en todas partes, y la vida de sus habitantes, miserable y sin visos de mejorar” (p. 43). Césaire replica al discurso en favor del colonialismo: “Me refutan con hechos, estadísticas, kilómetros de carreteras, de canales, de vías férreas. Yo, yo hablo de millares de hombres sacrificados en la construcción de la línea férrea Congo-Ocean. Hablo de aquellos que, en el momento en que escribo, están cavando con sus manos el puerto de Abiyán. [...] Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo” (Césaire, 2006, p. 20).

<sup>42</sup> Para Foucault esto podría ser visto como un elemento característico de ese proceso por el cual el colonialismo se convierte en colonialismo interno: « Et on a, en cette fin du XVIe siècle, sinon pour la première fois, du moins une première fois, je crois, une espèce d'effet de retour, sur les structures juridico-politiques de l'Occident, de la pratique coloniale. Il ne faut jamais oublier que la colonisation, avec ses techniques et ses armes politiques et juridiques, a bien sûr transposé des modèles européens sur d'autres continents, mais qu'elle a eu aussi de nombreux effets de retour sur les mécanismes de pouvoir en Occident, sur les appareils, institutions et techniques de pouvoir. Il y a eu toute une série de modèles coloniaux qui ont été rapportés en Occident, et qui a fait que l'Occident a pu pratiquer sur lui-même quelque chose comme une colonisation, un colonialisme interne » (Foucault, 1997, p. 89). Son muchos los autores que han destacado que Foucault no se ocupa del colonialismo ni del postcolonialismo, pero esa es una falta común al pensamiento francés hasta finales de los 90. Cfr. Boubeker (2014); Legg (2007); Vázquez (2013).

ni repatriados. Estos no ciudadanos tienen con frecuencia una nacionalidad de origen, pero, al preferir no disfrutar de la protección de su Estado, se encuentran como los refugiados en la condición de ‘apátridas de hecho’. (p. 28)

Ante esta situación, el italiano propone un cambio de perspectiva:

Si se quiere impedir que se reabran en Europa los campos de exterminio (lo que ya está empezando a suceder), es necesario que los Estados-naciones encuentren el coraje de poner en tela de juicio el propio principio del nacimiento y la trinidad Estado-nación-territorio en que se funda. [...] En sentido análogo podremos considerar a Europa no como una imposible ‘Europa de las naciones’, cuya catástrofe a corto plazo ya entrevemos, sino como un espacio ateritorial o extraterritorial, en el que todos los residentes de los Estados europeos (ciudadanos y no ciudadanos) estarían en situación de éxodo o de refugio y en el que el estatuto del europeo significaría el estar-en-éxodo (por supuesto también en la inmovilidad) del ciudadano. El espacio europeo establecería así una separación irreductible entre el nacimiento y la nación, y el viejo concepto de pueblo (que, como sabemos, es siempre minoría) podría volver a encontrar un sentido político, contraponiéndose decididamente al de nación (por el que hasta ahora ha sido indebidamente usurpado). [...] La supervivencia política de los hombres solo es pensable hoy en una tierra donde los espacios de los Estados hayan sido perforados y topológicamente deformados de aquella manera y en el que el ciudadano haya sabido reconocer al refugiado que él mismo es. (pp. 29-30)<sup>43</sup>

Esta digresión nos pone ante la terrible realidad de la exclusión a la que hoy se enfrentan miles de personas hacinadas en campos de refugiados a las puertas o en los límites internos de una Europa que no quiere romper con el principio de la trinidad Estado-nación-territorio, refuerza sus fronteras y expulsa al refugiado porque, probablemente, no se reconoce en esa figura que todo ser humano puede llegar a ser.

Volviendo al hilo del trabajo, el extranjero, como lo definió Simmel (1977), ya “no es el que viene hoy y se va mañana, sino el que viene hoy y se queda

---

<sup>43</sup> A día de hoy, con la llamada crisis de los refugiados en Europa, estas afirmaciones muestran su carácter más utópico: Europa se repliega sobre sí misma y no admite al otro.

mañana” (p. 716) pero se queda como un paria, como un ser humano al que se le señala y trata como diferente, como peligroso. De ahí que Arendt (1981) puntualizara que “el ‘extranjero’ es un símbolo pavoroso del hecho de la diferencia como tal, de la individualidad como tal, y denota aquellos terrenos que el hombre no puede cambiar y en los que no puede actuar y a los que, por eso, tiende claramente a destruir” (p. 426)<sup>44</sup>. No es necesario recordar que son muchos, demasiados, los seres humanos que se encuentran en esta situación y que, cada vez más, la respuesta social es xenófoba y racista: los otros, los extranjeros, los que vienen de fuera están invadiendo nuestra tierra, nuestra sociedad, nuestro mundo; los otros son peligrosos (criminales, ladrones, violadores), son pobres que se convierten en una carga económica para los residentes legales y autóctonos, y quitan los puestos de trabajo a los ciudadanos, que son los que sí tienen derechos reconocidos<sup>45</sup>. Está claro que el modo de exclusión de estos grupos es diferente al anterior porque en este caso no son medicalizados, sino expulsados o sometidos a un férreo control con el objeto de garantizar la seguridad de los otros.

Foucault no atiende de modo directo a esta problemática de los extranjeros, pero en su obra aborda el momento en el que se produce un fuerte desplazamiento de la población rural hacia las ciudades y analiza los conflictos que eso genera<sup>46</sup>. El pensador francés destaca que en el siglo XIX, con el aumento de la población urbana, surgen la necesidad de controlar la salud de ese nuevo cuerpo social y evitar la sedición, y el temor ante las tensiones políticas que aparecen en el interior de las ciudades (Foucault, 1996a,

---

<sup>44</sup> Es decir, se ofrece una respuesta violenta similar a la manifestada ante el monstruo.

<sup>45</sup> “El informe de 1967 de la President’s Crime Commission en Estados Unidos donde se explicitaba [...] ‘cualquier esfuerzo por mejorar la vida en las zonas urbanas deprimidas de Estados Unidos es un esfuerzo contra el delito’” (Vila Viñas, 2014, p. 255).

<sup>46</sup> « Et, dans un certain nombre de grandes villes, en revanche, des groupements d’individus inorganisés viennent s’accoler à un noyau urbain qui ne peut pas les encadrer à l’intérieur de ses propres organisations ni les assimiler. Or, non seulement les hommes se sont déplacés, mais en même temps il y a eu une autre fixation de la richesse : le capital s’est investi de plus en plus dans des machines, des stocks. [...] Le problème est celui de l’encadrement moral des populations : il faut réformer leurs manières de telle sorte que les risques pris par la fortune bourgeoise soient réduits », Foucault (2013, p. 108).

p. 61). De tal modo que el control no es solo moral (evitar las conductas ‘inapropiadas’, de lo que se ocupan inicialmente ciertos grupos sociales que pretenden establecer una continuidad entre el control y la represión moral, entre el control y la represión penal. Posteriormente esa moralización de lo legal se estataliza: el Estado se convierte, por medio de la policía, en el instrumento de moralización de las clases bajas<sup>47</sup>), sino también político: evitar el peligro de revueltas.

El control ejercido sobre estos grupos de población es muy amplio y se desarrolla en varios ámbitos, pues lo que se busca es la creación de un tipo de subjetividad y la corrección de las conductas “perniciosas”. En este caso, ya estamos asistiendo al paso del poder disciplinario al biopoder. Por ello es aquí donde vamos a exponer la técnica médica de tratamiento de un problema que ahora se considera social, no meramente individual.

La sociedad percibe, como población, que existen individuos o grupos de individuos que ponen en riesgo la salud pública, pues son portadores y transmisores de enfermedades. Dado que lo que se busca es protección ante las posibles enfermedades, el poder se ejerce siguiendo un modelo médico, que esta vez es diferente al utilizado en la lepra, pues lo que produce el poder es una zonificación de la ciudad<sup>48</sup> y la puesta en práctica de una serie de medidas: alejar del centro urbano los lugares en los que pueden surgir las enfermedades (cementeros y mataderos); controlar la circulación, especialmente del agua y el aire, abriendo grandes avenidas que faciliten la ventilación; y establecer las distribuciones y secuencias, por ejemplo de las fuentes y los desagües (el primer plan hidrográfico de París es de 1742); todo lo cual se concentra en los términos “salubridad”, que es “la base material y social capaz de asegurar la mejor salud posible a los individuos” e “higiene

---

<sup>47</sup> En 1795, Colquhoun publica *Traité sur la police de la métropole* donde establece que el primer principio del sistema penal debe ser moral. Cfr. Foucault (2013, p. 112). En muchos casos, el elemento del que se sirve el poder para realizar ese control de las clases bajas es el *Lumpenproletariat*.

<sup>48</sup> “A partir de esa época, se decidió dividir el recinto urbano en sectores pobres y ricos. Se consideró que la convivencia de pobres y ricos en un medio urbano entrelazado constituía un peligro sanitario y político para la ciudad y ello originó el establecimiento de barrios pobres y ricos, con viviendas de pobres y de ricos” (Foucault, 1996a, p. 67).



pública”, que es “la técnica de control y de modificación de los elementos del medio que pueden favorecer o perjudicar la salud” (1996a, p. 65)<sup>49</sup>.

Estas disciplinas, como es evidente, se reflejan en la planificación urbana, lo que explica que el modelo utilizado para diseñar las casas de los barrios residenciales de las clases bajas sea el mismo que el que se usa para construir la prisión: cumple la misma función de control, vigilancia y encierro del individuo frente al resto del mundo<sup>50</sup>. Por tanto, en este caso el modelo de poder que opera es el de la peste, la ciudad apestada, que no es exclusiva, sino inclusiva, pero en su inclusión ejerce un control total:

La ciudad en estado de peste [...] se dividía en distritos; éstos, en barrios, y luego en ellos se aislaban calles. En cada calle había vigilantes; en cada barrio, inspectores; en cada distrito, responsables de distrito; y en la ciudad misma, o bien un gobernador nombrado a esos efectos o bien los regidores que, en el momento de la peste, habían recibido un poder complementario. Análisis del territorio, por lo tanto, en sus elementos más finos; organización, a través de este territorio así analizado, de un poder continuo. (2007b, p. 52)

El territorio zonificado es sometido a un riguroso y periódico registro que desciende hasta los detalles mínimos que afectan al individuo para saber si se ajusta o no a la norma de salud establecida. El poder, por tanto, se ejerce en su máximo grado y alcanza las fibras más íntimas de los seres humanos. De ahí que Foucault diga que esto corresponde a un proceso histórico en el que se produce “la invención de las tecnologías positivas de poder” (p. 55). Este es un poder que produce, fabrica, crea de formas múltiples y en red, desde instancias e instituciones muy diferentes: es el sistema disci-

---

<sup>49</sup> De todo esto se ocupa, según Foucault, la medicina urbana.

<sup>50</sup> « La forme architecturale de Walnut Street donne lieu  
- aux cités ouvrières (logement individuel+ petit jardin aux fonctions individualisantes – inhibitions des effets de groupe)  
- aux grandes prisons dont Bentham donne le premier modèle » (Foucault, 2013, p. 95). Eso es así porque el sistema penitenciario es mucho más amplio que la prisión, lo que genera una sociedad que busca establecer de modo prioritario la vigilancia, el control, el orden y el castigo, cuando es necesario.

plina-normalización<sup>51</sup>. Pero también es un poder que se ejerce apelando a técnicas diferentes, que serán expuestas en el próximo apartado, porque el cuerpo sobre el que se aplican es el social.

Profundizando en las consecuencias de esta creación de la idea de sujetos peligrosos para los “sanos”, señala que a esos miedos que inicialmente surgieron unidos a los procesos de urbanización (llegada de población flotante, pobre, marginal y peligrosa), se une posteriormente un miedo de otro tipo: el que surge de la producción y especialmente el temor ante el obrero, que estando en contacto con la riqueza no la posee<sup>52</sup>. A este sujeto que trabaja

---

<sup>51</sup> “La disciplina es ante todo un análisis del espacio; es la individualización por el espacio, la colocación de los cuerpos en un espacio individualizado que permita la clasificación y las combinaciones” (Foucault, 1996a, p. 74). Este tipo de poder coexiste con el soberano y se expresa como una mecánica polimorfa cuya concreción son las ciencias humanas y cuyo principio regulador es la norma. Cfr. Foucault (1997, p. 34).

<sup>52</sup> « Mais, si cette analyse peut s'appliquer aux années 1840-1845, elle ne me paraît pas exacte pour le début du siècle. Alors, cette peur telle qu'on la trouve chez ceux-là mêmes qui font la loi, et qui apparaît au ras du discours qui décide, est d'un autre type. Premièrement, c'est une peur qui n'est pas tant liée au processus de l'urbanisation qu'au nouveau mode de production –c'est-à-dire à l'accumulation du capital qui se trouve maintenant investi visiblement, sous la forme d'une matérialité tangible et accessible, dans les stocks, les machines, les matières premières, les marchandises–, [et] au salariat qui met l'ouvrier, dépouillé de toute propriété, en contact avec la richesse. La peur est branchée sur cette présence physique du corps de l'ouvrier, de son désir, sur le corps même de la richesse. Et deuxièmement, cette peur n'est pas fantasmagorique, elle est parfaitement fondée : la richesse bourgeoise s'exposant ainsi, prend des risques nouveaux, depuis l'érosion quotidienne du vol jusqu'aux grands bris collectifs des machines. [...] Troisièmement, cette peur s'adresse initialement, non pas à ces catégories marginales, à la limite de la ville et de la loi, ce ne sont plus tellement les oisifs et les mendiants que l'on redoute au début du XIX<sup>e</sup> siècle, mais ceux qui travaillent et son au contact de cette richesse. Quatrièmement, cette peur ne vise pas seulement les grandes monstruosité, les agitations politiques, mais le cœur du danger est en deçà même de l'illégalisme : c'est quelque chose qui n'est même pas encore de l'infraction. Ce qui est dangereux, c'est l'ouvrier qui ne travaille pas assez fort, qui est paresseux, s'ennuie, c'est-à-dire tout ce par quoi l'ouvrier pratique l'illégalisme, et cette fois-ci non pas sur le corps même de la richesse patronale, mais sur son propre corps, sur cette force de travail dont le patron se

se le impone un control absoluto de su tiempo, su cuerpo, sus conductas cotidianas, y se le exige que se haga responsable de las contingencias (paro, enfermedad, accidentes) contratando seguros<sup>53</sup>. Por lo tanto, toda la existencia es controlada y pautada porque “vivimos en una sociedad de poder disciplinario; es decir, dotada de aparatos cuya forma es el secuestro, cuya finalidad es la constitución de una fuerza de trabajo, y cuyo instrumento es la adquisición de disciplinas o de hábitos” (2013, p. 240). Estas disciplinas dan lugar a la fabricación de una sociedad, que se constituye debido al secuestro del tiempo de los seres humanos que son sometidos a los ciclos de la producción y al castigo de la irregularidad de un comportamiento, más que a la infracción de una ley (2005d, pp. 155-158), lo que era el elemento característico del monstruo. La diferencia es debida a que ese control es, a la vez, biopolítico, no solo disciplinar.

A partir de todo lo expuesto se puede establecer, antes de pasar al biopoder, que el poder disciplinario es disperso, anónimo, múltiple, discreto, repartido, flexible, produce y normaliza por medio de muchas tácticas:

De hecho, el poder en su ejercicio va mucho más lejos, pasa por canales mucho más finos, es mucho más ambiguo, porque cada uno es en el fondo titular de un cierto poder y, en esta medida, vehicula el poder. El poder no tiene como única función reproducir las relaciones de producción. Las

---

considère comme le propriétaire, puisqu'il l'a achetée par le salaire et que c'est le devoir de l'ouvrier d'offrir sa force de travail sur un marché libre » (Foucault, 2013, pp. 176-177). En esta dirección, se preparan campañas de moralización de las clases trabajadoras para evitar los ilegalismos de la disipación, no solo los de la depredación. Estos ilegalismos se concretan en tres: « L'intempérance, comme gaspillage du corps ; l'imprévoyance, comme dispersion du temps ; et le désordre, comme mobilité de l'individu par rapport à la famille, à l'emploi. Les trois grandes institutions dans lesquelles la dissipation vient s'actualiser sont : la fête, la loterie –qui est précisément ce par quoi l'individu essaie de gagner sa vie sans travailler [...] le concubinage, comme modalité de satisfaction sexuelle en dehors de la fixation familiale. C'est tout ce qu'on pourrait appeler le nomadisme moral qui est visé à travers ces termes » (p. 197). Todo ello supone la continuidad perfecta de lo punitivo y lo penal: es la sociedad disciplinar.

<sup>53</sup> Cfr. Foucault (2013, p. 216).

redes de la dominación y los circuitos de la explotación se interfieren, se superponen y se refuerzan, pero no coinciden. (1980b, 119)

Además, la sociedad disciplinaria es una sociedad de control que penetra y forma los cuerpos de los sujetos y, a la vez, modela el cuerpo social que se formará plenamente con el biopoder<sup>54</sup>. Por tanto, es un poder que constituye una somatocracia en la que se modifican profundamente las relaciones entre el sujeto, la singularidad somática y el individuo hasta el punto de que la función sujeto creada por esta técnica se ajusta con precisión a la singularidad somática que es creada:

Así pues, en el poder disciplinario tenemos una serie constituida por la función sujeto, la singularidad somática, la mirada perpetua, la escritura, el mecanismo del castigo infinitesimal, la proyección de la psique y, por último, la división normal-anormal. Todo esto constituye al individuo disciplinario; todo esto, finalmente ajusta entre sí la singularidad somática y un poder político. Y lo que podemos llamar individuo no es aquello a lo cual se aferra el poder político; lo que debemos llamar individuo es el efecto producido, el resultado de esa fijación, por las técnicas que les he indicado, del poder político a la singularidad somática. (2007a, pp. 77-78)

Avanzando hacia las disciplinas utilizadas por el biopoder y los cambios en las técnicas de subjetivación de la exclusión, es importante recordar que en el estudio del panoptismo y del sistema penitenciario, así como en la exposición del tratamiento de la criminalidad, el pensador francés señala que, a partir del siglo XVIII, con los fisiócratas, se asocia un análisis económico a estos fenómenos sociales. El delincuente es definido desde el punto de vista de la producción y, por lo tanto, es el que no trabaja, lo que le convierte igualmente en enemigo de la sociedad<sup>55</sup>. No solo es un perverso que no cumple la norma, sino un parásito que supone una carga económica para la sociedad.

