

LA EXPERIENCIA SECUESTRADA: DE FOUCAULT A GIDDENS

1. INTRODUCCION

El objetivo del presente trabajo es presentar y enfrentar las respuestas éticas que entregan respectivamente Michel Foucault y Anthony Giddens (1) frente al fenómeno de la modernidad que se ha denominado “la experiencia secuestrada”.

A partir de los siglos XVI y XVII, en el ejército, en las escuelas, los hospitales, los talleres y otros espacios, se desplegaron toda una serie de técnicas de vigilancia y de control, de mecanismos de identificación de los individuos, de cuadriculación de sus gestos y de su actividad, que fueron conformando determinados tipos de productores.

Un papel específico jugaron en este sentido las instituciones de normalización y entre ellas destacan la cárcel, el manicomio, la fábrica y la escuela, cuatro instituciones que, respectivamente y en sus diversos ámbitos, hacen operativas la ficción de la libertad y la ficción de la racionalidad del orden social.

Es en este escenario en donde en la modernidad surge lo que Giddens denomina la “experiencia secuestrada”, como una forma de referirse a aquellas manifestaciones, tales como la locura, la criminalidad, la enfermedad y la muerte, la sexualidad y la naturaleza, que quedan secuestradas de la vida social, siendo traspasadas a aquellas instituciones de “normalización” para su respectivo “tratamiento”.

Ante esta situación en la cual necesariamente se desvaloriza la vida en pos de la mantención de un orden social, Foucault y Giddens parecen proponer una respuesta ética fundada en el cuidado de uno mismo, lo que se gráfica finalmente en una gubernamentalidad propia en caso de Foucault, o la política de la vida en el caso de Giddens; que finalmente libere al hombre de aquella individualidad que a través de la historia se le ha querido imponer.

Ninguno de los autores en estudio dictan una proposición específica para salir de la experiencia secuestrada. De hecho, Foucault nunca menciona esta expresión. Sin embargo, la motivación de este trabajo radica en escarbar en el pensamiento de ambos autores de manera de poder acceder a alguna respuesta respecto al mundo que estamos viviendo y la manera de enfrentar el secuestro a que a diario somos sometidos, encontrando esos pequeños espacios de libertad que nos son ofrecidos y que no siempre sabemos distinguir. Se trata de construir una ética a partir de nosotros mismos, englobando en ella las respuestas filosóficas, políticas, económicas y psicológicas que poseemos de manera de intentar la formación de este sujeto ético que sea la verdadera infraestructura del mundo al cual fuimos “arrojados”.

La metodología utilizada para el desarrollo del presente trabajo será la descriptiva-comparativa del pensamiento de ambos autores respecto al fenómeno de la experiencia secuestrada, para posteriormente desembocar en una posible respuesta ética a este fenómeno, respuesta que nunca ha sido enunciada en esos términos, pero que a través del presente trabajo quiero contribuir a esclarecer.

El presente trabajo tendrá la siguiente estructura:

-Introducción

-Capítulo 1: “Foucault y Giddens: Un Marco teórico”

-Capítulo 2: “La Experiencia Secuestrada según Foucault”. Para el desarrollo de este capítulo se utilizará principalmente la obra “Vigilar y Castigar” de este autor.

-Capítulo 3: “La Experiencia Secuestrada según Giddens”. Se recurre en la elaboración de este capítulo principalmente al trabajo “Modernidad e Identidad del Yo” y en menor medida a “Consecuencias de la Modernidad” y “Un Mundo Desbocado”

-Capítulo 4: “La respuesta ética de Foucault a la experiencia secuestrada”. En esta sección se utilizan preferentemente las obras “Estética, ética y hermenéutica” y “Hermenéutica del sujeto”

-Capítulo 5: “La respuesta ética de Giddens a la experiencia secuestrada”. Por último en este capítulo se recurre nuevamente a la obra “Modernidad e identidad del Yo” y se agrega “La Tercera Vía y sus críticos”

-Conclusiones

2. FOUCAULT Y GIDDENS: UN MARCO TEORICO

2.1 MICHEL FOUCAULT

Se puede observar como en la obra de Foucault, la experiencia secuestrada se puede originar en las primeras dos etapas del trabajo de este filosofo y su respuesta ética, a mi parecer, la encontramos en la última etapa de su obra.

Al respecto, el trabajo de Foucault se ordena en tres ejes principales:

-Ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento (Historia de la locura, Nacimiento de la locura, Las palabras y las cosas)

-Ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás.

-Ontología histórica de nosotros mismos en relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral. (2)

Estos tres ejes a su vez el autor los relaciona con tecnologías a través de las cuales surgen los conceptos de dominación y poder.

Foucault despliega su análisis en tres formas según las cuales, se nos dice, una tecnología puede desarrollarse y entrar en la historia: como un sueño o utopía (en este caso, el de una administración omnienglobante); como práctica o sistema de reglas de una institución (las policías como condición e instrumento de un buen gobierno); y como disciplina académica. Se trata del desarrollo de unas técnicas de poder orientadas a los individuos e interesadas en dirigirlos en una dirección continua y permanente. El individuo moderno no es la base atómica de la sociedad ni una ilusión de la economía liberal, sino un artefacto efectivo con

un muy largo y complejo proceso histórico que se verá desvirtuado por el proceso de secuestro de la experiencia.

Los tipos de tecnologías aplicables en este proceso son:

Tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar, signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan las conductas de los individuos, los someten a ciertos tipos de fines o de dominación, que consisten en una objetivación del individuo; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos, efectuar por cuenta propia o con la ayuda de los otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.

(3)

Este contacto entre tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que se llama gobernabilidad, concepto que será abordado con más amplitud en el desarrollo de este trabajo.

2.2 ANTHONY GIDDENS

Para Giddens la sociedad moderna es un complejísimo entramado de relaciones reflejas caracterizado por la regulación de la autoproducción. Para ambos autores, además, el problema del riesgo y su solución táctica, la seguridad, a través de redes de confianza, caracteriza el dinamismo de las sociedades modernas, en permanente huída hacia delante en lo que Giddens ha llamado sugestivamente la colonización del futuro. Una sociedad en la que el futuro es sistemáticamente presentado como ámbito de posibilidades contrafácticas y donde, además, se hace patente la interrelación a escala global, se debe resolver unos niveles de incertidumbre tanto a escala individual como a escala institucional jamás

alcanzados en otras épocas .

La obra de Giddens plantea que la dimensión social de la modernidad se caracteriza por la separación entre espacio y tiempo (que posibilita la universalización), el desenclave de la experiencia respecto de su contexto local (que posibilita la globalización) y la reflexividad institucional (que posibilita el control). En semejantes condiciones, la seguridad ontológica que demandan los sujetos sociales en el plano de la cotidianidad supone la exclusión institucional de la vida social de problemas existenciales fundamentales que plantean a los seres humanos dilemas morales de la máxima importancia. Entre los ámbitos de este secuestro de la experiencia Giddens destaca la locura, la criminalidad, la sexualidad, la naturaleza, la enfermedad y la muerte. Al catálogo giddensiano de ámbitos del secuestro de la experiencia cabe añadir, en virtud del desarrollo de los medios un ámbito de especial relevancia: el de la construcción del otro. Así, si el sistema sanitario o la urdimbre urbana sustraen al individuo de la contemplación de la muerte o de la naturaleza, los medios, además de actuar, como veremos, en el sentido de sublimar ese secuestro de la experiencia, operan asimismo como principales proveedores de la experiencia del otro, tanto en lo que respecta a las identidades individuales como a la colectivas.