Desde este nuevo ángulo, todo el que no produce, especialmente el vagabundo y el pobre, es visto como un peligro: subsiste gracias a lo que recibe de los

---

<sup>54</sup> Cfr. Foucault (2007a, p. 16).

<sup>55</sup> Cfr. Foucault (2013, pp. 47-49). Es en ese momento en el que se instituye la prisión como medio de castigo (código criminal de 1767 de Serpillon).

demás y/o se apropia indebidamente de lo que no es suyo<sup>56</sup>. Ante este grupo de personas que es hostil o contrario a la regla de la maximización de la producción, hay quienes plantean las siguientes soluciones: la esclavitud, la puesta fuera de la ley y el marcado de los vagabundos, la autodefensa de los campesinos (una armada propia) y la batida de cualquiera que se desplace<sup>57</sup>.

Sea como sea, esta es una zona de interrelaciones, pues los diferentes aspectos se retroalimentan:

Ahora bien, de esas irregularidades, ilegalidades y anomalías que el sistema disciplinario debía reabsorber, pero, a la vez, no dejaba de provocar con su mismo funcionamiento, de esos campos de anomalías e irregularidades, el sistema económico y político de la burguesía del siglo XIX [extraño]\* una fuente de lucro, por una parte, y de fortalecimiento del poder, por otra. (2007a, p. 137)

A diferencia de otras técnicas de poder, las disciplinas en las diferentes formas históricas concretas que han adoptado (de las que solo hemos expuesto algunas) buscan garantizar la ordenación de las multiplicidades humanas, incluidas sus anomalías, con el menor costo y garantizando la máxima utilidad. Las disciplinas sustituyen el viejo principio “exacción-violencia” que regía la economía del poder, por el principio “suavidad-producción-provecho”. Se utilizan como técnicas que permiten ajustar la producción de saber, la producción de salud, la producción de fuerza (2005d, p. 222). Ya no se trata solo de excluir ni de corregir, sino de sacar provecho o rentabilidad de la anormalidad.

En síntesis, las disciplinas son tácticas múltiples que por el modo que expulsan/encierran no solo atrapan a los otros, a los anormales y perversos, sino que los constituyen o producen. Son técnicas o prácticas que se centran en la ortopedia, la cura y la normalización que crean subjetividades dóciles y dominables. Por ello en el ámbito de las perversidades se ve que la aplicación del poder pastoral es más relevante que en el caso de las anoma-

---

<sup>56</sup> Simmel analiza diferentes maneras en las que la comunidad soluciona su relación con el pobre. Cfr. Simmel (1997, pp. 479-520).

<sup>57</sup> Cfr. Foucault (2013, pp. 51-53).

lías en general, lo que conecta muy bien las técnicas del poder disciplinar con las de la biopolítica.

Como hemos visto en este apartado, Foucault combina el enfoque que aborda el poder desde las disciplinas con el análisis del poder desde los efectos de normalización, desde las subjetividades excluidas que son creadas por las disciplinas. Ambos son aspectos compatibles y complementarios. Como lo es la superposición del poder disciplinario y el biopoder.

## La exclusión de los fracasados

Lo que nos queda por examinar en este último apartado es otro cambio de óptica que ya ha aparecido en el análisis de las últimas figuras, especialmente en el modo en el que se constituyen a partir del final del XIX. Este cambio es señalado por Deleuze (1991): “Son las sociedades de control las que están remplazando a las sociedades disciplinarias” (p. 1)<sup>58</sup>. El poder disciplinario ha cedido su lugar como paradigma explicativo al biopoder.

Para Foucault con la aparición del biopoder se ha producido un desplazamiento desde el encierro hacia el control<sup>59</sup>, a lo que se ha unido otro aspecto

---

<sup>58</sup> Deleuze continúa señalando un aspecto que Foucault también había visto, aunque en menor medida que otros: “El hombre ya no es el hombre encerrado, sino el hombre endeudado. Es cierto que el capitalismo ha guardado como constante la extrema miseria de tres cuartas partes de la humanidad: demasiado pobres para la deuda, demasiado numerosos para el encierro: el control no solo tendrá que enfrentarse con la disipación de las fronteras, sino también con las explosiones de villas-miseria y guetos” Deleuze (1991, p. 3).

<sup>59</sup> Para Deleuze ese paso supone salir del poder disciplinario: “Es verdad que estamos entrando en sociedades de *control* que ya no son exactamente disciplinarias. Se considera a menudo a Foucault como el pensador de las sociedades disciplinarias y de su técnica principal, el *encierro* (no únicamente el hospital o la cárcel, sino también la escuela, la fábrica o el cuartel). Pero, de hecho, Foucault fue uno de los primeros en detectar que estamos saliendo de las sociedades disciplinarias, que ya estamos más allá de ellas. Estamos entrando en sociedades de control, que ya no funcionan mediante el encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea” (Deleuze, 2012, p. 21).

necesario para que se produzca el paso de una sociedad disciplinaria a una biopolítica: el uso de los dispositivos de seguridad unidos a la promoción de la libertad. Esto se logra plenamente en la segunda “fase” del biopoder, cuando se pasa de la razón de Estado al liberalismo.

En este trabajo, los detalles sobre el modo en el que Foucault explica esas transformaciones no son relevantes en sí. Por ello solo mostraremos el contexto o trasfondo que afecta a la nueva creación de sujetos excluidos socialmente. Desde el punto de vista de este nuevo tipo de poder, surgen otros sujetos marginados: los fracasados, aquellos que no han logrado alcanzar el estándar esperable para el *homo aeconomicus*.

El liberalismo es la lógica gubernamental que entiende al sujeto social como sujeto económico, como un sujeto libre que es productor de recursos. De ahí que quien no logre alcanzar los recursos que son necesarios para garantizar su vida y la seguridad de los demás será excluido socialmente: la sociedad no debe ocuparse de quien no ha sabido sacar partido a sus oportunidades.

La biopolítica, siguiendo la lógica liberal, crea una desigualdad social que no es vista como una anormalidad o desviación respecto a una norma ni como una perversión, sino como un fracaso de ciertos individuos que no han sido capaces de gestionar adecuadamente su vida y sus recursos<sup>60</sup>. Como es evidente, esta forma de crear subjetividades marginales supone un cambio de óptica muy importante, ya que significa asumir la mentalidad liberal en la que el individuo es definido como empresario de sí mismo<sup>61</sup>.

Este proceso es una modificación del poder disciplinario en biopoder y de este en gobernabilidad. Esto se da por el cruce del biopoder con el poder pastoral, cuyo rasgo como poder es ser individualizador y creador de un sujeto sometido a unas disciplinas, las tecnologías del yo, que se concretan principalmente en el examen de sí y el decir veraz<sup>62</sup>. Algunos aspectos de

---

<sup>60</sup> Cfr. Hamann, (2009).

<sup>61</sup> Esto implica, entre otras cosas, que cada uno ha de auto-ayudarse financieramente, ha de ser emprendedor, para llegar a ser rico. Cfr. Fridman (2014).

<sup>62</sup> Foucault conecta la *aleurgia* con el poder y concreta esta unión en la idea de gobierno de los hombres por la verdad. Cfr. Foucault (2012, pp. 8-12). La *parre-*

esta transformación han ido apareciendo a lo largo de la sección anterior. Se trata de un poder que dejando espacio de actuación y libertad al agente social y económico lo controla con nuevas técnicas que no son el encierro, sino las tecnologías del yo.

En primer lugar, hay que recordar que Foucault estudia la biopolítica en sus cursos de 1977-78 (*Seguridad, territorio y población*) y 1978-79 (*El nacimiento de la biopolítica*). A partir del curso de 1979-1980 (*El gobierno de los vivos*) se produce un cambio fundamental por el que se pasa de la biopolítica como gobierno de la vida a las tecnologías del yo, que serán desarrolladas en los cursos de 1980-1981 (*Subjetividad y verdad*), de 1980-1981 (*La hermenéutica del sujeto*), de 1982-1983 (*El gobierno de sí y de los otros*) y de 1983-1984 (*El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*). De estas transformaciones en su proyecto –cambios que afectan directamente a la composición y redacción de *La historia de la sexualidad*– en este trabajo solo nos interesan las que afectan a la creación o producción de lo que ya no será simplemente anormalidad ni perversidad, sino fracaso. A pesar de la diferencia de la creación de sujetos fuera de la norma, lo que se produce siempre es la fabricación de la exclusión social, el aumento de la desigualdad. Lo que cambia es que en esta última forma de creación de marginalidad se incluye la afirmación de que la culpa de esta situación recae sobre el sujeto marginal/marginado, a diferencia de lo que sucede en otros casos. Antes de llegar a este punto, vamos a exponer cómo se constituyen las principales técnicas que crean ese sujeto excluido.

---

*sía* o decir veraz que reclama valentía política la desarrolla en *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2012 (este libro recopila conferencias impartidas por el pensador francés en Estados Unidos en 1983). En estos trabajos, como en otros de los años 80, Foucault estudia el poder pastoral o arte de dirigir las almas y se centra en la capacidad de subjetivación propia de los dispositivos de extracción de la verdad, de confesión y examen/dirección de conciencia característicos del cristianismo, así como en las tecnologías del yo propias del mundo griego y romano (especialmente en Foucault, (2014; 2005a; 2005b)). Para un desarrollo de la relación de las tecnologías del yo y el liberalismo, consúltese Burchell (1996, pp. 267-282). Para una exposición del paso de la política a la ética, consúltese Cubides Cipagauta (2006); Eribon (2004); Gros (2005); Pastor Martín (2007); Peñuela Cano (2011); Terrel (2010).



Como han señalado los intérpretes de Foucault, el estudio de la biopolítica comienza con un enfoque más bien medio-ambiental en el que se estudia al ser humano como especie:

Querría comenzar el estudio de algo que hace un tiempo llamé, un poco en el aire, biopoder [...]: el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder; en otras palabras, cómo, a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana (2006, p. 15).

No solo se ha cambiado el enfoque desde el individuo, concretado en su corporalidad, a la especie humana o población –lo que supondrá una serie de problemas diferentes que ya hemos empezado a ver en la sección anterior–, sino que esto implica principalmente una modificación de los mecanismos de poder. El poder soberano sanciona mediante la ley que fija el castigo y queda recogida en un código que establece una relación entre la acción prohibida y el castigo que recibe. El poder disciplinario acude a los mecanismos de vigilancia y corrección, creando una red extensa que pauta conductas desde la sociedad:

La tercera forma es la que no caracteriza ya el código y tampoco el mecanismo disciplinario, sino el dispositivo de seguridad [...] el conjunto de los fenómenos que querría estudiar ahora. Dispositivo de seguridad que [...] va a insertar el fenómeno en cuestión [...] dentro de una serie de acontecimientos probables. Segundo, las reacciones del poder frente a ese fenómeno se incorporarán a un cálculo que es un cálculo de costos. Y tercero y último, en lugar de establecer una división binaria entre lo permitido y lo vedado, se fijarán por una parte una media considerada como óptima y por otra límites de lo aceptable, más allá de los cuales ya no habrá que pasar (p. 21).

Este tipo de poder se articula en torno a la seguridad, lo cual no significa que el mecanismo legal y el disciplinario desaparezcan, pues los tres se entrecruzan y retroalimentan, siendo unos reactivaciones y transformaciones de los otros. Sin embargo, en este caso la regulación se hace de otra forma y, por ello, los mecanismos de seguridad propios del biopoder inauguran un nuevo tipo de exclusión y gestión de lo peligroso:

La viruela o, a partir del siglo XVIII, las prácticas de inoculación. [...] no consiste tanto en imponer una disciplina, aunque se (solicite) el auxilio de ésta; el problema fundamental va a ser saber cuántas personas son víctimas de la viruela, a qué edad, con qué efectos, qué mortalidad, qué lesiones o secuelas, qué riesgos se corren al inocularse, cuál es la probabilidad de que un individuo muera o se contagie la enfermedad a pesar de la inoculación, cuáles son los efectos estadísticos sobre la población en general (pp. 25-26) <sup>63</sup>.

De ahí que el modo en que el biopoder afronta los problemas del espacio y de la circulación sea diferente al poder soberano y al disciplinario. El biopoder se centra en probabilidades, casos, índice de riesgo y previsión de futuro<sup>64</sup>. Los mecanismos de seguridad, además, son centrífugos y tienden a expandirse; no encierran, sino que permiten y fomentan la ampliación de los circuitos de circulación; no controlan y regulan todo, sino que dejan

---

<sup>63</sup> Esto, como es evidente, afecta al modo en el que se organiza el territorio urbano: “Understanding urban governance has a new urgency since the world’s population has now become principally urban. About governance of this urban world there is a familiar story in which neoliberalism plays a starring role. Specifically, it is said that new strategies, technologies, and authorities have emerged on the global urban stage to reshape and manage urban life and space in new directions. This neo-liberal governance, or ‘political-economic governance premised on the extension of market relationships’, is equally evident within ambitious efforts to gentrify or, less honestly, to ‘revitalize’ urban economies and spaces. Typically this means a stark reduction of municipal expenditures for services and social housing for urban populations, de-regulation, a move toward entrepreneurial planning, and a valorisation of the private sector’s alleged capacity to deliver services and housing more efficiently than the state. Two forms closely associated with these neo-liberal projects are the business improvement district (BID) and the condominium corporation (condo)” Lippert (2014, pp. 49-50).

<sup>64</sup> Cfr. Foucault (2006, pp. 39-40). De ahí que los urbanistas trabajen con la noción de medio. Cfr. pp. 40-41. Para un desarrollo de estas ideas, consúltese Elden (2007). Ante este planteamiento se eleva la crítica de Améry: “Para los urbanistas del mañana, pero no solo para ellos, sino también para los habitantes que se asentarán cada vez más sobre puntos topográficos, la realidad de una ciudad se reducirá a un conjunto de tablas estadísticas que anticipan la evolución demográfica, a una serie de planos urbanísticos y proyectos de nuevas calles. Pero nuestra conciencia, en su totalidad, percibe la realidad urbana todavía a través del ojo –la querida ventanita del viejo Gottfried Keller– y la elabora en un proceso mental que denominamos *recordar*” Améry (2004, p. 133).

hacer porque su objetivo es captar el punto en el que las cosas van a producirse: Así “la libertad no es otra cosa que el correlato de la introducción de los dispositivos de seguridad” (2006, p. 71). Por ello, el modo en el que los mecanismos de seguridad afrontan la normalización es distinto.

A diferencia del poder disciplinario que establece los procedimientos de adiestramiento; distingue, a partir de esos mecanismos, los aptos y los ineptos, controla y normaliza la conducta (gestos y actos) tomando como referente la norma; el biopoder, a través de los mecanismos de seguridad, afronta lo que debe asegurarse desde el punto de vista del caso, del riesgo, el peligro y la crisis<sup>65</sup>. Se toma en cuenta a la población como un conjunto sin discontinuidades a la que se aplican coeficientes o estadísticas, lo que permite establecer las normalidades menos favorables, las que más se desvían de la curva normal, y esto facilita la toma de medidas preventivas. Se deja que todo fluya, pero se selecciona y clasifica en función del coeficiente de normalidad, medida con la que se busca garantizar la seguridad de la población sin controlar, encerrar ni delimitar espacios o circulaciones<sup>66</sup>.

El cálculo de estas variables es el que garantizará la seguridad de la población, no por medio de su sometimiento a una legislación ni por el control de sus actos, sino por medio de unos mecanismos dirigidos a actuar sobre las condiciones y factores que afectan su seguridad, sin coartar su libertad,

---

<sup>65</sup> Cfr. Foucault (2006, pp. 79-82). Esta perspectiva supone un cambio en la gestión del espacio urbano: “Esto incluye una consideración muy relevante de la metrópolis contemporánea, no solo como escenario del delito, sino como plano ambiental sobre el que se puede y conviene articular las intervenciones. [...] La ciudad pasa *de escenario* de control a *régimen de prácticas* de control, de modo que su arquitectura y funcionamiento no solo se articulan para favorecer la vigilancia, sino que se constituyen, en sí mismos, dispositivos de seguridad. Por ejemplo, respecto a la constitución de grupos sociales peligrosos o deseables a través de sus posibilidades de acceso diferencial a ciertos espacios urbanos y la consiguiente generación de guetos voluntarios (centros comerciales, parques temáticos, áreas urbanas cerradas, etc.) e involuntarios (guetos en sentido estricto) De Giorgi (2006, pp. 135-136)” Vila Viñas (2014, pp. 270-271).

<sup>66</sup> Los estudios dedicados a la población y la demografía desde este punto de vista son numerosos. Como referencia se puede citar: Brady (2014); Lippert (2014, pp. 49-65); Murray (2014, pp. 34-48).

sino potenciando o impulsando su deseo, lo que crea un interés y mueve a la acción, lo que redundará sobre la propia población:

[...] el juego espontáneo o, en todo caso, a la vez espontáneo y regulado del deseo permitirá, en efecto, la producción de un interés, algo que es interesante para la propia población. Producción del interés colectivo por el juego del deseo: esto marca al mismo tiempo la naturalidad de la población y la artificialidad posible de los medios que se instrumentarán para manejarla (p. 98)<sup>67</sup>.