3. LA EXPERIENCIA SECUESTRADA SEGÚN FOUCAULT

(4)

Para entender el origen de la experiencia secuestrada de acuerdo a Foucault, se debe partir diciendo que en ningún momento el autor esgrime este concepto. Sólo lo podemos detectar a través de la evolución del pensamiento que el filósofo construye, el que a modo esquemático se puede describir de la siguiente forma:

SIGLO XVI	SIGLO XVII Y XVIII	SIGLO XIX Y XX
Renacimiento	Edad Clásica (neoclasicismo)	Modernidad (positivismo)
Semejanza -Legere -Magia Mercaderes	Representación -Gramática General -Historia Natural -Análisis de la Riqueza	Temporalidad -Filología -Filología -Economía Política

(5)

Es en la última etapa de esta construcción, es decir la modernidad, donde la experiencia es secuestrada desde la esencia del sujeto y en este sujeto tiene incidencia una serie de acontecimientos que abarcan lo político, económico y sexual a que está sometido el individuo.

3.1 La Creación del Discurso

La comprensión de la mercancía y del dinero como fetiches, en el orden de los símbolos socio-económicos; la elucidación de la simbología onírica y por analogía, de los símbolos del arte y de la religión como expresiones sustitutivas y disfrazadas del discurso del deseo insatisfecho; la lectura nietzscheana de los valores simbólicos de la moral, bien y mal, como una distorsión cultural espiritualizante de los valores vitales, nos arrebataron definitivamente la confianza en que los símbolos culturales pudieran devolvernos la imagen fidedigna de nosotros mismos como sujetos históricos y como individuos.

Para lo anterior resulta esencial la desconstrucción de la subjetividad y la creación de los discursos de verdad.

¿Qué es lo que ha puesto en escena la historia de la verdad en Occidente?. El autor cree que no es el poder entendido en el sentido de aparato de Estado, sino relaciones de poder que, evidentemente, están muy ligadas a todas las relaciones económicas, a las relaciones de producción, pero que, en esencia, son las relaciones de poder las que han configurado este gran teatro de racionalidad occidental y en el que se han jugado las reglas de la verdad a través de la creación de sus propios discursos.

Pero, ¿qué es el discurso?. En palabras sencillas, es una unidad lingüística o grupo de afirmaciones que constituye y delimita un área específica de interés, gobernada por sus propias reglas de formación con sus propios modos de distinción de la verdad y la falsedad.(6)

Foucault está interesado en las reglas de formación de un objeto de discurso. Hay tres tipos de reglas: “superficies de emergencia” (aquellas áreas sociales/culturales, como la familia, los grupos sociales o religiosos, la situación de trabajo en las que un discurso hace su aparición); las “autoridades de delimitación” que gobiernan lo que es posible decir, como la profesión médica, la ley, las iglesias; y las “cuadrículas de especificación”, sistema de

acuerdo a los cuales distintos tipos de categorizaciones sociales, como la locura, pueden ser especificadas y relacionadas con otras.

La unidad de un discurso, no deriva del hecho de que describe un objeto real, sino de las prácticas sociales que forman efectivamente el objeto acerca del cual el discurso habla. Lo social es constituido a través de estas prácticas. De esto se desprende la necesidad de crear un discurso a través del tiempo para la imposición de la “experiencia secuestrada”.

Este discurso se forma a través de la interconexión de varios fenómenos que van apareciendo a partir de la modernidad.

En primer término tenemos que hacia fines del siglo XVIII el proceso de ascensión de la burguesía ha alcanzado niveles muy altos; el proceso económico de acumulación capitalista ha dado sus frutos; de aquí en adelante las instituciones nacionales (el estado nacional monárquico) se han consolidado. El gran crecimiento demográfico coloca los problemas de un modo distinto. La producción siempre tiene necesidad de más mano de obra. El problema del orden público ya no puede ser resuelto a la manera de la época clásica.

El hombre que aparece en el trabajo, en la producción, en el lenguaje y en la organización de la vida es un hombre disperso. Él es, al mismo tiempo, productor de la riqueza y dominado por la producción, es autor de lenguaje y constituye al mismo tiempo una función en el mundo; es el que vive, pero al mismo tiempo esta vida se le escapa. Su condición está, de hecho, alienada en el trabajo, en la vida y en el lenguaje. Productor y dominado, sujeto y objeto de su saber, su figura continuamente aplazada por los innumerables espejos que lo circundan, se le escapa. Objeto finito en el interior de su saber, él es de todos modos finito. Fundador y fundado, fundamento y objeto del conocer.

Una observación minuciosa del detalle, y a la vez una consideración política de estas pequeñas cosas, para el control y utilización de los hombres, se abren paso a través de la época clásica, llevando consigo todo un conjunto de técnicas, todo un corpus de

procedimientos y de saber, de descripciones, de recetas y de datos. Y de esas fruslerías, sin duda, ha nacido el hombre y el humanismo moderno.

3.2 El Disciplinamiento

A partir del siglo XVII el poder político, el poder económico y el poder cultural en las sociedades occidentales se han interesado por el cuerpo de una forma totalmente nueva: bajo la forma del adiestramiento, de la vigilancia permanente y de la adaptación, de la intensificación de las adaptaciones. Siempre es necesario hacer más, siempre más en un tiempo cada vez más rápido. La aceleración de la productividad del cuerpo ha sido la condición histórica del desarrollo de las ciencias humanas, de la sociología y de la psicología. A partir de ahí se desarrolla toda una tecnología del cuerpo y la siquiatria aparece, finalmente, como uno de los aspectos de la medicina moderna.

El descubrimiento de la población (7) es, a la par que el descubrimiento del individuo y del cuerpo adiestrables, el otro gran núcleo tecnológico en torno al cual se han transformado los procedimientos políticos de Occidente.

La preocupación por el control de la población fue un producto de los cambios en la constitución de la fuerza de trabajo pero más directamente un resultado del gran crecimiento demográfico. La población se convirtió en un problema a organizar y disciplinar, y simultáneamente en un objeto de vigilancia, análisis, intervención y codificación. En este contexto el cuerpo tomó una nueva y crucial importancia: como portador de esas cualidades, de salud, enfermedad, fortaleza y debilidad, que eran cruciales para el futuro de toda la sociedad. De aquí la emergencia de nuevas formas de control, de las que la prisión y el Panóptico (8) como forma ideal, fueron representativos, y la nueva importancia asignada a lo sexual. Las características biológicas de la población pasaron a ser factores relevantes para la gestión económica y se hizo necesario no sólo asegurar su

sujeción, sino también el incremento constante de su utilidad. De aquí surgió la preocupación por la infancia, por la familia, por la higiene, por la sexualidad.

Esta preocupación y la capacidad para poder ejercerla en forma efectiva no resulta posible sin el surgimiento de la disciplina (9).

El siglo XVIII descubrió algo capital: que el poder no se ejerce simplemente sobre los súbditos; ésta era la tesis fundamental de la monarquía, según la cual existe el soberano y los súbditos. Se descubre que sobre lo que se ejerce el poder es sobre la población. ¿Y que quiere decir población?. No quiere decir solamente un grupo humano numeroso, sino seres humanos atravesados, mandados y regidos por leyes biológicas. Una población tiene una tasa de natalidad, de mortalidad, tiene una curva y una pirámide de edad, una morbilidad, un estado de salud, una población puede perecer o puede, por el contrario desarrollarse.