Son estos aspectos los que deben ser gobernados pues las aparentes irregularidades, al ser analizadas a fondo, muestran regularidades que permiten gestionar la población desde los aspectos biológicos, que no se pueden cambiar por medio de un decreto, hasta la superficie de lo público, que se modifica por medio de la creación de deseos. Hacerse cargo de todo esto es el arte de gobernar (pp. 108-111)<sup>68</sup>.

Los detalles o análisis de los diferentes modos de gobernar y el paso de la razón de Estado al liberalismo no son relevantes en este trabajo<sup>69</sup>, pero sí lo es que el liberalismo supone una transformación de la biopolítica –aunque

---

<sup>67</sup> Como es sabido, estos temas son estudiados también por Habermas.

<sup>68</sup> En el surgimiento de las artes de gobernar a partir del siglo XVI hasta culminar en el XVIII se ve que son plurales y afectan a ámbitos muy diferentes: El arte de gobernarse a sí mismo, de gobernar a la familia, de gobernar las almas, de gobernar los niños y, por último, de gobernar el Estado. E igualmente se hace evidente que hay una relación de continuidad ascendente y descendente entre estas diferentes artes de gobernar. Cfr. pp. 115-120. El gobierno de la población, en este modelo de seguridad, se convertirá en una disposición recta o adecuada de las cosas (riquezas, recursos, artículos de subsistencia y territorio) en su relación con los hombres que las conduce a un fin oportuno (que puede concretarse en una pluralidad de fines): Economía y estadística, y en una aplicación de esa disposición hacia los individuos por medio de la policía. Esta idea de gobierno de los hombres se nutre del poder pastoral y de la dirección de la conciencia o de las almas, ambos poderes individualizantes que constituyen “un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que se le impone” (p. 219).

<sup>69</sup> Existe mucha bibliografía dedicada a este tema. Puede consultarse, a modo de ejemplo: Binkley (2009); 60-78; Donzelot (2008); Hamann (2009); Read (2009); Tellmann (2009).

continúa dentro de la lógica biopolítica— por la que el gobierno liberal se limita sí mismo atendiendo a las leyes económicas, que se formulan en términos de verdad<sup>70</sup>. El liberalismo surge como una reacción contra el poder excesivo y total del Estado, y adopta diferentes modalidades en cada país. Pero en todos los casos, para Foucault, implica una consideración de la sociedad (población) desde el punto de vista económico, que asume la idea de que la competencia económica implica un progreso económico ilimitado, así como la necesidad de conocer el modo en el que operan esos mecanismos económicos<sup>71</sup>. Estas son las técnicas de gobernanza propias del liberalismo, lo que las diferencia del poder soberano, del poder disciplinar y del poder propio de la razón de Estado (primera forma de la biopolítica).

Esa limitación del poder por motivos económicos crea un espacio de ejercicio de la libertad. Pero esa es únicamente la fachada o la cara visible, pues en realidad lo propio del liberalismo no es la creación de la libertad, sino el consumo de la misma<sup>72</sup>. Esto es así porque el liberalismo produce la libertad tomando como elemento de cálculo la seguridad. De ahí que los procedimientos de control, coacción y coerción no solo no desaparecen, sino que se extienden: las técnicas disciplinarias se ponen al servicio de la libertad, pues esta se mide por el criterio de la seguridad. La diferencia fundamental es que los mecanismos de control son el principio motor de la libertad, producen más libertad, no la coartan ni la encierran<sup>73</sup>.

Ahora bien, cuando se aplica este arte de gobernar a la sociedad, se observa que esta es entendida según los criterios económicos, como un conjunto de individuos que en el ejercicio de su racionalidad económica se relacionan para conseguir unos fines, pero no lo hacen desde lazos sociales de otro tipo. Se trata de una sociedad sumamente atomizada e individualizada<sup>74</sup>. Es decir, el tejido social y la justicia social son inexistentes, a lo sumo se aceptará

---

<sup>70</sup> Cfr. Foucault (2007e, p. 39).

<sup>71</sup> Cfr. Foucault (2007e, pp. 81-82).

<sup>72</sup> Cfr. Foucault (2007e, pp. 84).

<sup>73</sup> Cfr. Foucault, (2007e, pp. 87-89).

<sup>74</sup> “El tercer golpe de fuerza que el nazismo permitió efectuar a los liberales con respecto al problema que querían resolver es el siguiente. Este análisis que los

tomar de los ingresos más elevados una parte que, de todas formas, se dedicaría al consumo, o, digamos, al sobreconsumo, y transferirla a aquellos que, ya sea por motivos de desventajas definitivas o por motivos de incertidumbres compartidas, están en una situación de subconsumo. Pero nada más. [...] Y en segundo término, el instrumento de esa política social, si es posible llamarla política social, no será la socialización del consumo y los ingresos. Por el contrario, solo puede ser una privatización [...] Simplemente se pedirá [...] a la economía, que procure que cada individuo tenga ingresos lo bastante altos para poder, ya sea directamente y a título individual o por el medio colectivo de las mutuales, autoasegurarse, sobre la base de su propia reserva privada, contra los riesgos existentes e incluso contra los riesgos de la existencia, así como contra esas fatalidades de la vida que son la vejez y la muerte. [...] No se trata, en suma, de asegurar a los individuos una cobertura social de los riesgos, sino de otorgar a cada uno una suerte de espacio económico dentro del cual pueda asumir y afrontar dichos riesgos (Foucault, 2007e, pp. 176-177).

La sociedad liberal, como sociedad de empresa (fenómeno observado por Weber), es una sociedad sometida a los mecanismos de la competencia<sup>75</sup>. Lo social, de este modo, no intervendrá ni perturbará el proceso económico.

---

nazis hacían de la sociedad capitalista, burguesa, utilitarista, individualista, puede remitirse a Sombart [...]. ¿Qué produjeron la economía y el Estado burgués y capitalista? Una sociedad en la que los individuos son arrancados de su comunidad natural y se juntan en una forma, de alguna manera, chata y anónima que es la de la masa. El capitalismo produce las masas. Y por consiguiente, produce lo que Sombart no llama exactamente unidimensionalidad, pero da su definición precisa. El capitalismo y la sociedad burguesa privaron a los individuos de una comunicación directa e inmediata de unos con otros y los forzaron a comunicarse solo por intermedio de un aparato administrativo y centralizado. [...] La sociedad capitalista impuso asimismo a los individuos un tipo de consumo masivo que tiene funciones de uniformación y normalización. Por último, esta economía burguesa y capitalista condenó a los individuos, en el fondo, a no tener entre sí otra comunicación que la que se da a través del juego de los signos y los espectáculos. [...] Eso es lo que decía Sombart. Y eso es lo que los nazis, por añadidura, hicieron suyo. Y en oposición a esa destrucción de la sociedad por obra de la economía y el Estado [capitalistas], los nazis se propusieron hacer lo que querían hacer” Foucault (2007e, pp. 144-145).

<sup>75</sup> Cfr. Foucault, (2007e, pp. 183-186).

De ahí se siguen consecuencias importantísimas a la hora de comprender y tratar la sociedad<sup>76</sup>. En primer lugar, desde esta óptica liberal, el ser humano es definido como *homo aeconomicus*, que es y debe ser un empresario de sí mismo<sup>77</sup>. El ser humano debe responsabilizarse de todos los aspectos de su vida (personal y social) ya que en el uso de su libertad logra o no cumplir los objetivos que han de garantizar la consecución de su seguridad: inversión en salud, en seguros que le protejan contra el paro, los accidentes, la enfermedad, la jubilación... De no hacerlo, él es quien no ha alcanzado lo esperable, lo normal<sup>78</sup>.

A lo anterior se suma un segundo aspecto, que es probablemente el que muestra más claramente el carácter biopolítico del liberalismo. Con la noción de capital humano es cada individuo el que debe hacerse cargo de cuidar e incrementar su potencial. Esta noción, clave para aplicar todas las medidas de seguridad, supone dos aspectos. El primero, el innato:

En efecto, la genética actual muestra que una cantidad mucho más considerable de elementos de (lo) que podíamos imaginar hasta el momento (está)

---

<sup>76</sup> “En cualquier caso, la cantidad de asuntos que pueden asociarse con el *gobierno de lo social* es muy amplia. Aparte de la comentada cuestión social, M. Dean (2003: 129) ha expuesto otras temáticas interesantes, más que por la finura de una clasificación que no seguiremos al detalle, por la constatación de la profundidad con que el gobierno social fue tratando el problema de la vida y de la seguridad. Primero, la *promoción social*, que alude a los temas del crecimiento, la salud, la sexualidad y la educación de la infancia, así como a la caracterización de la madre como ama de casa y esposa y de la familia como vehículo para la realización de las aspiraciones económicas y sociales (Donzelot, 1998). Segundo, la *defensa social*, en un sentido amplio de los distintos que expusimos durante el capítulo anterior frente a las primeras ‘clases peligrosas’. Tercero, la *seguridad social*, como el objetivo de alcanzar la situación de independencia y bienestar internos de la sociedad a través de instrumentos y aparatos militares y económicos. Y, por último, la temática de los *seguros sociales*, alusiva al establecimiento de dispositivos de seguridad de ámbito poblacional frente a dificultades comunes relativas a la edad, la enfermedad, el desempleo, etc.” Vila Viñas, (2014, pp. 177-178).

<sup>77</sup> Cfr. Foucault, (2007e, pp. 263-264).

<sup>78</sup> Para una ampliación de estas ideas, consúltense los diferentes capítulos de Burchell, Gordon y Miller (1991).

condicionada por el equipamiento genético que hemos recibido de nuestros ancestros. [...] las buenas constituciones genéticas –es decir, (las) capaces de producir individuos de bajo riesgo o cuya tasa de riesgo no sea perjudicial para ellos mismos, para su entorno o para la sociedad– se van a convertir, sin lugar a dudas, en algo escaso, y en la medida en que sean algo escaso podrán resueltamente (entrar), y es lógico que entren, en circuitos o cálculos económicos, es decir, en decisiones alternativas. [...] Y supongo que advertirán con toda claridad que el mecanismo de producción de los individuos, la producción de niños, puede encontrar toda una problemática económica y social a partir de la cuestión de la escasez de buenas constituciones genéticas. [...] es simplemente una forma de pensamiento o una problemática que en la actualidad se encuentra en estado de emulsión (pp. 266-296).

Aquí se abre la puerta a la ingeniería social, que hoy en día es ya una realidad<sup>79</sup>.

El segundo aspecto del capital humano es lo adquirido, respecto a lo cual cada uno tiene la responsabilidad de optimizar sus recursos:

¿Qué quiere decir formar capital humano [...]? Quiere decir, por supuesto, hacer lo que se llama inversiones educativas. [...] los neoliberales hacen notar que [...] lo que es preciso llamar inversión educativa [...] son mucho más amplios, mucho más numerosos que el mero aprendizaje escolar o el mero aprendizaje profesional. [...] Experimentalmente [...] se sabe que está constituida, por ejemplo, por el tiempo que los padres consagran a sus hijos al margen de las simples actividades educativas propiamente dichas. [...] El tiempo que se dedica, los cuidados brindados, también el nivel de cultura de los padres [...], el conjunto de los estímulos culturales recibidos por un niño: todo eso va a constituir elementos capaces de formar un capital humano. Se llegará de tal modo a un completo análisis ambiental [...] de la vida del niño, que podrá calcularse y hasta cierto punto ponerse en cifras; en todo caso, podrá medirse en términos de posibilidades de inversión en capital humano (pp. 269-270).

---

<sup>79</sup> Para un desarrollo de la relación entre la corporalidad y las nuevas tecnologías, consúltese Fernández Guerrero (2013, pp. 235-253).



Como bien destaca Foucault, en todos los países desarrollados las políticas culturales, sociales y educativas se dirigen hacia ese capital humano para lograr potenciarlo al máximo y no desperdiciar nada que sea “valioso”. Si esto es así, simplemente se han invertido las relaciones entre lo social y lo económico: “Se trata, desde luego, de multiplicar el modelo económico, el modelo de la oferta y la demanda, el modelo de la inversión, el costo y el beneficio, para hacer de él un modelo de las relaciones sociales” (p. 278)<sup>80</sup>. Todo se reduce a un cálculo del coste económico, de cuál es el modo más económico de lograr “la eliminación de las conductas consideradas como nocivas para la sociedad” (p. 288)<sup>81</sup>.

El carácter biopolítico del liberalismo se muestra como la posibilidad de convertirse en tanatopolítica, pero sus mecanismos son diferentes a los del poder disciplinario. En este tipo de poder, lo excluido es aquello que no se sujeta a la lógica económica, a sus tácticas y dispositivos; y porque al no hacerlo, no rentabiliza su potencial. Todos los seres humanos que quedan al margen de este sistema económico son penalizados y considerados como desviados respecto a la normalidad recogida en las curvas y estadísticas que buscan reflejar el estándar social: son fracasados. Muchos de ellos adoptan las formas conocidas del pobre, parado, mendigo, vagabundo, entre otros. En las obras de Foucault no encontramos las voces de estos sujetos marginales. Solo las técnicas por las cuales son fabricados.

---

<sup>80</sup> Consúltese Mitchell & Lizotte (2014).

<sup>81</sup> Para Foucault la sociedad civil solo es, en este planteamiento, el modo de insertar al individuo para poder administrarlo: “El *homo aeconomicus* y la sociedad civil son entonces dos elementos (indisociables). [...] la sociedad civil es el conjunto concreto dentro del cual es preciso resituar esos puntos ideales que constituyen los hombres económicos, para poder administrarlos de manera conveniente. Por lo tanto, el *homo aeconomicus* y sociedad civil forman parte del mismo conjunto, el conjunto de la tecnología de la gubernamentalidad liberal” (2007e, p. 336).

## Consideraciones finales

Desde los anormales hasta los fracasados, los poderes han fabricado la exclusión social. El mundo globalizado y multicultural en el que vivimos combina las diferentes disciplinas y los diversos tipos de poder; por lo que en él hay anormales, pervertidos, extranjeros invasores, así como todo tipo de enemigos de la sociedad y una enorme cantidad de sujetos que no se convierten en empresarios de sí mismos o no logran hacerlo según la media.

Las disciplinas han cambiado y se han redefinido en función del tipo de poder en el que se inscriben. Si la pretensión de este trabajo hubiera sido presentar de modo diacrónico estos aspectos, tendríamos que haber destacado más las diferencias que suponen esos cambios. Sin embargo, como nuestro objetivo ha sido reflexionar, de la mano de Foucault, sobre la fabricación de la exclusión social atendiendo al modo en el que se producen esos tipos de subjetivación que van desde lo anormal hasta el control del riesgo social, hemos preferido abordar estos temas desde una perspectiva más sincrónica.

Nos parece que una mirada crítica pone de relieve que esos diferentes modos de fabricación de la exclusión social, cuyo origen y máximo desarrollo corresponde a otros períodos históricos, perduran hoy en día; y que, en muchos casos, los discursos y poderes que los producen se ajustan muy bien a lo señalado por Foucault para la época clásica. Insistimos: somos muy conscientes de las diferencias, pero en este trabajo hemos preferido destacar la pervivencia y, por ende, las similitudes.

Como se ha visto a lo largo del texto, las secciones se interrelacionan y unas avanzan las ideas claves de las otras porque el tránsito de unas figuras a otras es tenue. Los poderes interactúan y siempre lo hacen sobre la misma superficie: el cuerpo del sujeto que es constituido por el poder. Conviene recordar también que en cada apartado aparecen reflexiones sobre las técnicas de exclusión, los tipos de poderes (nunca teorizados ni desarrollados completamente porque son el trasfondo que el lector conoce), y sobre las subjetividades fabricadas como excluidas por esas técnicas y poderes. Igualmente conviene no perder de vista que solo se han explicado las técnicas más importantes y algunas de las figuras en las que la exclusión ha tomado cuerpo. Sus límites en muchos casos no son nítidos y sus cambios

a lo largo de la historia son numerosos, pero no afectan a lo esencial de la caracterización que de ellos hizo Foucault.

En conclusión, el trabajo ha consistido en recordar que la fabricación de la exclusión social produce sujetos marginados que quedan fuera de lo humano (o de lo normal o deseable para lo humano). Aunque su encontrarse y crearse desde el estar/ser fuera de lo estándar (anormal, perverso, fracasado) no implica que dejen de ser humanos, sí hace que les cueste más serlo porque han sido constituidos por unas redes de poderes que se entretajan y los ponen en esa situación de exclusión que los demás (los normales) consideran que son los márgenes/límites de lo humano.

## Referencias

---

- Agamben, G. (2000). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- Améry, J. (2004). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (1981). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Universidad.
- Bauman, Z. (2005). La construcción social de la ambivalencia. En *Modernidad y Ambivalencia* (84-100). Barcelona: Anthropos.
- Beriain, J. (2013). Encuentros con la alteridad e identidades múltiples. *ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 189-761.
- Binkley, S. (2009). The Work of Neoliberal Governmentality: Temporality and Ethical Substance in the Tale of Two Dads. *Foucault Studies*, (6), 60-78.
- Boubeker, A. (2014). Foucault et les études postcoloniales. En J-F. Bert y J. Lamy, *Michel Foucault. Un héritage critique*. Paris: CNRS Editions.
- Boullant, F. (2004). *Michel Foucault y las prisiones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Brady, M. (2014). Ethnographies of Neoliberal Governmentalities: from the neoliberal apparatus to neoliberalism and governmental assemblages. *Foucault Studies*, (18), 11-33.
- Burchell, G. (1996). Liberal Government and Techniques of the Self. En A. Barry, T. Osborne y N. Rose, *Foucault and Political Reason* (267-282). London: UCL.
- Burchell, G., Gordon, C. & Miller, P. (1991). *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago.

- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Crampton, J. W. (2007). Maps, Race and Foucault: Eugenics and Territorialization Following World War I. In J. W. Crampton & S. Elden, *Space, knowledge and Power. Foucault and Geography* (223-244). Hampshire: Ashgate.
- Cubides Cipagauta, M. (2006). *Foucault y el sujeto político. Ética del cuidado de sí*. Bogotá: Universidad Central.
- Deleuze, G. (1991). Postdata sobre las sociedades de control. En C. Ferrer (Comp.), *El lenguaje literario, T. 2*. Montevideo: Nordan.
- Deleuze, G. (2012). Introducción. En M. Foucault, M, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.
- Donzelot, J. (2008). Michel Foucault and liberal intelligence. *Economy and Society*, 37 (1), 115-134.
- Elden, S. (2007). Strategy, Medicine and Habitat: Foucault in 1976. In J. W. Crampton, J. & S. Elden, *Space, knowledge and Power. Foucault and Geography* (67-81). Hampshire: Ashgate.
- Eribon, D. (ed.). (2004). *El infrecuente Foucault. Renovación del pensamiento crítico*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Fanon, F. (1965). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Guerrero, O. (2013). Cuerpos en-re-dados. Feminismo y nuevas tecnologías. En M. I. Val Valdivieso y H. Gallego Franco (eds.), *Las huellas de Foucault en la historiografía. Poderes, cuerpos y deseos* (235-253). Barcelona: Icaria editorial.
- Fontana, A. et Bertani, M. (1997). Situation du cours. Dans M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976-1977*. Paris : Hautes Études.
- Foucault, M. (1980a). Más allá del bien y del mal. En *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1980b). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, M. (1996a). *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira.
- Foucault, M. (1996b). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976-1977*. Paris: Hautes Études.
- Foucault, M. (2002). *Historia de la locura en la época clásica I*. México: Fondo de cultura Económica.

- Foucault, M. (2005a). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005b). *Historia de la sexualidad 3. El cuidado de sí*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005c). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005d). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de Francia (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007a). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007b). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. México: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (ed.). (2007c). *Herculine Barbin llamada Alexina B*. Madrid: Talasa.
- Foucault, M. (2007d). El sexo verdadero. En *Herculine Barbin llamada Alexina B*. Madrid: Talasa.
- Foucault, M. (2007e). *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de Francia (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (ed.). (2009). *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano... Un caso de parricidio del siglo XIX*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, M. (2011). *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*. Paris: Hautes Études.
- Foucault, M. (2012). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. Paris: Hautes Études.
- Foucault, M. (2013). *La Société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*. Paris: Hautes Études.
- Foucault, M. (2014). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Paris: Hautes Études.
- Foucault, M. (2015). *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*. Paris : Hautes Études.
- Fridman, D. (2014). Resisting the lure of the paycheck: Freedom and dependence in financial self-help. *Foucault Studies*, (18), 90-112.
- Gros, F. (coord.). (2010). *Foucault. El coraje de la verdad*. Madrid: Arena Libros.
- Gros, F. (2005). *Michel Foucault. Que sais-je?*. Paris: PUF.
- Hamann, T. H. (2009). Neoliberalism, Governmentality, and Ethics. *Foucault Studies*, (6), 37-59.
- Kapúscinski, R. (2004). *Ébano*. Madrid: ABC.

- Legg, S. (2007). Beyond the European Province: Foucault and Postcolonialism. In J. W. Crampton & S. Elden, *Space, knowledge and Power. Foucault and Geography* (265-289). Hampshire: Ashgate.
- Lemm, V. (ed.). (2010). *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Lévi-Strauss, C. (2010). *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Lippert, R. K. (2014). Neo-Liberalism, Police, and the Governance of Little Urban Things. *Foucault Studies*, (18), 49-65.
- Luhmann, N. (1995). Inklusion und Exklusion. En *Soziologische Aufklärung* (237-264). Opladen: Süddeutscher.
- Mitchell, K. & Lizotte, C. (2014). The Grassroots and the Gift: Moral Authority, American Philanthropy, and Activism in Education. In *Foucault Studies*, (18), 66-89.
- Murakami Wood, D. (2007). Beyond Panopticon? Foucault and Surveillance Studies. In J. W. Crampton & Elden, S., *Space, knowledge and Power. Foucault and Geography* (245-263). Hampshire Ashgate.
- Murray Li, T. (2014). Fixing Non-market Subjects: Governing Land and Population in the Global South. *Foucault Studies*, (18), 34-48.
- Pastor Martín, J. y Ovejero Bernal, A. (2007). *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación*. España: Universidad de Oviedo.
- Peñuela Cano, V. (2011). *De la genealogía del poder a la estética de la existencia*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Read, J. (2009). A Genealogy of Homo-Economicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity. *Foucault Studies*, (6), 25-36.
- Simmel, G. (1977). El pobre. En *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* (479-520). Madrid: Revista de Occidente.
- Simmel, G. (1977). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Revista de Occidente.
- Tellmann, U. (2009). Foucault and the Invisible Economy. *Foucault Studies*, (6), 5-24.
- Terrel, J. (2010). *Politiques de Foucault*. Paris: PUF.
- Varela, J. y Álvarez-Uría, F. (1986). Marginados. De la sociología de la desviación a las nuevas políticas de control social. En R. Máiz (comp.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. España: Universidad de Santiago de Compostela.
- Vázquez, F. (2013). Debate. Sesión I: Poder, biopoder y género en la modernidad. En M. I. Val Valdivieso y H. Gallego Franco (eds.), *Las huellas de Foucault en la historiografía. Poderes, cuerpos y deseos*. Barcelona: Icaria editorial.
- Vila Viñas, D. (2014). *La gobernabilidad más allá de Foucault. Un marco para la teoría social y política con temporánea*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.









D

# Dispositivo de exilio y procesos de subjetivación política: una aproximación biopolítica de las novelas *Un día entre las cruces* y *La rueda de Chicago*

---

David Antonio Rincón Santa<sup>1</sup>  
(Museo Casa de la Memoria, Colombia)

## Introducción

El ciclo de novelas: *Un día entre las cruces* (2003), *La rueda de Chicago* (2004) y *La piel por la piel* (1997), del escritor colombiano Armando Romero, narra las vivencias del personaje literario Elipsio y da cuenta de un asunto que no suele asociarse a la literatura colombiana, el exilio. En la producción y el estudio de obras literarias en el ámbito latinoamericano, es un tema que se asocia con países como Argentina, Uruguay o Chile, en tanto que las dictaduras que vivieron durante parte de la segunda mitad del siglo XX, produjeron una cantidad considerable de exiliados; o con el territorio mexicano, lugar de destino de muchos exiliados, no solo latinoamericanos sino también españoles. Este trabajo identifica en dos

---

<sup>1</sup> Politólogo e investigador del Museo Casa de la Memoria. Este texto se encuentra publicado en Rincón, D. (2017). Dispositivo de exilio y procesos de subjetivación política: una aproximación biopolítica de las novelas *Un día entre las cruces* y *La rueda de Chicago*. *Analecta Política*, 7 (12), 63-96.

novelas colombianas los procesos de subjetivación del exilio, el dispositivo de saber y poder que lo produce, y las formas de resistencia que se le oponen. Por esta vía, abre caminos para indagar sobre un asunto que no suele considerarse dentro de los estudios políticos y literarios en Colombia.

El trabajo construye vasos comunicantes entre las novelas y una rama en particular de las Ciencias Políticas, la biopolítica, para desarrollar una lectura interpretativa desde dicho enfoque. La razón por la cual se selecciona esta perspectiva radica en su pertinencia para comprender los fenómenos políticos contemporáneos, como el exilio, desde un ámbito más amplio, que implica considerar la forma en que los aparatos políticos afectan directamente la vida de los sujetos, considerados particularmente o como población. El exilio constituye un fenómeno político que define al sujeto como un ser agrietado, lo que implica directamente su vida, y por tanto, un fenómeno de carácter biopolítico. Esto se ve reflejado en los textos literarios, cuyo personaje se halla atrapado y determinado por las redes del dispositivo de exilio; se genera y se afectan sus procesos de subjetivación al estar sometido al desplazamiento permanente, se modifican sus prácticas, formas de ver el mundo, maneras de habitar, de relacionarse con el territorio que deja y al que llega.

La forma en que procede la investigación amplía los campos de estudio de las Ciencias Políticas, ya que se distancia de los asuntos tradicionales, como las Instituciones, la Seguridad y la Defensa, las Relaciones Internacionales y la construcción del Estado moderno; al tiempo que ofrece nuevas rutas de investigación de la biopolítica y aporta claves desde dicho enfoque para hacer una lectura política de los textos literarios. Los autores que dan la base desde la biopolítica son Foucault, Deleuze (1990) y Agamben (2010; 2011); a ellos se suman las reflexiones que desde otros campos hacen Said (2005), Sennett (2014) y Sardui (2000). Estas consideraciones se contrastan en las novelas de Armando Romero, y desde allí, se aportan otros elementos a la discusión. La forma en que se abordan dichos autores se describe a continuación.

El trabajo se divide en dos partes. El primer capítulo aborda los planteamientos de Foucault y Deleuze, para exponer y explicar las categorías de dispositivo y subjetivación política. Ambas se vinculan a partir de los dos movimientos que implica la subjetivación política, tal como la entiende

Foucault: por un lado, las redes de saber/poder que construyen al sujeto, y por el otro, el sujeto que resiste y se constituye a sí mismo desde distintos mecanismos. Luego, se comienzan a desentrañar las líneas que constituyen un dispositivo en particular, el del exilio. Para esto se toman de Agamben (2010; 2011) las nociones de poder soberano, bando soberano, nuda vida y *homo sacer*; debido a la producción de nuda vida que lleva a cabo el poder soberano en la constitución del sujeto de exilio. Se tratan las líneas del dispositivo que se construyen desde los aportes teóricos de Said (2005) y Sennett (2014), como la vivencia contrapuntística, la discontinuidad del ser y la soledad, y su condición de ser extranjero. Se finaliza con la noción de contra-dispositivo o líneas de fuga que permite el dispositivo, para delinear algunas de las formas de resistencia al exilio.

La segunda parte aborda las dos novelas que se seleccionaron: *Un día entre las cruces* (2003) y *La rueda de Chicago* (2004), y realiza dos procesos simultáneamente. En primera medida, una lectura biopolítica que permite rastrear y contrastar las categorías elaboradas en el primer capítulo. En segunda instancia, obtiene desde el recurso literario otros elementos que constituyen los procesos de subjetivación del exilio, tanto en el dispositivo como en el contra-dispositivo.

## **Elementos del dispositivo de exilio y procesos de subjetivación del exiliado**

En este primer capítulo se presentan y explican las bases teóricas sobre las cuales se construyen las categorías que orientan la discusión, como lo son, dispositivo, exilio, subjetivación política, poder soberano y *homo sacer*. Estas permiten cartografiar y comprender las líneas que constituyen el dispositivo de exilio, qué procesos de subjetivación lleva a cabo y qué procesos resisten a él. Estas reflexiones se enmarcan dentro de la biopolítica, entendida como la manera en que las relaciones y redes de poder/saber implican y determinan la vida, ya sea de los individuos (atomopolítica) o de las poblaciones (biopolítica); e incluso, el manejo de su muerte (anatomopolítica).

## Subjetivación política y dispositivo

De acuerdo con la lectura que hace Tassin (2012), la subjetivación<sup>2</sup> se define como un “llegar a ser sujeto” en un devenir que no cesa, se transforma y se difiere constantemente. Además, el hecho de que se hable de subjetivación *política*, significa que en este proceso operan condiciones, circunstancias y modalidades exteriores al sujeto; lo cual se refiere a uno de los dos componentes de la subjetivación, tal como la entiende Foucault. Esta comprende dos movimientos o dinámicas. En un primer momento, se trata de la manera en que las relaciones de poder moldean la forma de vida de los sujetos sometidos a ellas. Y en segunda instancia, la manera en la que el sujeto se apropia de sí, se crea, se construye y resiste a dichas fuerzas que operan sobre sí, ya sea de una manera ética o estética.

La subjetivación política se halla íntimamente ligada con la noción de dispositivo (Agamben, 2011; Deleuze, 1990; García, 2011), se define como una red heterogénea de saber/poder constituida por elementos discursivos y no discursivos: enunciados (filosóficos, económicos, políticos, morales, filantrópicos), disposiciones arquitectónicas, instituciones, medidas gubernamentales (locales, nacionales, internacionales), entre otros. El dispositivo no está constituido solamente por sus elementos, sino por la red de relaciones que se tejen entre ellos; Deleuze (1990) los denomina líneas. De tal manera que el dispositivo es un conjunto multilineal, con líneas de visibilidad, enunciación, fuerza, subjetivación, ruptura, fisura y fractura, que se entrecruzan, se afectan unas a otras, y se configuran en manera de ovillo, madeja y red variable. Además, los dispositivos se constituyen como “máquinas para hacer ver y para hacer hablar” (Deleuze, p. 155), lo que quiere decir que estos elementos actúan sobre los sujetos, los configuran y determinan sus modos de vida, en la medida en que moldean los campos de lo visible y lo invisible, a la vez que los campos de enunciación dentro de los que se inscriben. Por ejemplo, el dispositivo que constituye una escuela de enseñanza primaria que envuelve entre sus redes a los niños que entran, y viven un proceso de subjetivación en el que devienen estudiantes; determina la manera en que estos sujetos ven un asunto, cómo se acercan

---

<sup>2</sup> Tassin (2012) establece una diferenciación entre las concepciones que tienen Foucault, Rancière y Arendt con respecto a la subjetivación política. En el presente trabajo se toma la perspectiva foucaultiana.

a él, cómo pueden referirse (o callarse) al respecto. El dispositivo le pone al sujeto las gafas con las cuales puede ver (y no ver) el mundo, además de las palabras que está en capacidad de usar para enunciarlo. Otro de los asuntos que aborda Deleuze al analizar la noción de dispositivo, y que tiene que ver con su atributo de red, es que implica líneas de fuerzas entre sus distintos elementos, lo que confiere un carácter móvil a dicha red. Estas fuerzas se producen en la conexión de un punto con otro y pasan por todos los puntos de los que se compone el dispositivo.

Las consideraciones de Deleuze (1990) permiten anudar las nociones de dispositivo y subjetivación, “una línea de subjetivación es un proceso, es la producción de subjetividad en un dispositivo: una línea de subjetivación debe hacerse en la medida en que el dispositivo lo deje o lo haga posible. Es hasta una línea de fuga” (p. 157). En este planteamiento se hallan las dos dinámicas que están implicadas en el proceso de subjetivación, tal como lo estudia Foucault, tanto el poder que forma sujetos, como los sujetos que se forman a sí mismos para resistir al poder. Estas dos nociones y estos dos movimientos abren la puerta para estudiar los distintos componentes de lo que se denomina dispositivo de exilio, es decir, las distintas redes y fuerzas que configuran la subjetividad de los exiliados; además de los procesos de subjetivación que los exiliados oponen como resistencia a dicha red.

Construir la categoría dispositivo de exilio, describir los elementos por los que está compuesto, las distintas relaciones entre estos, y descubrir los procesos de subjetivación que a él se encuentran anudados, es un esfuerzo que puede enmarcarse en las consideraciones de Deleuze (1990): “Desenmarañar las líneas de un dispositivo es en cada caso levantar un mapa, cartografiar, recorrer tierras desconocidas” (p. 155). En este recorrido, el siguiente paso es abordar los estudios de Agamben (2010), para luego establecer conexiones con las consideraciones que Said (2005) y Sennett (2014) desarrollan sobre el exilio.

## ***Homo sacer: poder soberano y nuda vida***

En la misma línea de la biopolítica, Agamben (2010) dedica sus estudios en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, a desentrañar el elemento originario sobre el cual se funda el poder político en Occidente, a partir de lo que denomina una exclusión inclusiva de la nuda vida en el ámbito político, caracterizado porque unos (poder soberano) ejercen poder sobre otros. Agamben (2010) parte de una distinción que hacían los griegos entre *zōé* y *bios*, términos usados para designar la vida, pero que tenían connotaciones distintas. *Zōé* quiere decir el simple hecho de vivir, mientras *bios* se refiere a una forma o manera de vida propia de un individuo o de un grupo; por ejemplo, el modo en que los hombres habitan en una comunidad política, como la ciudad.

Para Agamben (2010), la política occidental se funda en una exclusión inclusiva (y, por lo tanto, una excepción) de la *zōé* en la *polis*. Al entrar en la comunidad política, se excluye esta mera vida, si se quiere la vegetativa o animal que hay en los humanos, y se concibe la existencia política no como un mero vivir sino como un vivir bien, de acuerdo con ciertas normas y disposiciones que se imponen a los hombres. La vida se politiza y los seres humanos habitan “en la *polis* dejando que en ella quede apartada su propia nuda vida” (Agamben, 2010, p. 17). Esto es lo que se describe como el pacto originario para pasar del estado de naturaleza al Estado político o civil, en el que todos se someten a un poder soberano; lo que en la teoría política se ha denominado teorías contractualistas modernas. La mera vida no queda eliminada, sino que se excluye y se confina a un lugar especial: el estado de excepción, en el que el soberano puede disponer de esa nuda vida, la cual queda incluida por medio de una exclusión. En resumen, para Agamben (2010) la pareja categorial fundamental de la política occidental es:

[...] la de nuda vida-existencia política, *zōé-bios*, exclusión-inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva. (p. 18)

Para su tarea de desentrañar el fundamento del poder político en Occidente, Agamben (2010) se sustenta en las dos nociones de poder soberano, que toma de Schmitt, y nuda vida, que acoge principalmente de Benjamin, a las que

dedica las partes primera y segunda de *Homo Sacer*. Es preciso ampliar los planteamientos de Agamben, de modo que permitan más adelante delinear algunos de los elementos que constituyen el dispositivo de exilio. Al comenzar por el poder soberano, Agamben acoge la definición de Schmitt: “soberano es el que decide sobre el estado de excepción” (Schmitt citado en Agamben, 2010, p. 22), y es dicho estado el que liga las dos nociones antes mencionadas.