A partir del siglo XVIII se desarrolla un arte del cuerpo humano. Se empiezan a observar los movimientos que se hacen, cuales son los más eficaces, los más rápidos y los mejor ajustados. Así es como aparece en los grandes talleres el famoso y siniestro personaje del capataz, encargado no de observar si se hacía el trabajo, sino de que manera se podía hacer con más rapidez y con movimientos mejor adaptados.

De esta forma, las disciplinas llegaron a ser en el transcurso de los siglos XVII y XVIII unas formulas generales de dominación. Distintas de la esclavitud, puesto que no se fundaban sobre una relación de apropiación de los cuerpos, es incluso elegancia de la disciplina prescindir de esa relación costosa y violenta obteniendo de paso un efecto de utilidad mayor.

La disciplina es una serie, un manajo de relaciones que emprenden los individuos. Dicha serie de relaciones tiene como efecto transformar a los individuos en dóciles y útiles, útiles en tanto dóciles, dóciles en tanto útiles.

La disciplina es, en el fondo, el mecanismo de poder por el que se llega a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues, las singularidades, es decir, los individuos. Técnicas de individualización del poder. Como vigilar a alguien, cómo intensificar su rendimiento, como multiplicar sus capacidades, cómo situarlo en un lugar en que sea más útil. Esto es la disciplina.

La disciplina está basada en la vigilancia perpetua de sus sujetos, así como de sus administradores: en una vigilancia que es pública en el sentido de que todos saben de su sujeción constante a su mirada; en una vigilancia que no es recíproca, en la que sus sujetos no pueden saber cuando son observados o incidir sobre la observación, o saber cual es el contenido y los efectos de la observación; en una vigilancia que es asimétrica, en la que sus sujetos no están en posición de controlar a sus controladores.

La disciplina es una técnica de poder que encierra una vigilancia constante y perpetua de los individuos. No basta con observar de vez en cuando o con ver si lo que hacen se ajusta a las reglas. Es preciso vigilarlos sin cesar para que se realice la actividad y someterlos a una pirámide permanente de vigilancia.

Sin dicha disciplina, es decir, sin la jerarquía, sin la vigilancia, sin la aparición de los contra maestros, sin el control cronométrico de los gestos, no hubiera sido posible obtener la división del trabajo.

La disciplina supone un registro continuo: anotaciones sobre el individuo, relación de los acontecimientos, elemento disciplinario, comunicación de las informaciones a las escalas superiores, de modo que a la cúspide de la pirámide no se le escape ningún detalle.

En las disciplinas, la masa es fragmentada, analizada, separada en unidades. Esta revisión se manifiesta en la fábrica, la escuela o la prisión, donde por primera vez el trabajador individual, el estudiante o el interno son identificados individualmente, registrados y documentados: donde cada individuo es evaluado a una tabla jerárquica y de méritos –en habilidades aplicación, subordinación–; y en la que la administración de poder gira en torno

de estas evaluaciones personales, como por ejemplo de la determinación de los progresos escolares o la detención y la forma de la detención penal. La disciplina, dice Foucault, a diferencia de la dominación tradicional, convierte a cada individuo en una “caso”.

Las disciplinas giran alrededor de los detalles mínimos de las vidas de aquellos que están sujetos a éstas: cuando se levantan y cuando se acuestan, cuando trabajan y se ejercitan; las posturas de sus cuerpos, los gestos, los tonos de voz, el contenido de sus palabras, la manera en que visten. Es un poder que se manifiesta en tabla de horarios, regulaciones mínimas, el disciplinamiento del cuerpo. Lo encontramos en las normas que se refieren a las posiciones para sentarse de los alumnos, los movimientos de un trabajador, los pasos de marcha de un soldado, así como en las acciones regladas de los prisioneros.

La disciplina procede ante todo a la distribución de los individuos en el espacio. Para ello, emplea varias técnicas:

1. La disciplina exige a veces la clausura, la especificación en un lugar heterogéneo a todos los demás y cerrado sobre sí mismo. Estos espacios pueden ser colegios, cuarteles, hospitales o fábricas.

El principio de clausura no es ni constante, ni indispensable, ni suficiente en los aparatos disciplinarios. A cada individuo su lugar y en cada emplazamiento un individuo. Evitar las distribuciones por grupos, descomponer las implantaciones colectivas, analizar las pluralidades confusas, masivas o huidizas. El espacio disciplinario tiende a dividirse en tantas parcelas como cuerpos o elementos que repartir hay.

2. La regla de emplazamientos funcionales en las instituciones disciplinarias, comienza a poco a poco, a codificar un espacio que la arquitectura dejaba en general disponible y dispuesto para varios usos. Se fijan unos lugares determinados para responder no sólo a la necesidad de vigilar, de romper las comunicaciones peligrosas, sino también de crear un espacio útil.

Bajo la división del proceso de producción se encuentra el nacimiento de la gran industria, la descomposición individualizante de la fuerza de trabajo.

3. En la disciplina los elementos son intercambiables, puesto que cada uno se define por el lugar que ocupa en una serie, y por la distancia que lo separa de los otros. La unidad en ella no es ni el territorio (unidad de dominación), ni el lugar (unidad de residencia), sino el rango, el lugar que ocupa en una clasificación.

El carácter del poder disciplinario es tal que sus mecanismos no pueden ser captados por una conciencia jurídica que no ve en el poder más que la enunciación de la ley desde alguna instancia central organizadora (el Estado): no más que el resultado de una prohibición desde arriba. Primero, el carácter productivo del poder disciplinario es olvidado por una conciencia que asocia negativamente todo poder con prohibición o represión. El poder disciplinario no es ejercido solamente como una prohibición sobre aquellos que “no lo poseen”, más bien los atrapa, es transmitido por ellos y a través de ellos. La represión no es la esencia de este poder, es sólo su límite, el poder en su forma frustrada o extrema.

Con la emergencia de las disciplinas, el poder es dirigido positivamente al cuerpo y a sus fuerzas, para hacerlo útil y dócil, para entrenarlo, para educarlo, para obligarlo a hábitos, para cumplir objetivos, realizar ceremonias, emitir signos.

Pero las disciplinas no se constituyen desde arriba hacia abajo, sino de forma exactamente inversa. Se forman por una microfísica del poder, desde unas relaciones difusas y mínimas que va directo hacia las profundidades de la sociedad. El ejercicio de las disciplinas al nivel de los individuos, los cuerpos, los gestos, etc., no articula la soberanía y el estado al nivel de las microrrelaciones; es más bien entre esas microrrelaciones, siempre en acción en tensión que una unidad global de dominación se cristaliza en forma precaria.

La disciplina fabrica cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos dóciles. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra disocia, el poder del

cuerpo; de una parte, hace de este poder una aptitud, una capacidad que trata de aumentar, y cambia, por otra parte, la energía, la potencia que de ello podría resultar y la convierte en una relación de sujeción estricta. Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, digamos que la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada.