Para comprender la importancia de que sea el soberano quien decida sobre el estado de excepción, es necesario referirse a la tesis hobbesiana (Hobbes, 2000) sobre la que se funda el Estado político. Se imagina un estado de naturaleza en el que los hombres le temen a todos los hombres y su vida está en constante peligro, lo que ha pasado a la tradición de la filosofía política como *homo homini lupus* (el hombre es un lobo para el hombre). Para salir de dicha zozobra, se establece un pacto, por medio del cual los hombres deciden temerle solo a un hombre, el soberano, en lugar de temerle a todos; lo que configura el paso del estado de naturaleza al Estado civil, de *zōé* a *bios*, de una violencia natural a una violencia política (Benjamin, 1998). Sin embargo, el estado de naturaleza no queda por fuera, sino incluido en el Estado soberano por medio de una exclusión, a través de la decisión que tiene el soberano sobre el estado de excepción. Queda allí el reducto de violencia, propio del estado de naturaleza, que no puede eliminarse del todo en la constitución jurídico-política de una sociedad:

Estado de naturaleza y estado de excepción son solo las dos caras de un único proceso topológico en que [...] aquello que se presuponía como exterior (el estado de naturaleza) reaparece ahora en el interior (como estado de excepción), y el poder soberano es propiamente esta imposibilidad de discernir entre exterior e interior, naturaleza y excepción, *physis* y *nomos* (Agamben, 2010, p. 54).

Este estado de excepción se configura como una relación de bando<sup>3</sup>, en el que la ley se suspende, se aplica desaplicándose; y la vida política, *bios*,

<sup>3</sup> Agamben toma la noción de bando de Jean-Luc Nancy (1983), en el texto *L'impératif catégorique*. El concepto indica un tipo de relación en que el soberano y los gobernados se vinculan estrechamente. Los individuos están sometidos a la autoridad del soberano, cuyas órdenes y mandatos determinan la vida de aquellos, y pueden llegar a convertirla en una vida despojada de sus atributos

protegida normalmente por el ordenamiento político, queda desnuda, en abandono ante el poder soberano, que puede disponer de ella en tanto nuda vida, una zona de indistinción entre *zōé* y *bios*. Dice Agamben (2010):

El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es *abandonado* por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden (p. 44).

En este punto puede hacerse la conexión con la nuda vida del *homo sacer*, porque la vida de quien es puesto en bando se convierte en nuda vida, es decir “la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez *insacrificable del homo sacer*” (Agamben, 2010, p. 18). Por ejemplo, cuando el soberano declara el estado de sitio y aplica una medida como el toque de queda, la vida de las personas que circulan luego de la hora que se indicó, se convierte en la nuda vida del *homo sacer*, queda enfrentada ante la ley en su totalidad y se sella bajo un doble signo: no se puede sacrificar, pero cualquiera puede darle muerte sin cometer asesinato.

Agamben (2010) dedica la segunda parte de su estudio a esta figura del *homo sacer*, sujeto determinado por la producción de la nuda vida que lleva a cabo el poder soberano a través del bando, que ejerce su poder de decisión sobre el estado de excepción. Un sujeto es puesto en bando cuando se le juzga por haber cometido cierto delito, de tal modo que adquiere impureza y no es lícito sacrificarlo, pero tampoco se condena a quien le dé muerte; es decir, es insacrificable, pero a la vez su potencial homicidio está signado por la impunidad. Esto es lo que confiere a la vida del *homo sacer* su doble carácter: su vida es sagrada, pues no se le puede sacrificar; y es maldita, debido a la impureza por el delito cometido y a la impunidad de darle muerte. En consecuencia, “el *homo sacer* ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política”

---

políticos, es decir nuda vida. Pueden encontrarse ejemplos de esta puesta en bando en decisiones soberanas como el servicio militar obligatorio, la pena de muerte, la declaración del estado de sitio, o el abandono de poblaciones marginadas en las periferias.



(Agamben, 2010, pp. 108-109). Es decir, la exclusión de la nuda vida en el orden político soberano por medio de su inclusión en el bando soberano.

De este modo se comprende bajo qué forma entra la vida a la ciudad, como nuda vida que es a la vez vida sagrada, que no es *bios* político ni *zōé* natural, sino una zona de indistinción entre ambas, donde se implican y se excluyen, y se constituyen la una a la otra: “Como si la vida solo pudiera entrar en la ciudad bajo la doble excepción de poder recibir la muerte impunemente y de ser insacrificable” (Agamben, 2010, p. 117). Desde esta doble excepción, la vida humana se politiza y el Estado se funda sobre una desligadura: incluye la nuda vida al excluirla, la deja confinada a la decisión que tiene el soberano cuando dicta el bando y desnuda la vida ante la ley. Esta desvinculación implica y produce la nuda vida, que constituye el elemento político originario. Luego de abordar las categorías de poder soberano, nuda vida y la figura del *homo sacer* que las conecta, se hace énfasis en la particularidad del exilio dentro de la generalidad del *homo sacer*, del sujeto de exilio como un tipo de *homo sacer*, lo que permite construir los elementos del dispositivo de exilio.

## Líneas del dispositivo de exilio: Agamben, Said, Sennett

El exilio puede ser abordado desde dos perspectivas según Agamben (2010): para unos implica un castigo, pero para otros significa un derecho o un refugio. A su vez, puede leerse los dos movimientos que están implicados en los procesos de subjetivación foucaultianos, que median una semejanza entre ambos y es el hecho de huir de un lugar. En el caso del castigo, la estructura de poder exterior obliga al sujeto a huir de su territorio y lo constituye como un exiliado que tiene que irse. Cuando se aborda desde la perspectiva de un derecho o un refugio, es el sujeto quien se constituye a sí mismo como exiliado, se siente en peligro, se obliga a huir y busca otro territorio donde acomodarse.

Además de esto, en el dispositivo de exilio se encuentra implicada la producción de nuda vida. En la zona de indiferencia de la nuda vida creada

por medio del bando soberano, la vida del exiliado limita con la del *homo sacer*, y por lo tanto puede considerarse el sujeto de exilio como un tipo del *homo sacer*, o como si en su proceso de subjetivación estuviera implicada la producción de nuda vida propia del *homo sacer*. Así, al tomar los atributos de este, el exiliado es insacrificable, pero cualquiera puede darle muerte y quedar impune. Al seguir por esta línea de coincidencia entre el *homo sacer* y el exiliado, el poder soberano crea bandos que producen sujetos de exilio, y en este sentido, tales bandos constituyen uno de los elementos del dispositivo de exilio. Cuando se tiene el exilio como un castigo, se trata de una puesta en bando explícita, y si se refiere a él como un derecho o un refugio, implícita. Un ejemplo del primer caso puede encontrarse en las dictaduras del Cono Sur en Latinoamérica, en las que el poder militar ejerció una persecución contra ciertos grupos, como las personas que tenían una ideología distinta a la del poder dominante, en este caso los que eran considerados de “izquierda”. Para poner otro ejemplo, y así traer la discusión a la época actual, resultan útiles las palabras de García (s.f):

El exilio ya no puede ser lo que fue porque no estamos bajo dictaduras, pero sí en medio de gestiones políticas, empresariales y acuerdos de seguridad autoritarios, que dan poco espacio al intercambio cultural y al trabajo académico sobre los dramas actuales (párr. 15).

El exiliado es un *homo sacer* que convierte su vida en una nuda vida debido al bando soberano, además, está expuesto ante la totalidad de la ley<sup>4</sup>; que debe enfrentar desde su abandono, pues cualquiera le puede dar muerte sin cometer homicidio. Abandonado y apresado a la vez, las líneas del dispositivo de exilio lo enredan en una paradoja: ni fuera ni dentro de la ley, ni afuera ni adentro del territorio al que cree o creía pertenecer, lo que más

---

<sup>4</sup> Para una explicación más amplia de esta comparecencia ante la totalidad de la ley, son apropiadas las palabras de Jean-Luc Nancy, citado por Agamben (2010): “El abandono no constituye una situación de comparecencia bajo una u otra imputación legal. Es una obligación de comparecer absolutamente ante la ley, ante la ley como tal en su totalidad. Del mismo modo, el ser puesto en bando no significa quedar sometido a una determinada disposición de la ley, sino quedar expuesto a la ley en su totalidad. Entregado a lo absoluto de la ley, el *banido* queda asimismo abandonado fuera de cualquier jurisdicción” (p. 80). [Negrita en el original]

adelante se definirá como un estado contrapuntístico en términos de Said (2005). Esta paradoja acompaña y define al exiliado en su huida: “Lo que ha sido puesto en bando es entregado a la propia separación y, al mismo tiempo, consignado a la merced de quien lo abandona, excluido e incluido, apartado y apresado a la vez” (Agamben, 2010, p. 142). En esta contradicción, el sujeto de exilio está marcado por una fuga constante, huye del poder soberano, se encuentra en una continua búsqueda por proteger esa vida que le han convertido en nuda vida, está sometido a las peripecias de dichos viajes a no encontrar recibimiento en otros lugares y se ve obligado a dejar los espacios conocidos que habitaba. Ya que cualquiera puede matarle sin cometer homicidio, su vida queda despojada de los derechos de ciudadano por los que antes estaba protegido. La única salida que encuentra para poner a salvo ese reducto de vida que le han dejado, la nuda vida, consiste en una fuga perpetua o en buscar, aunque no siempre logre hallar, refugio en un país extranjero (Agamben, 2010, p. 233).

A partir de esta huida y desconexión con la tierra de origen, puede abrirse paso en la reflexión a las consideraciones de Said (2005), quien da puntos clave para comprender los procesos de subjetivación del exilio. Define el exilio como una grieta, una ruptura, entre un ser humano y su lugar natal; hace énfasis en que este hecho es imposible de cicatrizar. Esto explica esa fuga perpetua a la que se ve obligado, aun encuentre un lugar de refugio. Cada paso que da en ese nuevo territorio es para huir de su lugar de origen, a la vez que un intento (frustrado desde su nacimiento) de volver; un paso adelante es al tiempo, un retroceso al pasado para sanar una herida que no cicatriza.

Al definir el exilio como desligadura entre el sujeto y su lugar de origen, Said (2005) lo opone al nacionalismo, que entiende como una cuestión de identidad, en la que el sujeto afirma su pertenencia (y en este sentido conexión, ligadura) a un territorio, un pueblo, un legado histórico y cultural. Esta oposición entre el exilio y el nacionalismo revela otras dos características del dispositivo exilio: la experiencia del exiliado está marcada por la soledad y por un estado discontinuo del ser. Primero, en tanto experiencia solitaria, el exilio se opone a la dinámica de grupo propia de los nacionalismos. Quienes siguen siendo ciudadanos y conservan su lugar dentro de la comunidad nacional (ya sea al residir o no en el lugar de origen), cuentan con la comodidad de estar vinculados a los otros, viven sus experiencias con semejantes que comparten tradiciones culturales, lingüísticas e histó-

ricas. Por su parte, el exilio está signado por un fuerte sentido de soledad y aislamiento, no se puede estar con los semejantes y mucho menos, compartir la vida con el grupo al que se cree pertenecer. Esto a su vez desarrolla en el exiliado una aguda conciencia de lo que no se tiene, de lo que se ha perdido o ya no puede compartirse más: “las privaciones sentidas por no estar con los demás en el lugar común en que se vive” (Said, 2005, p. 183). El sujeto de exilio sufre al no poder conversar en el lenguaje que siempre ha usado, no reconoce las calles por las que transita, no encuentra su casa, sus amigos, su familia, y no sabe en algunos casos, qué tan cercano está el riesgo de ser deportado, entre otras experiencias.

Segundo, mientras el nacionalismo implica para el sujeto un estado de continuidad, de estar vinculado con cierta seguridad a toda una comunidad con la cual comparte no solamente un espacio que habitar sino costumbres y modos de vida, el exilio “es fundamentalmente un estado discontinuo del ser. Los exiliados están apartados de sus raíces, su tierra, su pasado” (Said, 2005, p. 184). Por ende, el dispositivo de exilio construye un sujeto que, lejos de constituirse como una línea recta que transita por calles conocidas del trabajo a la casa y viceversa, vive con la tranquilidad de un territorio que siente como suyo, y con un pasaporte cuyos sellos marcan viajes de turismo y no huidas en las que está en juego su vida. Es una línea segmentada, cada paso que da, fragmenta su vínculo con unas raíces que creía tan suyas. Huye por distintos lugares a los que no se siente vinculado, mientras recuerda los suyos y defiende ese reducto de vida que le han dejado, la nuda vida. Esta discontinuidad implica que el sujeto esté aquí y allí al mismo tiempo, tiene que vivir y recordar. Tiene una identidad tanto cuestionada como fragmentada, entre su lugar de origen y el que habita temporalmente, sometido a un estar siempre fuera de lugar (Said, 2005, p. 188).

Esta particular división entre un allá y un aquí, un sujeto que se divide constantemente entre una vivencia y un recuerdo, que será abordada en las novelas de Armando Romero, es lo que Said denomina conciencia contrapuntística. Mientras la mayoría de las personas, seres continuos ligados a su lugar de origen, “tiene conciencia principalmente de una cultura, un escenario, un hogar; los exiliados son conscientes de al menos dos, y esta pluralidad de miradas da pie a cierta conciencia de que hay dimensiones simultáneas, una conciencia que [...] es *contrapuntística*” (Said, 2005, p.

194). En palabras de Sánchez (2011), “dos realidades que se enfrentan a un mismo tiempo” (p. 245).

El sujeto de exilio es consciente de ese contraste que se da entre cosas que se producen simultáneamente, ya sea en términos espaciales, temporales o lingüísticos. Mientras camina por las calles de una ciudad extranjera, las avenidas de su lugar de origen existen al mismo tiempo, se suceden en él, se contrastan con las calles por las que su cuerpo camina. En muchos casos las diferencias horarias implican la convivencia de dos tiempos en el exiliado: la hora de allá y la hora de aquí al mismo tiempo, y la dificultad para acostumbrarse a climas extraños, ya sea por ir de un extremo a otro (del frío al calor, o viceversa) o porque en su país de origen no hay estaciones. El exiliado habla un idioma que no es el suyo para hacerse entender, mientras encuentra su correlativo en el idioma de origen, intenta expresar cosas que solo es capaz de decir en un idioma que casi nadie, puede entenderle allí. Said (2005) dice al respecto:

Para un exiliado, los hábitos de vida, expresión o actividad del nuevo entorno se producen inevitablemente enfrentados a la memoria de dichos hábitos en otro entorno. Así, tanto el nuevo como el viejo entorno son vívidos, reales, y suceden juntos de forma contrapuntística (p. 194).

En esta tarea de delinear el proceso de subjetivación del exilio, resulta esclarecedor diferenciar dicho sujeto de otras categorías que suelen asociarse a él, pero que llevan connotaciones distintas, como lo son los refugiados, expatriados y emigrados. Luego se apunta la distinción que hace Sennett (2014) entre expatriado e inmigrante, quien reúne las categorías bajo el hecho de ser extranjero. Según Said (2005), la categoría de refugiado implica una vivencia más de grupo. Los refugiados son masas que requieren ayuda internacional, mientras el exilio tiene una connotación de soledad y espiritualidad (p. 188). En lo que se refiere a los expatriados, son sujetos que por voluntad propia viven en un país extraño, ya sea por razones personales o sociales. Esto hace que los expatriados no tengan la zozobra de huir que tiene el exiliado, quien no decide serlo, sino que se ve obligado a ello por la puesta en bando del poder soberano. En esta misma línea, los emigrados son aquellos que van a un nuevo país y experimentan tanto la soledad, como el extrañamiento del exiliado, pero nunca las prescripciones a las que se ve sometido.

Para Sennett (2014), “Ser extranjero es vivir a disgusto fuera del propio país” (p. 68). Al estar afuera, el inmigrante siente el choque cultural y se aferra a su propia identidad. El expatriado anhela un pronto regreso, y el exiliado “hiberna con indiferencia en una ciudad que apenas lo roza” (p. 68). En la categorización que hacen Said (2005) y Sennett (2014), ambos coinciden en que el exiliado vive fuera de su propio lugar y que lo hace a disgusto. Pero difieren en la manera de describir cómo el exiliado se relaciona con ese nuevo lugar que habita, pues para Sennett (2014) implica una indiferencia y un contacto muy leve con lo nuevo, pero para Said (2005), se trata más de una vivencia simultánea en que el exiliado mezcla su experiencia presente con el recuerdo.

A partir de la mención que hace Sennett de “ser extranjero”, resulta útil agregar otra línea a la construcción del dispositivo de exilio, el cual entraña no solamente una cuestión de territorio sino una existencial; ser extranjero (o exiliado) en el propio lugar de origen. En este sentido, el sentirse extranjero<sup>5</sup> implica un extrañamiento del sujeto con respecto a sí mismo. Por esta vía, el dispositivo exilio alarga sus líneas hacia otros territorios y otros sujetos (no solamente los exiliados) y se inmiscuye por las raíces más profundas de los seres humanos, los pone a todos como seres que alguna vez, o durante gran parte de su existencia, habitan su vida como si fuese una tierra extraña, que no les pertenece. Severo Sarduy (2000), en un texto que lleva el diciente título de “Exiliado de sí mismo”, aborda este punto de la discusión y se opone al exilio geográfico, tal como se lo ha discutido durante el trabajo, a un “verdadero exilio”:

Y, después de todo, el exilio geográfico, físico, ¿no será un espejismo? El verdadero exilio, ¿no será algo que está en nosotros desde siempre, desde la infancia, como una parte de nuestro ser que permanece oscura y de la que nos alejamos progresivamente, algo que en nosotros mismos es esa tierra que hay que dejar? (p. 56).

Desde la concepción del exilio como algo existencial y no meramente territorial, se abre un interrogante para saber si el sujeto puede en algún momento

---

<sup>5</sup> El tema de ser o sentirse extranjero ha estado presente en la literatura, como da cuenta el caso de *El extranjero* (Camus, 2012).

encontrar un lugar donde no se sienta exiliado o si está condenado a vagar a perpetuidad, al huir de sí mismo y buscarse, sin hallarse. Por ende, y de acuerdo con Sennett (2014), el hogar pasa de ser un lugar físico a constituirse como una “necesidad desplazable” (p. 115). Sin importar dónde se halle el sujeto, el hogar estará siempre en otro lugar. Preguntarse cómo construir ese hogar y cómo el sujeto de exilio constituye su hogar en otro lugar que no es el suyo, permite hacer una transición en la discusión, desde el dispositivo de exilio hacia el contra-dispositivo, que se entiende como un ejercicio de resistencia que restituye aquello que ha sido arrebatado por el poder (Ruiz, 2014).

## Contra-dispositivo de exilio

En este punto de la discusión, es oportuno volver a los procesos de subjetivación desde Foucault, y denominar el segundo movimiento, según el cual los sujetos resisten al poder, como contra-dispositivo. Por eso, luego de ver cómo opera el dispositivo de exilio, se construye el sujeto de exilio en tanto *homo sacer*, que vive en dimensiones simultáneas, construye una conciencia contrapuntística y está obligado a huir de su territorio debido a que ha sido puesto en bando, fue abandonado y apresado. Es necesario ver cómo resisten los sujetos a dicho proceso, cómo se constituyen ellos mismos como sujetos de exilio tanto al resistir como al deformar las diversas líneas y fuerzas de la red de saber/poder que los apresa y los constituye.

Desde los planteamientos teóricos que han sido abordados para delinear el dispositivo de exilio y comprender su funcionamiento, Foucault y Deleuze también ofrecen elaboraciones teóricas respecto a las formas de resistencia. Retoman las dos dinámicas que implica la subjetivación política, tal y como se entiende desde Foucault (citado en Tassin, 2012, p. 41), es pertinente recordar uno de los planteamientos que se desprende de sus estudios, a saber, que no existe sujeto alguno que no se encuentre sometido a las redes de saber/poder, es decir, no hay sujeto que no esté atravesado y definido por uno o varios dispositivos de poder. Esta imposibilidad tiene su contraparte en que tampoco existe sujeto que, atravesado por dichas redes, no se oponga a ellas, desde formas de vida y/o de arte, constituyéndose y “subjetivándose por oposición a los poderes que intentan configurarlo, disciplinarlo, normalizarlo” (Tassin, 2012, p. 41).

Por esta línea, Deleuze (1990) explica la noción de dispositivo al tiempo que esboza que tal conjunto multilíneal tiene en sí mismo la semilla de sus formas de resistencia, y por tanto el contra-dispositivo se halla inscrito virtualmente<sup>6</sup> en el dispositivo, en este hay que diferenciar sus líneas de sedimentación, de las de creatividad o actualización. Las primeras constituyen la forma en que el dispositivo construye un tipo de sujeto atrapado entre sus redes, neutralizado por y sometido a las disposiciones de poder que dominan su vida. Las segundas son las formas mediante las que el sujeto busca escaparse de dichas disposiciones, oponerse a ellas por vías que el mismo dispositivo deja insinuadas. Por ende, todo dispositivo marca dentro de sus redes la capacidad creativa de fracturarse, ya sea en provecho de un dispositivo que aprese con menos fuerza al sujeto, o de otro dispositivo que no sea una fuerza extrínseca que delimita y somete al sujeto, sino mediante el cual se define a sí mismo, y en esta medida, un contra-dispositivo. Deleuze (1990) enmarca este proceso con el rótulo de líneas de subjetivación, las que deben trazarse en el campo que el dispositivo lo permita o lo impulse, “hasta una línea de fuga” (p. 157). Por eso:

En la medida en que se escapan de las dimensiones de saber y de poder, las líneas de subjetivación parecen especialmente capaces de trazar caminos de creación que no cesan de abortar, pero tampoco de ser reanudados, modificados, hasta llegar a la ruptura del antiguo dispositivo. (p. 159)

Apresado entre las redes del exilio, el sujeto tiene herramientas y formas de vida que le permiten resistir y destruir creativamente dicho dispositivo, lo que será abordado luego de ver dos planteamientos que propone Agamben (2010) para resistir y salir de la nuda vida y de la paradoja del poder soberano. En la medida en que el sujeto de exilio lleva consigo la marca de un *homo sacer* que ha sido puesto en bando por el poder soberano y, por ende, abandonado ante la ley en su totalidad, existe una manera de salir de dicho abandono. El camino consiste en pensar el *homo sacer* más allá de toda idea de ley, porque cualquier ley lleva inscrita la nuda vida del *homo sacer* mediante una exclusión inclusiva. Se supera la idea que toda ley puede salirse de la paradoja de la soberanía “hacia una política liberada de cualquier bando” (Agamben, 2010, p. 80). El segundo planteamiento, que

---

<sup>6</sup> Para ampliar la forma en que se usa el término “virtual”, ver Lévy (1999).



se complementa con este, consiste en la posibilidad que abre la democracia moderna de resistir desde la misma nuda vida, que, a su vez transforma “en una forma de vida y de encontrar, por así decirlo, el *bíos* de la *zōē*” (Agamben, 2010, p. 19). En esta medida, configura la posibilidad que tienen los sujetos de liberarse desde el mismo lugar de su servidumbre, la nuda vida. Esta aporía es la misma que se explicó anteriormente en los planteamientos de Deleuze: la resistencia al dispositivo se encuentra inscrita en el mismo dispositivo que somete, construye y delimita al sujeto.

Con la forma de una aporía similar, la conciencia contrapuntística del exiliado, que se explicó anteriormente al abordar las “Reflexiones sobre el exilio” (Said, 2005), constituye a su vez una servidumbre y una liberación. El hecho de tener una conciencia simultánea de –al menos dos lugares, culturas y costumbres distintas, resulta para el exiliado algo agobiante, pues la vivencia del lugar que lo recibe, se enfrenta con el recuerdo del territorio que tuvo que abandonar. Pero al tiempo significa cierta riqueza, ya que le permite experimentar otras formas de vida, vivenciar la simultaneidad de tiempos y espacios que muchos no pueden, construir su subjetividad con una conciencia más aguda en tanto que al estar lejos se cuestiona qué significa *ser*, en general, y ser de algún lugar en particular: “Los exiliados cruzan fronteras, rompen barreras de pensamiento y de experiencia” (Said, 2005, p. 193). Empero, no pueden perderse de vista las prescripciones, privaciones y limitaciones a las que se encuentra sometido este sujeto, por lo cual “El exilio a veces es mejor que quedarse o no partir, pero solo a veces” (Said, 2005, p. 185).

Al enfrentarse con ese nuevo mundo o ciudad donde se siente extranjero y al estar marcado por la subjetividad de exilio en la que deviene, el sujeto busca una manera de “suavizar sus entornos” (Said, 2005, p. 190), de transformar lo que la nueva forma de vida le ofrece en algo más ameno. Por esta vía, dos de las características que antes fueron mencionadas en el dispositivo de exilio, son usadas también para resistir, a saber, la soledad y el estado discontinuo del ser. El exiliado hace de su soledad un refugio y un baluarte, puesto que este alejamiento le permite constituirse como sujeto, dedicarse tiempo, conocer nuevos espacios, experimentar nuevas costumbres. En la soledad, lejos del ajetreo de un poder soberano que lo hizo huir, el exiliado le da un sentido a su vida. Desde este aislamiento y la discontinuidad a la que se encuentra sometido por haber sido separado de sus raíces, el sujeto de exilio enfrenta la “necesidad de reconstruir una identidad partiendo de

las distorsiones y discontinuidades del exilio” (Said, 2005, p. 185). Toma sus líneas segmentadas y les va dando una significación, intenta producirse a sí mismo en el aislamiento. De alguna manera, ese sujeto que huye se ve forzado “a buscar sentido a su vida en el hecho mismo del desplazamiento, en su condición de extranjero” (Sennett, 2014, p. 79).

Otro de los mecanismos de resistencia reside en la escritura, es el único hogar que nos queda según Adorno (2004). El exiliado tiene en sus manos una herramienta que le permite convertir su estado discontinuo en palabras, transformar su condición de sujeto exiliado en un lugar desde donde mirar el mundo, vaciarlo en palabras. Lejos de su territorio, la escritura se convierte en una forma de volver a él sin volver, convertir su memoria en poesía, transformar sus recuerdos en ficción y habitar tal territorio ficticio al tiempo que recorre las calles de esa ciudad que no es la suya. La escritura, en tanto contra-dispositivo, le permite al exiliado construirse a sí mismo, al tiempo que construye una obra mediante la cual cuestiona el hecho de ser extranjero o de pertenecer a una cultura. Así, la escritura se constituye como una línea de subjetivación que le permite “manejar creativamente la propia condición de desplazado, tratar los materiales de identidad de la misma manera en que un artista trata los objetos inertes que constituyen el tema de su pintura. Uno tiene que hacerse a sí mismo” (Sennett, 2014, p. 93).

En definitiva, abordar distintas categorías en el campo de la biopolítica y hacer conexiones entre varios autores, ha permitido dibujar las líneas que componen el dispositivo exilio, y por esta vía identificar los procesos de subjetivación que produce y a cuáles resisten, es decir, cómo se construye el sujeto de exilio, y cómo se constituye a sí mismo al resistir a las redes de saber-poder que lo apresan y lo definen. El dispositivo de exilio convierte la vida del exiliado en una nuda vida (insacrificable a la que cualquiera puede dar muerte impunemente) y lo obliga a huir de su lugar de origen. Esta huida hacia otro lugar lo define como alguien que está fragmentado y que vive en un nuevo lugar, mientras que enfrenta la memoria del antiguo. Desde allí, el sujeto de exilio se define y resiste a partir de la vivencia de la soledad y el estado discontinuo de su ser, que está aquí y allá al mismo tiempo. La simultaneidad lo moldea como alguien que tiene una vivencia y una conciencia contrapuntísticas. Todas estas líneas del exilio marcan procesos de subjetivación que construyen sujetos de exilio y llevan inscritas las líneas de subjetivación a partir de las que el sujeto resiste al poder. Describir y es-

tudiar este dispositivo, abre dentro de la biopolítica un campo de investigación de la condición del sujeto de exilio, que permita comprender cómo se define por las redes de saber/poder, cómo se define y se constituye a sí mismo, resiste a dichas redes. En el siguiente capítulo, se contrastan estas líneas biopolíticas con el discurso literario, al tiempo que se obtienen del recurso literario elementos de reflexión que posibilitan una comprensión más amplia del dispositivo de exilio y de sus procesos de subjetivación anudados.

## **Dispositivo de exilio y procesos de subjetivación en dos novelas de Armando Romero**

Luego de hacer un recorrido por los elementos que, desde la biopolítica, permiten construir la categoría de dispositivo de exilio, el analizar los procesos de subjetivación que producen el sujeto de exilio y los mecanismos que tiene para resistir, este capítulo lleva la discusión al plano de dos obras literarias desde una perspectiva biopolítica, e identifica los aportes que hace el recurso literario a esta rama de las Ciencias Políticas. Las novelas del autor colombiano Armando Romero que se analizan son las dos partes de un ciclo, que incluye, *Un día entre las cruces* (2003), *La rueda de Chicago* (2004), y con *La piel por la piel* (1997). Se eligieron las dos primeras porque aportan más puntos a la discusión, donde puede evidenciarse con más claridad la grieta que divide al sujeto de exilio y la conciencia contrapuntística que se produce en su proceso de subjetivación.

La primera novela, *Un día entre las cruces* (Romero, 2003), cuenta las vivencias del sujeto Elipso en su lugar de origen Cali, cómo recorre las calles que conoce desde su infancia y se reconoce en ellas. Más adelante, las estructuras de poder de la ciudad lo persiguen y convierten su vida en nuda vida, hasta el punto de obligarlo a huir. En la última parte del texto, Elipso huye de su lugar natal. En la segunda novela que se analiza, *La rueda de Chicago* (Romero, 2004), Elipso llega al extranjero y comienza la búsqueda de Lamia, quien fue su amor en Cali y desapareció luego de que los metieran a la cárcel a ambos. En su labor de encontrarla, vive en una ciudad que no es la suya y el dispositivo de exilio extiende sus redes y lo atrapa, lo convierte en un ilegal, un sujeto de exilio que se fragmenta entre la vivencia de su nuevo

lugar (Chicago) y el recuerdo del antiguo (Cali); realidades que se enfrentan en su subjetividad de manera contrapuntística.

### *Un día entre las cruces*

La primera novela comienza con una prolepsis que anuncia desde muy temprano el movimiento de huida de Elipso: “Terminaría en el mar, y allí, yéndose, diluido, transubstanciado” (Romero, 2003, p. 11). Estas primeras palabras configuran uno de los elementos que aparece durante toda la novela y constituye otra línea del dispositivo de exilio: el mar como lugar de transición entre los dos lugares del exiliado, signado por el cambio o la transformación del sujeto. Funciona como un enlace entre las dos realidades simultáneas que se enfrentan en el sujeto de exilio.

La huida de Elipso, que se anuncia desde el inicio y con la que termina la novela, es otra de las líneas de subjetivación trazadas por el dispositivo de exilio, ya que se trata de una huida forzada por el poder soberano o que fue buscada por el mismo sujeto; ambas dimensiones implicadas en el personaje literario. El proceso de subjetivación en que Elipso se constituye a sí mismo al escapar, se manifiesta en las siguientes líneas: “el claro y antiguo deseo de abandonar Cali” (Romero, 2003, p. 45) o “se iba, se fue yendo desde tiempo atrás” (p. 54). Y el proceso de huida como imposición desde las redes de poder en estas otras: “Elipso decidió que era hora de irse” (Romero, 2003, p. 107), y “no quedaba otro camino. La puerta estrecha. El huir” (Romero, 2003, p. 108). Además, a partir del recurso literario, se desentraña otra de las líneas del dispositivo de exilio: las ganas de irse acompañadas de un deseo de no volver, ya sea porque el país no se lo permite por cuestiones de seguridad, por no querer, o por ambas: “No. No volvería [...] Cerraría los ojos y las puertas y ya no habría más” (Romero, 2003, p. 57). Más adelante, para terminar la reflexión en torno a la primera novela, se volverá sobre esta huida del personaje, que marca la conexión entre las dos obras, entre el allá y el aquí; se tomará esta huida como parte del proceso de subjetivación, incluso como fracción del contra-dispositivo.

Entre la prolepsis con que inicia la novela y la huida del final, se abre un intermedio en que se constituye el personaje de exilio a partir de su persecución en el lugar de origen, desde donde se va gestando la grieta entre

el ser humano y su lugar natal, la cual define el exilio, según Said (2005). Esta persecución convierte su vida en una nuda vida, propia del *homo sacer*, tal como se explicó en la primera parte del trabajo. Antes de estudiar esta transformación de la vida de Elipsio en nuda vida, hay que apuntar una relación que hace el autor entre la juventud y la infancia del personaje. Aunque la novela se centra en la primera, el estado de zozobra que vive allí, encuentra un antecedente paralelo en la segunda. En el primer capítulo se cuenta cómo sus primeros años estuvieron marcados por la violencia partidista que vivió el país, reforzada desde 1948 y marcada por el enfrentamiento entre los bandos liberales y conservadores. La hostilidad de Cali, y por extensión de Colombia, que hace al sujeto de exilio huir en sus años de juventud, se remontan a su niñez. Con tono pesimista, Romero (2003) escribe: “Pero la guerra continúa. Nunca se acaba la guerra. Es eterna” (p. 16), y además carga la subjetividad de los colombianos como un peso a sus espaldas: “¿Por qué no les quitaban este país de encima?” (p. 63).

En lo que se refiere a la juventud de Elipsio, en dichos años decidió relacionarse con un grupo denominado los “camisa-roja”, cuyo carácter se mueve en una zona de indistinción entre lo político y lo literario. Por este motivo, los integrantes circulan en un submundo clandestino. Algunos de ellos, como Elipsio, son perseguidos sin que se sepa muy bien por qué, ya que su accionar político y camino en el ámbito literario parece no poner en riesgo a nadie; pero el poder soberano se ensaña en perseguirlos como un riesgo político. Elipsio se entera de que “la policía secreta, peligrosamente paramilitar, tenía una orden de captura contra él y que habían pasado voz y foto por los ojos de sus gentes a fin de aclarar y endulzar su búsqueda” (Romero, 2003, p. 45). Desde allí comienza a devenir nuda vida, se ve obligado a huir de sus propias calles, a esconderse en su ciudad; el dispositivo de exilio se acciona, “¿El presidente expulsando gente del país?” (Romero, 2003, p. 68). Elipsio no comprende muy bien qué crimen ha cometido o por qué se le persigue, pero tampoco tiene a quién preguntarle, lo que materializa su existencia como nuda vida: abandonado por la ley, mientras que enfrenta a su totalidad sin rostro, a la vez que apresado por “lo arbitrario y peligroso de las terribles medidas de seguridad” (Romero, 2003, p. 97).