El poder disciplinario, es un poder que en vez de sacar y retirar, tiene como función principal la de enderezar conductas, o sin duda, de hacer esto para retirar mejor y sacar más. No encadena las fuerzas para reducirlas, lo hace de manera que a la vez pueda multiplicarlas y usarlas. En lugar de plegar uniformemente y en masa todo lo que le está sometido, separa, analiza, diferencia, lleva sus procedimientos de descomposición hasta las singularidades necesarias y suficientes. Encauza las multitudes móviles, confusas, inútiles de cuerpos y de fuerzas en una multiplicidad de elementos individuales - pequeñas células separadas, autonomías orgánicas, identidades y continuidades genéticas, segmentos combinatorios. La disciplina fabrica individuos, es la técnica específica de un poder que se da a los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de ejercicio. No es un poder triunfante que a partir de su propio exceso pueda fijarse en su superpotencia, es un poder modesto, suspicaz, que funciona según el modelo de una economía calculada pero permanente en el tiempo.

De esta forma, las instituciones disciplinarias han secretado una maquinaria de control que ha funcionado como un microscopio; las divisiones tenues y analíticas que han realizado han llegado a formar, en torno a los hombres, un aparato de observación, de registro y encauzamiento de la conducta.

A medida que el aparato de producción se va haciendo más importante y más complejo, a medida que aumentan el número de obreros y la división del trabajo, las tareas de control se hacen más necesarias y más difíciles. Vigilar pasa a ser entonces una función definida, pero que debe formar parte integrante del proceso de producción, debe acompañarlo en toda su duración. Se hace indispensable un personal especializado, constantemente presente y distinto de los obreros.

La vigilancia pasa a ser un operador económico decisivo, en la medida que es a la vez una pieza interna en el aparato de producción y un engranaje especificado del poder disciplinario.

El poder disciplinario se convierte en un sistema integrado, vinculado del interior a la economía y a los fines del dispositivo en que se ejerce. Se organiza también como un poder múltiple, automático y anónimo, porque si es cierto que la vigilancia reposa sobre individuos, su funcionamiento es el de un sistema de relaciones de arriba abajo, pero también hasta cierto punto de abajo hacia arriba y lateralmente. Este sistema hace que resista el conjunto, y lo atraviesa íntegramente por efectos de poder que se apoyan unos sobre otros: vigilantes perpetuamente vigilados. El poder en la vigilancia jerarquizada de las disciplinas no se tiene como se tiene una cosa, no se transfiere como una propiedad, funciona como una maquinaria. Y si es cierto que su organización piramidal le da un jefe, es el aparato entero el que produce poder y distribuye a los individuos en ese campo permanente y continuo. Esto permite al poder disciplinario ser a la vez absolutamente indiscreto, ya que está por doquier y siempre alerta, no deja en principio ninguna zona de sombra y controla sin cesar a aquellos mismos que encargados de controlarlo; y absolutamente discreto, ya que funciona permanentemente y en buena parte en silencio. La disciplina hace marchar un poder relacional que se sostiene a sí mismo por sus propios mecanismos y que sustituye la resonancia de las manifestaciones por el juego ininterrumpido de miradas calculadas.

La disciplina no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una física o una anatomía del poder, una tecnología. Puede ser asumida ya sea por instituciones especializadas (las penitenciarias o las casas de corrección del siglo XIX), ya sea por instituciones que la utilizan como instrumento esencial para un fin determinado (las casas de educación, los hospitales), ya sea por instancias preexistentes que encuentran en ella el medio de reforzar o de reorganizar sus mecanismos internos de poder (será preciso

demostrar como las relaciones intrafamiliares, especialmente en la célula padres-hijos, se han disciplinado, absorbiendo desde la época clásica esquemas externos, escolares, militares, y después médicos, psiquiátricos, psicológicos, que han hecho de la familia el lugar de emergencia privilegiada para la cuestión disciplinaria de lo normal y de lo anormal), ya sea por aparatos que han hecho de la disciplina su principio de funcionamiento interno, ya sea, por aparatos estatales que tienen por función no exclusiva sino principal hacer reinar la disciplina a la escala de una sociedad.

Si el despegue económico de Occidente ha comenzado con los procedimientos que permitieron la acumulación del capital, puede decirse que los métodos para dirigir la acumulación de los hombres han permitido un despegue político respecto de las formas de poder tradicionales, rituales, costosas, violentas, y que, caídas pronto en desuso, han sido substituidas por toda una tecnología fina y calculada del sometimiento. De hecho, los dos procesos, acumulación de los hombres y acumulación de capital, no pueden ser separados; no haría sido posible resolver el problema de la acumulación de los hombres sin el crecimiento de un aparato de producción capaz a la vez de mantenerlos y de utilizarlos; inversamente, las técnicas que hacen útil la multiplicidad acumulativa de los hombres aceleran el movimiento de acumulación de capital.

Por tanto, el crecimiento de una economía capitalista ha exigido la modalidad específica del poder disciplinario, cuyas fórmulas generales, los procedimientos de sumisión de las fuerzas y de los cuerpos, la anatomía política en una palabra, pueden ser puestos en acción a través de los regímenes políticos, de los aparatos o de las instituciones diversas.

El hombre que no encuentra su subsistencia tiene absolutamente que ceder al deseo de procurársela por el trabajo, se le ofrece por el buen orden y la disciplina; se le fuerza en cierto modo a plegarse a ellos; el señuelo de la ganancia lo seduce después; corregidas sus costumbres, habituado a trabajar, alimentado sin inquietud, con algunas ganancias que guarda para su salida, ha aprendido un oficio que le garantiza una subsistencia sin peligro. Reconstrucción del homo oeconomicus, que excluye el empleo de penas demasiado breves

–lo cual impediría la adquisición de técnicas y de la afición del trabajo-, o definitivas –lo que haría inútil todo aprendizaje.

Y este homo oeconomicus es un eslabón más dentro de las relaciones de poder que se dan en una sociedad. En las relaciones humanas se da todo un haz de relaciones de poder, que se pueden ejercer entre individuos, en el seno de una familia, en una relación pedagógica, o en el cuerpo político. Este análisis de las relaciones de poder constituye un campo extraordinariamente complejo. Tal análisis se encuentra en ocasiones frente a estados de dominación, en los que las relaciones de poder, en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes intervinientes una estrategia que las modifique, se encuentran fijas y bloqueadas. Cuando un individuo o un grupo social llegan a bloquear un campo de relaciones de poder, volviéndolas inmóviles y fijas e impidiendo toda reversibilidad del movimiento – mediante instrumentos que puedan ser tanto económicos como políticos o militares-, estamos ante lo que se puede denominar un estado de dominación. Es cierto que en semejante situación las prácticas de libertad no existen o existen sólo unilateralmente, o están sumamente acotadas y limitadas.

3.3 El Castigo

¿Qué sucede cuando el hombre se opone a este poder disciplinario?. Entonces surge el castigo (10).

En primer lugar, se debe señalar que durante la modernidad el castigo pasó de ser un arte de las sensaciones insoportables a ser una economía de los derechos suspendidos.

Como efecto de esta nueva circunspección, un ejercito entero de técnicos ha venido a relevar al verdugo, anatomista inmediato del sufrimiento: los vigilantes, los médicos, los capellanes, los siquiátras, los sicólogos, los educadores.

A la expiación que causa estragos en el cuerpo debe suceder un castigo que actúe en profundidad sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones.