El poder soberano usa los mecanismos de poder que tiene, en particular su decisión sobre el estado de excepción, y revela, al tiempo que produce, esa nuda vida que estaba excluida de la ciudad por medio de su inclusión en el

bando soberano. Esto transforma la tensa calma en una zozobra cada vez más real y amenazante, que intenta atrapar a Elipsio y desaparecerlo, una “persecución metódica y cautelosa, de ojos en los rostros de todos los días: en el portero, en el embolador, en el empleado de oficina, en el dentista” (Romero, 2003, p. 45). El personaje cae dos veces en la cárcel, la primera es una confusión, en que su incipiente carácter de *homo sacer* se confunde con los otros *homo sacer* que produce la ciudad. En vez de llevarlo a la Quinta Brigada, donde estaban los que atentaban contra la seguridad nacional, lo que parecía ser su caso, lo llevaron a “la vulgar cárcel de la carrera primera abajo, allí donde paraban los vagabundos, los rateros, los jaladores, los maricas, los cuchilleros, los marihuaneros, en fin, todos los verdaderos condenados de la tierra” (Romero, 2003, p. 59).

La primera entrada en la cárcel, de la que logra escaparse antes de que lo identifiquen como un peligroso “camisa-roja” que está en la lista de búsqueda de los organismos paramilitares, hace que su habitar en Cali sea mucho más peligroso. Esto produce su decisión de recluirse “para siempre luego de haber sentido de cerca el arrullo de la muerte de manos de un grupo paramilitar” (Romero, 2003, p. 69), que pueden acabar con su nuda vida impunemente. Esta vez busca refugio en el apartamento de su novia Lamia, y piensa cada vez más en su huida del país. La ciudad se cierra sobre Elipsio, lo convierte en un preso aunque no esté en la cárcel, lo atrapa en un apartamento que se convierte en prisión. Y nuevamente la zozobra de su infancia en Cali, particularmente ese día violento en que su padre no volvió, se mezcla con la agitación de su juventud:

Quando ella [Lamia] dijo “Ahora no vas a salir de aquí” [...] todos los recuerdos le cayeron a Elipsio en la cabeza como una pedrada a la salida del colegio. Allí estaba su madre gritando: “Hoy no sale nadie” tantas veces aquel día de los muertos (p. 102).

La ciudad se vuelve mucho más peligrosa, y las garras del poder (que se afilan más en sus organismos secretos y paralelos) están cada vez más cerca de su cuello. Mientras están en el apartamento de Lamia, los militares saquean el edificio del frente y pronuncian su nombre: una equivocación que contiene la certeza de que ya saben dónde está. Su lugar de origen se vuelve nuevamente hostil y violento; o nunca ha dejado de serlo, la paz y la calma

que habían vivido, eran “pura fantasía” (Romero, 2003, p. 95). Esta verdad se revela cuando entran al apartamento y lo atrapa junto con Lamia, sin que tengan tiempo de huir. Tal como se verá a continuación, su existencia, o más bien no-existencia, en la cárcel, sella su carácter de *homo sacer*, revela su nuda vida como último reducto, zona de confusión entre *zōē* y *bios*.

La segunda vez que entra en la cárcel, Elipso se enfrenta con el poder soberano que lo ha estado persiguiendo, pero lo hace justamente desde esa nuda vida insacrificable y a la que cualquiera puede dar muerte sin cometer homicidio (Agamben, 2010, p. 18). Lo que significa que su vida se transforma en una nuda vida y su existencia en una no-existencia. Allí es un desaparecido, no un preso con número de identificación o nombre. El dispositivo de exilio, en forma de bando soberano que persigue a unos jóvenes rebeldes y los pone en bando, lo configura como un *homo sacer*, lo expulsa de la ciudad aunque siga estando en ella, lo confina en una cárcel y no le da siquiera el “privilegio” de enredar su subjetividad en “ser un preso”, sino que abandona y apresaa su nuda vida en el limbo de los desaparecidos:

Todo lo que pueda hacer de ahora en adelante no importa porque no existo. He dejado de existir, de ser. Al menos la otra gente de la cárcel era un número. Elkin Echavarría, número 85234. Pero él no. Ni número, ni nada, ni expediente, ni sumario, ni juicio, ni visitas, ni cartas, ni nombre, ni papeles, ni fotos, ni dinero: desaparecido.

–Usted no existe –le dijo el general Medrano–, y de aquí no sale, nunca, mientras yo esté vivo (Romero, 2003, p. 113).

A pesar del empeño del poder soberano de reducirlo a una nuda vida desprovista de significado, de desaparecerlo en una cárcel donde no tiene nombre ni número, Elipso busca resistir a las redes de poder que lo apresan en su no-existencia; y en tanto *homo sacer* que resiste al poder soberano desde su nuda vida, materializa el esfuerzo que en la primera parte del trabajo se identificó en las palabras de Agamben (2010): transformar la nuda vida en una forma de vida y encontrar “el *bíos* de la *zōē*” (p. 19). En la huida, primero de la cárcel y luego del país, Elipso busca esta transformación, esa línea de fuga o de subjetivación que le permite el dispositivo para salir (Deleuze, 1990, p. 157). Lo rompe y se constituye a sí mismo como sujeto.

Primero, en la huida de la cárcel, la línea cobra materialidad espacial en el túnel por el que huyen él y otros presos: “internándolo más hacia el afuera, y era que la ley y el desprenderse de códigos y ordenanzas que la componían, se resquebrajaba a cada picotazo” (Romero, 2003, p. 143). El dispositivo, con sus cárceles y su producción de sujetos desaparecidos, con sus disposiciones legales y para-legales, se quiebra con cada martillazo que dan los presos resistiendo a él, saliendo de él. Segundo, en su posterior huida del país, que marca su producción como sujeto de exilio, tanto de un poder que lo constituye como de él mismo, se define así, “él espera que el tren se vaya, se mueva un poco, ponga al fin distancia entre los extremos de la imagen, abra el paréntesis” (Romero, 2003, p. 134). Este paréntesis que se abre es el mar, lugar de transición que marca la grieta entre Elipsio y su ciudad, sujeto apresado en el dispositivo de exilio al tiempo que intenta fugarse de él; resiste desde su nuda vida. Esto marca la producción de una vivencia contrapuntística, tal como lo describe Said (2005), no solo después de que el exiliado se va, sino desde antes (p. 194); no desde el nuevo entorno al que se enfrenta sino desde el lugar de origen que abandona.

En definitiva, y como punto de transición entre las dos novelas, se hace una lectura de Said para desprender un punto de reflexión que no se encuentra dentro de sus planteamientos: la conciencia contrapuntística que forja el sujeto en su exilio, encuentra un reflejo anterior en la vivencia contrapuntística de cuando apenas está huyendo de su lugar de origen, tal como sucede con el personaje literario Elipsio. Le sobrevino “un remolino sentimental que lo empujó a querer ver, antes de partir, las viejas calles abarrotadas y corruptas de sus barrios de infancia: San Nicolás y Jesús Obrero” (Romero, 2003, p. 45), para darse cuenta “que al buscar esas calles tan conocidas anhelaba algo que ya no existía. Todo estaba desprovisto de sentido: él era un extranjero, un ser distante” (Romero, 2003, p. 57). Se da el contrapunto y el sentirse extranjero desde antes de partir, no solamente cuando ha cruzado la frontera y vive en la nueva ciudad.

El sujeto de exilio, que vive unas calles que no son las suyas y extraña las viejas que recorría, experimenta dos realidades que se enfrentan simultáneamente, quiere regresar a su territorio sin conseguirlo, encuentra su paralelo en un sujeto (él mismo) que vive una situación similar pero inversa (y anterior): al estar en su lugar de origen se siente expulsado, busca calles y realidades que desde ya comienzan a desaparecer, en las que no se reconoce. No



es un sujeto que desde allá extraña el aquí, sino que aquí comienza a sentirse en un posible allá. Esta particular vivencia se lee como una línea del exilio, que, en términos existenciales y no meramente territoriales, corresponden a sentirse extranjero en el lugar de origen<sup>7</sup>, ser un “exiliado de sí mismo” (Sardui, 2000, p. 82). De ahí que el hogar sea una “necesidad desplazable” (Sennett, 2014, p. 115) y que, como le dice uno de los compañeros de la cárcel a Elipsio: “la verdad uno no vive en ninguna parte” (Romero, 2003, p. 130).

Para concluir el análisis de *Un día entre las cruces*, es útil detener la mirada en uno de los rasgos que caracteriza su huida, en particular su último movimiento por aquella línea de fuga, y luego dibujar otra de las líneas de subjetivación del exilio, en que el sujeto se lleva un pedazo de su ciudad. Mientras espera en el tren que lo va a sacar del país, ocurre un terremoto que trastorna la ciudad, una grieta exterior que materializa la división interior que se cierne sobre Elipsio como sujeto de exilio. Se convierte en una liberación, pues destruye las cruces que lo encierran en la ciudad: “Las cruces habían desaparecido. Nada quedaba de esos brazos abiertos, de ese símbolo de los encerramientos” (Romero, 2003, p. 155). El terremoto y la huida como liberaciones, marcan la vivencia del exilio como resistencia. Línea del dispositivo que intenta destruirlo al mismo tiempo, dispositivo y contra-dispositivo simultáneamente.

El elemento que permite pasar al análisis de la próxima novela es la manera en que los sujetos de exilio, mientras se están constituyendo como tal, al huir de un poder soberano que los persigue, intentan armar su maleta de viaje con pedazos de la ciudad que van a abandonar. Esta línea se enmarca dentro de la vivencia contrapuntística que vive el sujeto de exilio antes de cruzar la frontera:

Diáspora, presentía Elipsio, lo que se venía y cada uno de ellos haría lo posible por llevarse un pedazo de la ciudad si no podían llevársela entera: envalijar edificios, envolver calles y carreras, enmaletar palmera y árboles... irse con la ciudad o por lo menos con ese sueño de si ya no volver a tenerla debajo de la cama al menos tenerla al alcance de los dedos (p. 71).

---

<sup>7</sup> Ver nota 5.

## *La rueda de Chicago*

Como punto de inicio del análisis en *La rueda de Chicago*, el recurso literario otorga otra de las líneas que conforman el dispositivo de exilio y que se compaginan con el significado que tiene el mar en la otra novela. En este caso se trata de la línea que trazan las fronteras, funciona como bisagra entre un lugar y el otro. Después de cruzarlas, el sujeto de exilio es empujado con mayor determinación a ese estado contrapuntístico, y la frontera le recuerda ese paso que ha dado o que le hicieron dar, para ir de un lugar a otro, al huir y proteger su nuda vida. En este sentido, puede hablarse del mar de *Un día entre las cruces* como ese umbral que transforma al sujeto de exilio. Al transitar por allí deviene en otro, igual que la frontera materializa el devenir del sujeto en otro, ya que marca el paso de un estado hacia el siguiente: “Hay un cambio en el umbral, en la frontera; una línea clara separa siempre al que somos del que fuimos, el otro no es el mismo” (Romero, 2004, p. 192).

La frontera, que marca una transición espacial, separa los dos lugares que ahora se encuentran enfrentados en el exiliado: el de origen y el de llegada, un aquí y un allá, un allá desde donde se extraña el aquí que se dejó, un allá que intenta transformarse (a veces con éxito) en un aquí. En Elipsis se enfrentan simultáneamente Cali y Chicago, Colombia y Estados Unidos. En las siguientes líneas se analiza cómo habitan en él ambas ciudades, cómo las vive (ya sea como recuerdo o como experiencia), transforma a Cali en un recuerdo y convierte a Chicago en *homo sacer*, su ser se divide para constituir su conciencia contrapuntística.

Luego de cruzar el umbral, Cali y Colombia se transforman en recuerdos y habitan el territorio de la memoria (o del olvido). El sujeto de exilio se debate entre sentimientos contradictorios hacia ese, su lugar de origen, del que fue expulsado. Unas veces con el dolor de no poder volver, con la nostalgia de lo irrecuperable, y otras con la tranquilidad de alejarse de los peligros que lo hicieron huir. Como un ejemplo del último estado, dice Romero (2004) que Elipsis se halla “distante de ese teatro de la crueldad que es la vida diaria en Colombia” (p. 77). A partir de esta distancia, comienza a construir nuevas relaciones con su lugar de origen, al que ahora se encuentra (des)atado por una grieta. Este proceso de subjetivación marca un camino en que el exiliado “debe afrontar recuerdos de su país; tiene que desplazar, que deformar la memoria, a fin de no verse presa del pasado

y volver a sentir, reactivados, los agravios recibidos mucho tiempo antes” (Sennett, 2014, p. 114). Como se verá más adelante de forma breve, este proceso de deformar la memoria es uno de los caminos que tiene el sujeto de exilio para volver, sin regresar, a su lugar de origen.

En lo que respecta a la otra ciudad, desde muy temprano se establece la radicalidad de la diferencia, Chicago no es Cali, “aquí no hay tamales ni cuy a la brasa” (Romero, 2004, p. 55). A partir de breves diferencias, como la gastronomía, los horarios, los hábitos cotidianos, se deja entrever esa grieta que define al exiliado y la simultaneidad en la que vive. Por ejemplo, en contraposición al café que tenía en Cali, en Chicago hay “café malo, como siempre” (Romero, 2004, p. 87). El ruido del tren “EL” que pasa muy cerca del apartamento donde vive, hace traquear todo su hábitat, nunca puede acostumbrarse. O las dificultades de experimentar climas que nunca había conocido, como el invierno.

El proceso de subjetivación del exiliado conlleva la experiencia de un sujeto que se enfrenta a esa gran ciudad en su totalidad, drama de las proporciones donde él es apenas un pequeño punto frente a la inmensidad del paisaje urbano. Se siente pequeño, perdido en ese laberinto de calles que no comprende bien, por el que busca a Lamia, como si estuviera buscando algo de Colombia allá. Romero describe así este proceso en que la ciudad con su inmensidad vuelve pequeño al sujeto de exilio: “Inmensa, la ciudad negra y cruel lo empequeñecía” (Romero, 2004, p. 126).

Esto, sumado a la gran cantidad de inmigrantes que tiene y ha tenido la ciudad, de los que forman parte los exiliados, hace que para Chicago todos sean extranjeros (Romero, 2004, p. 200). El lugar al que llega el exiliado funciona como otro mecanismo más del dispositivo de exilio, que lo atrapa entre sus líneas, le hace saber y sentir su condición de sujeto de exilio, donde se involucran elementos como el sentirse extranjero o la producción de nuda vida. Dentro del análisis que se hace de Chicago, resulta importante hacer un énfasis en esta producción de nuda vida; Elipsis deviene en *homo sacer* también en Chicago, donde el poder soberano no deja de operar.

La búsqueda que realiza Elipsis en Chicago lo lleva a involucrarse con sectores del bajo mundo, que muchas veces operan en la ilegalidad, y a los que la ciudad considera como peligrosos y tiene el empeño de perseguir. Esta

persecución la operan los poderosos, que se difuminan en las redes de saber/poder que intentan apresar y definir al sujeto, en este caso al sujeto de exilio. Estas consideraciones foucaultianas se leen en las palabras de Romero (2004): “Pero nadie ve la rueda, invisible, está en el rostro de los poderosos, en la mesa de centro que gira y determina la vida de los otros, sin piedad” (p. 106). Esa es Chicago, con su maquinaria política, sus escuadrones de búsqueda, los policías corruptos que provocan incendios en los edificios de inmigrantes, destruyen impunemente la nuda vida de esos *homo sacer*. Para designar esta producción y destrucción de nuda vida, Romero (2004) dice que la ciudad “siempre tuvo su molino de carne cruda bien aceitado” (p. 175), para producir y destruir mendigos, pícaros, atracadores, prostitutas, drogadictos; distintas cualidades de *homo sacer* donde también se encuentra, o más bien desaparece en su calidad de nuda vida (zona de indistinción entre *zōé* y *bíos*), el sujeto de exilio. Se difumina entre los “rostros de inmigrantes recién venidos, ilegales probablemente, escurridizos, temerosos. Buen sitio para camuflarse, desaparecer” (Romero, 2004, p. 373), tal como desaparece Elipsio entre los otros *homo sacer* de la cárcel, en la primera novela.

Estas operaciones del poder soberano de la ciudad marcan otra de las líneas del dispositivo de exilio, que apresa y define al sujeto: el carácter de ilegalidad en su nueva ciudad. Elipsio con papeles falsos, camina por una ciudad que no reconoce, en la que siente además el miedo de ser deportado en cualquier momento por ese componente del dispositivo que es “la migra”, la policía de inmigración. La ciudad se cierra sobre sí, lo persigue, reduce su nuda vida a un movimiento de huida. Este es a la vez parte del dispositivo (el sujeto obligado a huir), como parte del contra-dispositivo (intento de resistencia del sujeto, que no encuentra otra salida que seguir huyendo). ¿Adónde más puede huir Elipsio, luego de haber huido de Colombia, cómo huir de ese movimiento de huida? Dice Romero (2004): “La huida, esa tentación perenne. El huir del huir del huir ¿Adónde iba ese meandro de meandros que ya no era camino sino laberinto?” (p. 258).

Luego de concentrarse en la producción de nuda vida en Chicago, se analizan otros aspectos de la vivencia del exiliado en la ciudad, como las dificultades del lenguaje y sus problemas para comunicarse. En la subjetividad no solo se enfrentan dos lugares distintos, sino dos lenguajes, en uno de los cuales no sabe defenderse muy bien y su incursión en la nueva cultura re-

sulta a veces problemática, “tratando de hacer inteligible su inglés gangoso y de acento fuerte” (Romero, 2004, p. 90).