Castigados los individuos con una pena que se atribuye por función la de devolver al delincuente no sólo los deseos sino también la capacidad de vivir respetando la ley y de subvenir a sus propias necesidades; lo son por la economía interna de una pena que, si bien sanciona el delito, puede modificarse (abreviándose o, llegado el caso, prolongándose), según que se transforme el comportamiento del condenado; lo son también por el juego de esas medidas de seguridad de que se hace acompañar la pena (interdicción de residencia, libertad vigilada, tutela penal, tratamiento médico obligatorio), y que no están destinadas a sancionar la infracción, sino a controlar al individuo, a neutralizar su estado peligroso, a modificar sus disposiciones delictuosas, y a no cesar hasta obtener el cambio. Se castigan pulsiones y deseos.

La derivación de una criminalidad de sangre a una delincuencia de fraude forma parte de todo un mecanismo complejo, en el que figuran el desarrollo de la producción, el aumento de las riquezas, una valorización moral y jurídica más intensa de las relaciones de propiedad, unos métodos de vigilancia más rigurosos, una división en zonas más ceñidas de la población, unas técnicas más afinadas de localización, de captura y de información: el desplazamiento de las técnicas ilegalistas es correlativo de una extensión y de un afinamiento de las prácticas punitivas.

Y la reforma propiamente dicha, tal como se formula en las teorías del derecho o como se esquematiza en los proyectos, es la prolongación política o filosófica de esta estrategia, con sus objetivos principales: hacer del castigo y la represión de los ilegalismos una función regular, coextensiva a la sociedad; no castigar menos, sino castigar mejor; castigar con una severidad atenuada quizá, pero para castigar con más universalidad y necesidad; introducir el poder de castigar más profundamente en el cuerpo social.

Se supone que el ciudadano ha aceptado de una vez para siempre, junto con las leyes de la sociedad, aquella misma que puede castigarlo. El criminal aparece entonces como un ser

judicialmente 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 sociedad entera –incluido el delincuente- se halla presente en el menor castigo. El castigo penal es, por lo tanto, una función generalizada, coextensiva al cuerpo social y a cada uno de sus elementos.

El derecho de castigar ha sido trasladado de la venganza del soberano a la defensa de la sociedad.

Desplazamiento en la mecánica del ejemplo: en una penalidad de suplicio, el ejemplo era la replica del crimen; tenía, por una especie de manifestación gemela, que mostrarlo y que mostrar a la vez el poder soberano que lo dominaba; en una penalidad calculada de acuerdo con sus propios efectos, el ejemplo debe remitir al crimen, pero de la manera más discreta posible, indicar la intervención del poder pero con la mayor economía, y en el caso ideal impedir toda reaparición ulterior de uno y otro.

Esquemmatizando mucho, puede decirse que, en el derecho monárquico, el castigo es un ceremonial de soberanía; utiliza las marcas rituales de la venganza que se aplica sobre el cuerpo del condenado; y despliega a los ojos de los espectadores un efecto de terror tanto más intenso cuanto que es discontinuo, irregular y siempre por encima de sus propias leyes, la presencia física del soberano y su poder. 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 del castigo debe asegurar la circulación más rápida y la aceptación más universal posible. Por tanto, en el proyecto de institución carcelaria que se elabora, 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 forma de hábitos, en el comportamiento; y supone la instalación de un poder específico de gestión de la pena.

Ahora bien, para Foucault el poder de castigar reposa sobre reglas mayores (11):

Regla de cantidad mínima: se comete un crimen porque procura ventajas. Si se vinculara a la idea del crimen la idea de una desventaja un poco mayor, cesaría de ser deseable.

Regla de identidad suficiente: si el motivo de un delito es la ventaja que de él se representa, la eficacia de la pena está en la desventaja que de él se espera.

Regla de los efectos laterales: la pena debe obtener sus efectos más intensos de aquellos que no han cometido la falta, en el límite si se pudiera estar seguro que el culpable es incapaz de reincidir, bastaría con hacer creer a los demás que ha sido castigado.

Regla de la certidumbre absoluta: es preciso que a la idea de cada delito y a las ventajas que de él se esperan, vaya asociada la idea de un castigo determinado con lo inconvenientes precisos que de él resultan; es preciso que entre una y otra, se considere el vínculo como necesario y que nada pueda romperlo.

Regla de la verdad común: la verificación del crimen debe obedecer a los criterios originales de toda la verdad.

Regla de la especificación óptima: se hace necesario un código lo suficientemente preciso para que cada tipo de infracción pueda estar en él claramente presente.

El delincuente designado como el enemigo de todos, que todos tienen el interés de perseguir, cae fuera del pacto, se descalifica como ciudadano, y surge como llevando en sí como un fragmento salvaje de naturaleza; aparece como el malvado, el monstruo, el loco quizá, el enfermo y pronto el “anormal”.

El ideal sería que el condenado apareciera como una especie de propiedad rentable: un esclavo puesto al servicio de todos. ¿Por qué la sociedad suprimiría una vida y un cuerpo que podría apropiarse?. Sería más útil hacerle servir al Estado en una esclavitud amplia según la índole de su delito.

Para graficar esta idea Foucault recurre a Servan: “es preciso que las ideas de crimen y de castigo estén fuertemente ligadas y se sucedan sin intervalo.....Cuando hayáis formado así cadena de las ideas en la cabeza de vuestros ciudadanos, podréis entonces jactaros de conducirlos y ser sus amos. Un déspota imbécil puede obligar a unos esclavos con unas cadenas de hierro, pero un verdadero político ata mucho más fuertemente por la cadena de sus propias ideas. Sujeta el primer cabo al plano fijo de la razón, lazo tanto más fuerte cuanto que ignoramos su textura y lo creemos obra nuestra; la desesperación y el tiempo destruyen los vínculos de hierro y de acero, pero no pueden nada contra la unión habitual de las ideas, no hacen sino estrecharla más; y sobre las flojas fibras del cerebro se asienta la base inquebrantable de los Imperios más sólidos”(12).

De este modo, la vigilancia jerárquica, la sanción normalizadora, el examen, son elementos de saber que se ejercen sobre el individuo. Combinados en su conjunto ellos controlan, seleccionan, excluyen. Todo sobre la base de informaciones concernientes al comportamiento del individuo, el cual, observado, controlado a cada momento, se ofrece como puro objeto del saber.

Todo un saber individualista se organiza, el cual toma como referencia no tanto el crimen cometido (al menos en estado aislado), sino la virtualidad de peligros que encierra un individuo y que se manifiesta en la conducta cotidianamente observada. La prisión funciona aquí como un aparato de saber.

No se castiga para borrar un crimen, sino para transformar a un culpable (actual o virtual); el castigo debe llevar consigo cierta técnica correctiva.

En las sociedades modernas las instituciones de castigo forman parte de un sistema de vigilancia y corrección penetrante e impersonal que presta una atención siempre creciente a las idiosincrasias de los casos particulares, y sobre todo a la psicología del individuo, ya que la intención más que la transgresión pasa a ser el criterio principal de culpabilidad. En general, el poder en las sociedades feudales tiende a ser accidentado e impreciso, mientras que en las sociedades modernas los efectos del poder circulan a través de canales

progresivamente más finos, teniendo acceso a los individuos mismos, a sus cuerpos, a sus gestos y acciones diarias.

En el taller, en la escuela, en el ejercito, reina una verdadera micropenalidad del tiempo (retrasos, ausencias, interrupciones de tareas), de la actividad (falta de atención, descuido, falta de celo), de la manera de ser (descortesía, desobediencia), de la palabra (charla, insolencia), del cuerpo (actitudes incorrectas, gestos impertinentes, suciedad), de la sexualidad (falta de recato, indecencia). Al mismo tiempo se utiliza, a título de castigos, una serie de procedimientos sutiles, que van desde el castigo físico leve, a privaciones menores y a pequeñas humillaciones.

Y si esto no es suficiente surgen los organismos de reeducación tanto del cuerpo como del alma.

Una de ellas es la prisión. Al respecto Foucault señala“.....la prisión y de una manera general los castigos tienden no tanto a volver dóciles a quienes estén dispuestos a transgredir las leyes, sino que tienden a organizar la transgresión de las leyes en una táctica general de represiónla prisión al fracasar aparentemente no deja de alcanzar su objetivo...Contribuye a establecer un ilegalismo llamativo, marcado, irreductible a cierto nivel y secretamente útil, reacio y dócil a la vez; dibuja, aísla y subraya una forma de ilegalismo que parece resumir simbólicamente todo lo demás ...Esta forma es la delincuencia....No se debe ver en ella la forma más intensa y más nociva del ilegalismo. es más bien un efecto de la penalidad que permite diferenciar, ordenar y controlar los ilegalismos.” (13)

La prisión, afirma Foucault, es sólo la forma extrema de lo que llama un poder disciplinario cuyos límites son mucho más amplios: se encuentran igualmente en el asilo, la escuela, la familia, la policía, el ejercito, el hospital y, especialmente la fábrica. Foucault localiza su carácter histórico en el desarrollo del capitalismo, estableciendo un fuerte contraste entre la forma de subordinación tradicional y la disciplinaria, una sucediendo a la otra.

Se pide que la prisión sea útil en el hecho de que la privación de libertad –esa exacción jurídica sobre un bien ideal- ha tenido, desde el comienzo, un papel técnico positivo, operar transformaciones sobre los individuos. Y para esto 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, la fábrica, el hospital.

Este modelo de la prisión y su proyecto de modificación del individuo también se traspasa a otras áreas del quehacer del individuo.

Al organizar las celdas, los lugares y los rangos, las disciplinas fabrican espacios complejos: arquitectónicos, funcionales y jerárquicos a la vez. Son unos espacios que establecen la fijación y permiten la circulación, recortan segmentos individuales e instauran relaciones operatorias, marcan lugares e indican valores, garantizan la obediencia de los individuos, pero también una mejor economía del tiempo y de los gestos.

Ha habido una serie entera de dispositivos que no reproducen la prisión compacta, pero utilizan algunos de los mecanismos carcelarios: sociedades de patronato, obras de moralización, oficinas que a la vez distribuyen los socorros y establecen la vigilancia, ciudades y alojamiento obreros, cuyas formas primitivas y más toscas llevan aún de manera muy legible las marcas del sistema penitenciario. Y finalmente, esta gran trama carcelaria coincide con todos los dispositivos disciplinarios, que funcionan diseminados en la sociedad.

No se trata de decir que de la prisión hayan salido las ciencias humanas, pero si han podido formarse y producir en el episteme todos los efectos de trastorno que se conocen, porque han sido llevadas por una modalidad específica y nueva de poder: determinada política del cuerpo, determinada manera de hacer dócil y útil la acumulación de los hombres.

El control disciplinario no consiste simplemente en enseñar en imponer una serie de gestos definidos, impone la mejor relación entre un gesto y una actitud global del cuerpo, que es su conducción de eficacia y de rapidez. En el buen empleo del cuerpo, que permite un buen empleo del tiempo, nada debe permanecer ocioso o inútil, todo debe ser llamado a formar el soporte del acto requerido. La experiencia queda relegada a la condición de ocio.

Este control disciplinario echa mano a técnicas siempre minuciosas, con frecuencia ínfima, pero que tienen su importancia, puesto que definen cierto modo de adscripción política y detallada del cuerpo, una mera microfísica del poder; y puesto que no han cesado desde el siglo XVII de invadir dominios cada vez más amplios, como si tendieran a cubrir el cuerpo social entero.

Una de ellas, el empleo del tiempo que debía conjurar el peligro de derrocharlo, falta moral, falta de honradez económica. En cuanto a la disciplina, procura una economía positiva; plantea el principio de una utilización teóricamente creciente siempre del tiempo: agotamiento más que empleo; se trata de extraer, del tiempo, cada vez más instantes disponibles y, de cada instante, cada vez más fuerzas útiles. Lo cual significa que hay que tratar de intensificar el uso del menor instante, como si el tiempo, en su mismo fraccionamiento, fuera inagotable, o como, si al menos, por una disposición interna cada vez más detallada, pudiera tenderse hacia un punto ideal en el que el máximo de rapidez va a unirse con el máximo de eficacia.

Se trata del desarrollo en la época clásica de una nueva técnica para ocuparse del tiempo de las existencias singulares, para regir las relaciones del tiempo, de los cuerpos y de las fuerzas, para asegurar una acumulación de la duración, y para invertir en provecho o en utilidad siempre acrecentados por el movimiento del tiempo que pasa.

Una macro y una microfísica del poder han permitido, no ciertamente la invención de la historia, sino la integración de una dimensión temporal, unitaria, continua, acumulativa en el ejercicio de los controles y la práctica de las dominaciones.

El ejercicio es la técnica por la cual se imponen a los cuerpos tareas a la vez repetitivas y diferentes, pero siempre graduadas. Influyendo en el comportamiento en un sentido que disponga hacia un estado terminal, el ejercicio permite una perpetua caracterización del individuo ya sea en relación con ese término, en relación con los demás individuos, o en relación con un tipo de trayecto. Así, garantiza, en la forma de la continuidad y de la coerción, un crecimiento, una observación, una calificación.

La disciplina no es ya simplemente un arte de distribuir cuerpos, de extraer de ellos y de acumular tiempo, sino de componer unas fuerzas para obtener un aparato eficaz.

Por tanto del delincuente se pasa al ciudadano común. En palabras de Foucault:

“históricamente el proceso por el cual la burguesía ha llegado a ser en el curso del siglo XVIII la clase políticamente dominante es que se ha puesto a cubierto tras de la instalación de un marco jurídico explícito, codificado, formalmente igualitario, y a través de la organización de un régimen de tipo parlamentario y representativo. Pero el desarrollo y la generalización de los dispositivos disciplinarios han constituido la otra vertiente, oscura, de estos procesos. Bajo la forma jurídica general que garantizaba un sistema de derechos en principio igualitarios existían subyacentes, esos mecanismos menudos, cotidianos y físicos, todos esos sistemas de micropoder esencialmente igualitarios y disimétricos que constituyen las disciplinas” (14).

Este poder no igualitario tiene el efecto de producir cuerpos dóciles: cuerpos sujetos racionalmente a los requerimientos de la producción y la obediencia. Por lo tanto, el “sujeto libre” del derecho y la política democráticas ya es en si mismo el efecto de una subordinación mucho más profunda que él mismo.