Otro de los aspectos en esta vivencia consiste en las distintas reacciones que puede tener el sujeto de exilio en la nueva ciudad. Estas actitudes varían en una gama: sentirse cómodo allá, no soportarlo y regresar, no querer regresar, o no hallarse ni allá ni aquí. Por ejemplo, los familiares de Elipso, que habían emigrado a los Estados Unidos antes, “no pudieron resistir más esa mezcla de pudines y televisión en inglés y se regresaron a su ciudad nativa, Cali” (Romero, 2004, p. 19). Lamia, como otro sujeto de exilio, se identifica más con ese nuevo lugar y no quiere regresar: “Yo no quiero volver a América Latina. No me siento allá. A mí me gusta vivir aquí. Es la tierra de mi hija” (Romero, 2004, p. 409). En un punto de la novela, Elipso se siente por primera vez de allá, luego de que la nieve “lo plantara por fin en el mundo lejano donde estaba; la nieve lo alejaba del trópico y sus afanes, era ahora sí otro ámbito” (Romero, 2004, p. 221). Las próximas dos actitudes se acercan a la conciencia contrapuntística que se analiza con más detenimiento a continuación. Por un lado, la calidad de ser extranjero, de sentir un extrañamiento en cualquier lugar donde se encuentre, ser lejano y distante tanto en Chicago como en Cali, un ser doblemente agrietado: “La tristeza venía de saber que no volvería a ver las hormigas correlonas en el patio de esa casa en los recuerdos. Pero Chicago también estaba lejos esa mañana” (Romero, 2004, p. 75). Por el otro, llega un punto en que incluso las dos ciudades pueden mezclarse en la experiencia del exiliado, como dos fotos que se sobreponen: “y la ciudad que era Cali a la distancia ahora era Chicago” (Romero, 2004, p. 346).

### Contrapunto y sujeto de exilio

En esta parte del análisis, se identifican otros de los elementos propios del sujeto de exilio, tal como se esbozaron en la primera parte del trabajo. Como se acaba de evidenciar en Elipso, su nuda vida se enfrenta a la Chicago por la que camina, y a la Cali que mantiene en sus recuerdos, cómo se enfrentan y se mezclan ambos espacios para formar una conciencia contrapuntística. Este elemento en el recurso literario se manifiesta en la comparación que hace Elipso del clima, por ejemplo, cuando habla de “nieve de la que no caía nunca en el trópico” (Romero, 2004, p. 258). Lo cual conlleva otra

reflexión, la nieve no está sola, sino que marca una ambientación distinta del lugar donde se encuentra: “La nieve es silencio. Mejor dicho, les mete silencio a las cosas [...] Agua silenciosa, cristal callado. El agua de su trópico era ruido, puro ruido” (Romero, 2004, p. 308). En Elipsio se mezclan de manera contrapuntística su vivencia de Chicago y su recuerdo del trópico colombiano; es un ser “partido en dos, cada mitad un ser que era él mismo” (Romero, 2004, p. 387), conviven dentro del exiliado dos formas de ser que se comunican, se repelen, y a veces se mezclan. De esta forma se leen las reflexiones biopolíticas del primer capítulo en el recurso literario.

La diferencia y el enfrentamiento entre estas dos mitades, entre un ser que habita en Chicago junto a otro que vive en el recuerdo de Cali, entre la nieve de allá que nunca cae aquí, también se materializa en la diferencia de costumbres y modos de vida, seguida por un intento de volver o experimentar algo de lo que ha dejado atrás, porque “Los latinoamericanos siempre estamos de regreso a nuestra tierra” (Romero, 2004, p. 165). En un bar alguien le ofrece una cerveza alemana, y acto seguido le recuerda que no es la que tomaba en su tierra, remarca aquella griega que lo divide en su ser: “No es una *Costeña*, pero qué se va a hacer, ¿no es cierto?” (Romero, 2004, p. 278). El sujeto de exilio busca resistencias que suavicen esa vivencia de ser agrietado, como aquel momento en que busca un sitio donde oír música latinoamericana y hablar español (Romero, 2004, p. 125). Por esta vía,

Elipsio sentía la desazón de la movida patriótica: por un lado el saberse adentro de todas las cosas, cada ángulo de ese espacio le pertenecía; y por el otro las ganas de salir corriendo, de volver a la memoria donde la realidad era más llevadera. (p. 128)

En estas líneas pueden leerse varios elementos. Por un lado, la tristeza del sujeto de exilio cuando lo ataca la nostalgia de su lugar de origen, que no está allí cuando abre los ojos y camina por una ciudad distinta. Por otro lado, el sujeto busca en la memoria un hogar, una manera de volver al lugar que vive en sus recuerdos, movimiento que le permite hacer más llevadera la angustia de no estar allí. Y no solo volver a la memoria, sino deformarla (Sennett, 2014, p. 114), hacerla un refugio apacible donde escapar de la realidad; como Elipsio, “quien únicamente encontraba solaz en el pesebre de la infancia” (Romero, 2004, p. 297). Esta deformación ofrece al exiliado una herramienta para intentar volver a su lugar de origen: convertirlo en

una ficción, recordarlo con ánimo de volver, magnificar sus cualidades y aminorar sus defectos (los compara con las limitaciones que experimenta en su nueva ciudad). Por esta vía, Elipsio se siente nuevamente extranjero (el exilio como cuestión existencial y no solo territorial), cuando descubre que no puede escapar de la realidad y que muchas veces la vuelta a la memoria no es suficiente; su carácter deforme y ficticio no le satisface y lo hace experimentar la angustia de sentirse así. Se agudiza su grieta y se revela esa profunda condición existencial de ser extranjero: “él ya estaba lejos, siempre estuve y estaré lejos se decía” (Romero, 2004, p. 75).

### Contra-dispositivo

Luego de analizar en la novela los elementos que desde la biopolítica delimitan el dispositivo de exilio, los procesos de subjetivación que produce e implica y de tomar desde el recurso literario otros elementos que lo componen, se realiza un proceso paralelo para analizar en la novela los elementos que se oponen al dispositivo, las fuerzas que se contraponen a dichos procesos y hacen que el sujeto de exilio resista y se constituya a sí mismo, mientras intenta liberarse de las redes del dispositivo por las líneas de fuga.

En esta sección se identifican tres líneas del contra-dispositivo de exilio que configura Elipsio, además de los otros que ya se habían delineado en la novela anterior, o en el análisis de *La rueda de Chicago* que se ha hecho hasta aquí, como el movimiento de huida o el intento de volver a la patria al deformar la memoria. Estos tres elementos son: las comunidades de exiliados, la soledad, la escritura y lo que significan tanto Lamia como Sheng en su exilio. Primero, aparece como resistencia la construcción de un pedazo de Colombia allá en Chicago, un intento por convertir el espacio que no se reconoce en uno donde se sienta pertenencia, por más pequeño que sea: “El restaurante colombiano en la Lincoln era una mezcla de café barato en la séptima de Bogotá con restaurante popular en La Pintada, Caldas” (Romero, 2004, p. 128). Todo este ambiente suaviza por un momento la vivencia contrapuntística del exiliado y desdibuja la grieta que lo define y lo separa de su lugar de origen; en el restaurante puede sentirse nuevamente como en su patria. Este contra-dispositivo tiene un carácter espacial, que se compagina con otro que consiste, no en construir un espacio para sentirse volver, sino en reunirse con otros exiliados (muchas veces del mismo

país) para hablar de temas en común e interesarse por cosas similares, crear una pequeña comunidad como resistencia a su ser y sentirse extranjero. En palabras de Canclini (s.f), “No hay mejor contrapeso a la máquina de exiliar que crear comunidades en las que pensemos, imaginemos y actuemos solidariamente” (párr. 17).

Otra de las líneas por las cuales Elipsio puede escaparse del dispositivo de exilio es la soledad, a la que ha sido obligado pero que constituye una forma de vida que puede aprovechar, y por ese camino, resistir desde la nuda vida a la que ha sido sometido, puede materializar una de las formas de contra-dispositivo que se desprende de los planteamientos de Agamben (2010; 2011). La soledad es sentir la tristeza de no estar con los suyos compartiendo las cosas conocidas, pero al otro lado de la moneda, un espacio desde el cual resistir al poder, porque le permite dedicarse tiempo, conocer nuevos ambientes, buscarse y construirse como sujeto. Disfrutar la soledad como una forma de vida desde la cual resistir: “saborear la soledad en una pequeña mesa en el rincón” (Romero, 2004, p. 259). Asociada a esta línea y posibilitada por ella, se encuentra otra de las resistencias que construye Elipsio: la escritura. Los artículos que envía a Venezuela y le permiten sostenerse económicamente (Romero, 2004, p. 47), junto con algunos poemas, funcionan como un refugio desde el cual enfrentarse a las redes de saber/poder que procuran determinarlo, y definirse a sí mismo al fugarse del dispositivo. Tal como lo manifiesta en este diálogo: “He estado muy solo, escribiendo” (Romero, 2004, p. 285), y añade la dimensión de lo que significa esta línea de resistencia en su vida: “Sacrificar un mundo para pulir un verso” (Romero, 2004, p. 285).

El tercer elemento del contra-dispositivo que se desprende del recurso literario es la relación que logra establecer con Sheng, lo que constituye un refugio donde descansar, liberarse, suavizar esa soledad de la que se habló anteriormente. En un principio, Elipsio tiene un solo objetivo en Chicago: buscar a su novia Lamia, desaparecida desde que ambos fueron atrapados y llevados a la cárcel, lo que sucede en la otra novela. Todo su peregrinar y búsqueda por Chicago se lee como un intento de encontrar algo de Cali allá en Chicago. Pero esta búsqueda se complica y lo lleva a lugares y situaciones peligrosas: “La búsqueda de Lamia enredaba cada vez más los cables que dibujaban los pasos de su vida por la ciudad” (Romero, 2004, p. 283). Frente a esta búsqueda laberíntica, Sheng se convierte en el amor como



contra-dispositivo, “escape del laberinto, encuentro del hilo, de la puerta que es única, verdadera” (Romero, 2004, p. 365). Lejos de las complicaciones que le trae su búsqueda de Lamia, Sheng significa una liberación que le exige cierta pureza, desprenderse de sus enredos. Le ofrece un ambiente donde Elipsio se libera de los procesos de subjetivación que lo apresan como sujeto de exilio, a través de su papel como amante en una relación con alguien cuya sonrisa es la existencia misma (Romero, 2004, p. 236) o con quien hacer el amor era “más que religión, libertad” (Romero, 2004, p. 418). En conclusión, como la búsqueda de Lamia significa buscar algo de Cali en Chicago, el encuentro con Sheng es un refugio, un lugar donde desdibujar la grieta que divide su ser y poder sentir que pertenece a algún lugar allá. Igual que *La rueda de Chicago*, termina con un movimiento de liberación del dispositivo de exilio:

Era ella ahora toda para él, abolidas las fronteras, y eso lo llenaba a Elipsio de otro temor. “Tengo que salir de este monstruo con dos rostros tan jodidos en que me estoy convirtiendo [...] y meterme de frente con ésta, mi chinita [...] Basta ya de Lamia” (Romero, 2004, p. 388).

En síntesis, las dos novelas que se analizaron aportan elementos a la elaboración del dispositivo de exilio y los procesos de subjetivación que implica, así como permiten contrastar y ampliar los que se había delineado en el primer capítulo desde la perspectiva biopolítica. En ambas obras se evidencia cómo las redes de saber/poder definen al sujeto y cómo intenta resistir desde distintos mecanismos. Hay un énfasis en el mar como lugar de transición, aparece una vivencia contrapuntística no solamente después de la huida hacia el nuevo lugar sino desde antes de partir del lugar de origen. Existe producción de nuda vida tanto en Cali como en Chicago, acompañada de un proceso de persecución por parte del poder soberano y de huida por parte del sujeto. En cuanto a los procesos de resistencia, se da la huida como liberación, a veces se logra acomodar al nuevo lugar, se deforma la memoria como mecanismo de regreso a la tierra irrecuperable, se buscan comunidades de exiliados o pedazos de Cali en Chicago. Elipsio resiste desde la soledad y la escritura como líneas de fuga, e incluso el amor funciona como un contra-dispositivo.

## Conclusiones

En conclusión, el trabajo de investigación permitió establecer puntos de conexión entre la biopolítica y los textos literarios para construir fundamentalmente dos categorías estrechamente vinculadas: el dispositivo de exilio y los procesos de subjetivación política que en él se dan, en su doble movimiento: producción del sujeto de exilio y mecanismos de resistencia (contra-dispositivo). Esto posibilitó nuevas formas de comprensión de lo político, y demostró que la literatura refleja problemáticas concretas de los sujetos, que un acercamiento desde la mera teoría muchas veces no permite vislumbrar. También se estudió dentro de la literatura y la política colombianas un tema que no suele aparecer en sus registros, el exilio. Todo lo anterior deja abierta la puerta para ampliar los temas que se estudian en las Ciencias Políticas y brinda herramientas para leer textos literarios en clave biopolítica. Quedan otros interrogantes que surgen luego de la reflexión: ¿qué otros hechos y textos literarios se enmarcan dentro de los procesos de subjetivación del exilio en Colombia?, ¿qué repercusiones académicas y políticas tiene incluir el exilio en los temas que se tratan y estudian?, ¿cómo ir de la reflexión académica y literaria a la realidad del exilio en el país?

La primera parte del trabajo permitió delinear los elementos que componen el dispositivo de exilio, entre los que se encuentran la calidad de *homo sacer* del sujeto de exilio, su vida que deviene en nuda vida, la huida para proteger ese reducto de vida que le deja el poder soberano. El exilio como una doble movida: un castigo impuesto desde fuera o un refugio construido desde el sujeto, la vivencia del contrapunto; además que materializa la cuestión existencial (y no solo territorial) de sentirse extranjero. En cuanto a los procesos de resistencia, se encontraron varios elementos que son parte tanto del dispositivo como del contra-dispositivo: la soledad, la huida, la discontinuidad del ser y el contrapunto.

De la segunda parte se concluye que el personaje literario Elipsio es un sujeto de exilio, según las nociones construidas en el primer capítulo. Además de este contraste entre biopolítica y literatura, las novelas aportan otros elementos a la construcción de las dos categorías centrales del trabajo. Se amplió uno de los planteamientos de Said (2005), ya que la vivencia del contrapunto no se da solamente en el lugar de llegada, sino desde el lugar de origen. Este enfrentamiento de realidades simultáneas se da en varios ámbitos:

espaciales, temporales, lingüísticos, y en las costumbres y modos de vida. El recurso literario también reveló otros mecanismos desde los cuales el sujeto de exilio se resiste al dispositivo: la huida como liberación, suavizar el entorno de llegada, deformar la memoria como una forma de volver sin volver al lugar de origen, construir comunidades de exiliados, aprovechar la soledad, resistir desde la escritura y la vivencia del amor como contra-dispositivo.

## Referencias

- Adorno, T. (2004). *Minima Moralia: Reflexiones desde la vida dañada. Obra Completa 4*. Madrid: Akal.
- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2011) ¿Qué es un dispositivo? *Revista sociológica*, 26(73), 249-264. Recuperado de <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/7310.pdf>
- Benjamin, W. (1998). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En E. Balbier & G. Deleuze. (Ed.), *Michel Foucault, filósofo* (pp. 155-163). Barcelona: Gedisa.
- Camus, A. (2012). *El extranjero*. Madrid: Alianza Editorial.
- García, N. (s.f). Los puentes entre Argentina y México, La máquina de exiliar. *Revista Anfibia*. Recuperado de <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/la-maquina-de-exiliar-2/>
- García, L. (2011) ¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben. *A Parte Rei. Revista de filosofía*, (74). Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/fanlo74.pdf>
- Hobbes, T. (2000). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lévy, P. (1999) ¿Qué es lo virtual? Barcelona: Paidós.
- Romero, A. (1997). *La piel por la piel*. Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana.
- Romero, A. (2003). *Un día entre las cruces*. Cali: Universidad del Valle.
- Romero, A. (2004). *La rueda de Chicago*. Bogotá: Villegas Editores.
- Ruiz, A. (2014). *Derecho y violencia: de la teología política a la biopolítica*. (Tesis Doctoral, Unviersidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia).

- Said, E. (2005). Reflexiones sobre el exilio. En E. Said. (Ed.), *Reflexiones sobre el exilio* (pp. 179-195). Barcelona: Debate.
- Sánchez, M. (2011). Exilio. Entrevista a Helena Araújo. *Lingüística y Literatura*, (60), 245-254.
- Sarduy, S. (2000). Exiliado de sí mismo. En S, Sarduy (Ed.), *Antología*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Sennett, R. (2014). *El extranjero. Dos ensayos sobre el exilio*. Barcelona: Anagrama.
- Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, (43), 36-49.



## SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos. Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía e-mail a [editorial@upb.edu.co](mailto:editorial@upb.edu.co). Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, e-mail y número telefónico.

**E**l grupo de investigación sobre Estudios Críticos, adscrito a la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana, se ha propuesto agrupar una serie de trabajos teóricos que, inspirados en las experiencias de sus autores, reflexionan sobre nociones y prácticas relacionadas con el poder, el derecho y los procesos de subjetivación socio-políticos. Durante estos dos años de trabajo continuo, el grupo de investigación se ha servido de los presupuestos teóricos del pensamiento de Foucault para pensar y reconocer los fenómenos que nos atraviesan, tan silenciosos como abrumadores; tan urgentes como posibles de transformar. Este undécimo número de la Colección de investigaciones en Derecho contó con los aportes de los profesores Julia Urabayan (Universidad de Navarra, España), Luis Bernardo Ruiz Jaramillo (Universidad de Antioquia), Colombia), Tommaso Gazzolo (Università degli Studi di Sassari, Italia), Adriana María Ruiz Gutiérrez, David Antonio Rincón Santa, Enán Arrieta Burgos, Esteban González Jiménez (Universidad Pontificia Bolivariana).