En lugar de un lazo contractual entre ciudadanos formalmente libres e iguales, se establece un lazo privado, que subordina irremisiblemente un grupo a otro (niños a maestros, prisioneros a guardias) y coloca a los sujetos en estatutos de desigualdad previamente establecidos (los estudiantes de acuerdo a sus méritos, los trabajadores de acuerdo a su habilidad y autoridad, los prisioneros de acuerdo a su grado de criminalidad, los soldados

de acuerdo a su rango). El efecto, es para Foucault, que las disciplinas han sido, en la genealogía de la sociedad moderna, con la dominación de clases que la atraviesa, la contrapartida política de las normas jurídicas según las cuales se redistribuía el poder. Este es para Foucault el corazón del asunto: la exhibición del carácter despótico del poder, localizados en los aparatos burocráticos, militares y administrativos de la sociedad; un poder unificado en el sentido de que las prisiones semejan fábricas, escuelas, barracas, hospitales, y todos estas prisiones; un poder que subvierte crecientemente la cobertura democrática de la sociedad; un objetivo común para una multiplicidad de luchas.

Lo Normal se establece como principio de coerción en la enseñanza con la instauración de una educación estandarizada y el establecimiento de las escuelas normales; se establece en el esfuerzo por organizar un cuerpo médico y un encuadramiento hospitalario de la nación capaces de hacer funcionar unas normas generales de salubridad; se establece en la regularización de los procedimientos y de los productos industriales.

El examen (15) se halla en el centro de los procedimientos que constituyen al individuo como objeto y efecto de poder, como objeto y efecto de saber. Es el que, combinando vigilancia jerárquica y sanción normalizadora, garantiza las grandes funciones disciplinarias de distribución y clasificación, de extracción máxima de las fuerzas y del tiempo, de acumulación genética continua, de composición óptima de las aptitudes. Por lo tanto, de fabricación de la individualización celular, orgánica, genética y combinatoria. Con él se ritualizan esas disciplinas que se pueden caracterizar con una palabra diciendo que son una modalidad de poder para el que la diferencia individual es pertinente.

En un régimen disciplinario, el poder está estrechamente integrado a la función: las tareas de educación, cura, reforma, producción, etc, son realizadas por los mismos mecanismos que garantizan el ejercicio efectivo de la dominación, la vigilancia, el aislamiento y el control detallado, y que en principio tienen por resultado la reforma y el control de los alumnos en la escuela, la producción eficiente y la subordinación de la fuerza de trabajo en la fábrica.

Los reformadores burgueses concibieron la prisión, la fábrica, la escuela, etc., predominantemente como instrumentos técnicos, que podían ser usados por cualquier gobernante, dirigidos hacia cualquier fin; instrumentos más racionales, económicos, efectivos, de más amplio alcance, más útiles que cualquier otra técnica de poder que haya existido previamente.

Todo su análisis afirma la funcionalidad de las disciplinas para el ordenamiento de las multiplicidades humanas, para regular los movimientos y aclarar la confusión, para neutralizar los efectos del contrapoder y para incrementar la utilidad propia de las multiplicidades.

La supervisión y la intervención de agencias de bienestar y control en el dominio social es una característica más fundamental de las sociedades modernas que una economía liberada de relaciones directamente políticas de dominación.

Pero a esta dominación no sólo se accede a través del castigo. El individuo debe ser compelido anteriormente a mantener un disciplinamiento. Es en este punto donde Foucault introduce el concepto de Panóptico (16).

3.4 El Panóptico

El diseño del Panóptico consiste en una elevada torre de observación central rodeada por una disposición circular de celdas, cada una de las cuales atraviesa todo el edificio, y que entonces hace posible que su único interno sea atrapado y recortado por la luz que atraviesa la celda. Esta disposición permite a su único observador en la torre central supervisar a una multitud de individuos, cada uno de ellos aislado de todo contacto lateral con sus compañeros o compañeras reclusos. Mas aún, en la medida en que el guardián, aunque literalmente incapaz de observar a todos los internos simultáneamente, no puede ser visto desde fuera de la torre, se obtiene un efecto de vigilancia constante y omnisciente. Ya que ningún prisionero o prisionera puede estar seguro sobre cuándo es observado, los

prisioneros están obligados constantemente a controlar su comportamiento por temor a una posible detención: el Panóptico hace posible un nuevo y radicalmente más efectivo ejercicio del poder.

El efecto mayor del Panóptico es inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que permite el funcionamiento automático del poder. Hacer que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción. Que este aparato arquitectónico sea una máquina de crear y de sostener una relación de poder independiente de aquel que lo ejerce; en suma, que los detenidos se hallen insertos en una situación de poder de la que ellos mismos son los portadores.

El Panóptico también hace trabajo de naturalista. Permite establecer las diferencias en los enfermos, observar los síntomas de cada cual, sin que la proximidad de las camas, la circulación de las mismas, los efectos del contagio mezclen los cuadros clínicos; en los niños, notar los hechos singulares (sin que exista imitación o copia), localizar las aptitudes, y en relación con una evolución normal, distinguir lo que es “pereza y terquedad” de lo que es “imbecilidad incurable”; en los obreros notar las aptitudes de cada cual, comparar el tiempo que tardan en hacer una obra, y si se les paga por día, calcular su salario consiguientemente.

El panoptismo es capaz de reformar la moral, preservar la salud, revigorizar la industria, difundir la instrucción, aliviar las cargas públicas, establecer la economía como sobre una roca, desatar en lugar de cortar, el nudo gordiano de las leyes sobre los pobres, todo esto por una simple idea arquitectónica.

El Panóptico tiene un poder de amplificación; si acondiciona el poder, si quiere hacerlo más económico y más eficaz, no es por el poder en sí, ni por la salvación inmediata de una sociedad amenazada: se trata de volver más fuertes las fuerzas sociales -aumentar la producción, desarrollar la economía, difundir la instrucción, elevar el nivel de la moral pública, hacer crecer y multiplicar.

Por supuesto en este esquema se debe evitar al máximo el fracaso y para esto no sólo las prisiones son concebidas como un instrumento del secuestro de la experiencia.

3.5 Exclusión y Readaptación

En la medida en que surgen discursos sin sentido –así como el desorden moral de las prostitutas o del vagabundo- que amenazan el orden en vías de constitución, el loco deviene en personaje peligroso. Recluirlo es la medida que se aplica.

La internación no es sólo una medida policiaca. Otro significado se entrelaza a este último: ser mano de obra de un buen mercado en períodos de pleno empleo y de salarios altos; y en períodos de desocupación, reabsorción de los ociosos y protección social contra la agitación y las sublevaciones. Pero en esta lógica el loco no tiene cabida

El obrero, el soldado, el alumno, con el complejo de hábitos de comportamiento son realidades producidas por la disciplina. Pero el loco no.

En las sociedades modernas, el poder es considerado como orientado esencialmente hacia la producción de sujetos regimentados, aislados y que se controlan a sí mismos.

Surge la idea de una casa que garantice la pedagogía universal del trabajo para aquellos que se muestran refractarios al mismo. Esta pedagogía tan útil reconstituirá en el individuo perezoso la afición al trabajo, lo obligará a colocarse en un sistema de intereses en el que el trabajo será más ventajoso que la pereza y formará en torno suyo una pequeña sociedad reducida, simplificada y coercitiva en la que aparecerá claramente la máxima: quien quiera vivir deberá trabajar.

Foucault demuestra su preocupación por la formación del sujeto moderno con una “genealogía del alma moderna” y –como Nietzsche- presenta la constitución de psique,

subjetividad, personalidad, conciencia como resultado de procedimientos de castigo, de vigilancia, de pena y coacción.

Estas relaciones de poder caracterizan el modo en que los hombres son gobernados los unos por los otros; y su análisis muestra como, a través de ciertas formas de gobierno de los alienados, los enfermos, los criminales, etc., es objetivado el sujeto loco, enfermo, delincuente. Un análisis tal no quiere decir que el abuso de tal o cual poder haya hecho locos, enfermos o criminales allí donde no había nada, sino que las formas diversas y particulares de gobierno de los individuos han sido determinantes en los diferentes modos de objetivación del sujeto.

Pero, ¿cómo conectar esta exclusión del loco, el enfermo, el individuo no apto para la producción con lo anteriormente planteado?.

El desarrollo en el siglo XVIII de la demografía, de las estructuras urbanas, del problema de la mano de obra industrial, hizo aparecer la cuestión biológica y médica de las poblaciones humanas, con sus condiciones de existencia, de hábitat, de alimentación, con su natalidad y mortalidad, con sus fenómenos patológicos.

Al final del siglo XVIII, la sociedad instauró un modo de poder que no se fundaba en la exclusión, sino en la inclusión en un sistema en el cual cada uno debía ser localizado, vigilado, observado día y noche, en el cual cada uno debía ser encadenado a su propia identidad.

El cuerpo humano es una fuerza de producción, pero el cuerpo no existe tal cual, como un artículo biológico o como un material. El cuerpo humano existe en y a través de un sistema político. El poder político proporciona cierto espacio al individuo: un espacio donde comportarse, donde adoptar una postura particular, sentarse de una determinada forma o trabajar continuamente.

El trabajo no es la esencia concreta del hombre. Si el hombre trabaja, si el cuerpo humano es una fuerza productiva, es porque está obligado a trabajar. Y está obligado porque se halla rodeado por fuerzas políticas, atrapado por los mecanismos de poder.

Si bien es verdad que toda sociedad aplicando la regla del trabajo, la regla de la familia, la regla del discurso y la regla del juego, excluye cierto número de individuos y les hace un sitio aparte y marginal en relación con la producción económica, en relación con la reproducción social, en relación con la circulación de símbolos, en relación con la producción lúdica, si hay sociedades en que todas estas exclusiones operan, en dichas sociedades hay siempre una categoría de individuos que están excluidos al mismo tiempo de la producción, la familia, del discurso y del juego. Dichos individuos son los que en línea general podemos denominar locos.

Las sociedades medievales, por paradójico que parezca, eran perfectamente tolerantes en relación con el fenómeno de la locura: a pesar de la fuerte organización jerárquica del feudalismo, a pesar de la fuerte organización de las familias o parentelas, el loco era un individuo tolerado.

A partir del siglo XVII, la presencia del loco, en el interior de la familia, en el interior del pueblo, en la sociedad se volvió intolerable. El comienzo del siglo XVII es en Europa, especialmente en Francia e Inglaterra, el principio de la organización social, política y estatal en las sociedades capitalistas. El capitalismo se está organizando en el ámbito del Estado y de la Nación. En una sociedad como esta, la existencia de una masa de población ociosa llega a ser literalmente imposible e intolerable. La obligación del trabajo es requerida para todos el mundo, la definición del estatus de cada uno respecto de la organización del trabajo, el control de la gestión de la propiedad por el conjunto de la familia y, a través de ella, por el conjunto del cuerpo social, se hace igualmente indispensable. El loco no puede ser tolerado ya en esa forma de desarrollo económico y social.

Para llevar a cabo el proceso de readaptación, el capitalismo crea centros especiales. Dichos centros tienen como función encerrar no sólo a los locos, sino de una manera más general a toda la gente ociosa sin oficio ni recursos propios y que, de otro modo, estarían a cargo de una familia incapaz de alimentarles: a los enfermos que no pueden trabajar, pero igualmente a los padres de familia que dilapidan la fortuna familiar, a los hijos pródigos que derrochan su herencia, a los libertinos, así como a las prostitutas; en resumen, a todo un conjunto de individuos a los que se llamaría individuos asociales, que tienen como rasgo común el ser obstáculos, estorbo en relación con la organización de la sociedad según las normas económicas formuladas en esa época. Aparece un internamiento, esencialmente económico. El loco todavía no es reconocido como tal en su singularidad. Si es objeto de esta medida de internamiento, lo es en tanto y sólo en tanto que pertenece a la familia mucho más vasta, mucho más amplia y general de los individuos que obstaculizan la organización social y económica del capitalismo.

La existencia de este nuevo poder, ni judicial, ni militar, ni del todo político, que es a policía, está ligada a la existencia de esta sectorización de la sociedad capitalista en vía de establecimiento o en vía de desarrollo, que implicaba que todos los individuos fueran vigilados en el nivel mismo de su integración con relación a las normas del trabajo.

Nuestras sociedades dependen siempre de un análisis etnológico; su juego de inclusión y de exclusión merece, como en cualquier sociedad, una descripción de tipo sociológico y etnológico. Pero sobre este fondo de la vieja exclusión etnológica del loco, el capitalismo ha formado un número de criterios, ha establecido ciertas exigencias nuevas: por ello, el loco ha adoptado en nuestras sociedades el rostro del enfermo mental. El enfermo mental no es la verdad por fin descubierta del fenómeno de la locura, es su avatar propiamente capitalista en la historia etnológica del loco.

Ahora bien, en la creación de esta nueva realidad aparte de la burguesía han intervenido dos instituciones fundamentales como son el cristianismo y el Estado.

3.6 Cristianismo y Estado

La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. Primero se enraizó en la idea de un poder pastoral, y después en la razón de Estado. La individualización y la totalización son efectos inevitables de estas dos influencias.

El cristianismo entra en el juego de la experiencia secuestrada como un poder de origen religioso, que es el que pretende conducir y dirigir a los hombres a lo largo de su vida y en cada una de las circunstancias de esa vida, un poder que consiste en querer ocuparse detalladamente de la existencia de los hombres y de su desarrollo desde su nacimiento hasta su muerte y todo ello para obligarlos, en cierta manera, a comportarse de determinada forma, a conseguir su salvación. Esto es lo que podríamos llamar el poder pastoral.

Con el cristianismo, con la institución de la Iglesia, con su organización territorial, así como con el conjunto de creencias relativas al más allá, al pecado, a la salvación, a la economía de los méritos y con la definición del papel del sacerdote, sólo así aparece la concepción de los cristianos como rebaño, sobre el cual cierto número de individuos, que gozan de un estatuto particular, tienen el derecho y el deber de ejercer la tarea de la pastoría.

El poder pastoral, a pesar de ejercerse, como cualquier otro poder de tipo religioso o político, sobre todo el grupo, tiene como misión principal cuidar de la salvación de todos ocupándose de cada uno en particular, de cada cordero del rebaño, de cada individuo, so solamente para apremiarle a actuar de tal o cual manera, sino también para conocerle, descubrirle, para hacer emerger su subjetividad y estructurar la relación consigo mismo y con su conciencia.

La pastoría espiritual, al haber perdido en su forma estrictamente religiosa lo esencial de sus poderes, ha encontrado en el Estado un nuevo soporte y un principio de transformación.

El pastor puede obligar a hacer a la gente todo lo necesario para su salvación; está en posición de vigilar, de ejercer en todo caso, una vigilancia y un control continuo.

El pastor puede imponer a los individuos -en función de su propia decisión, sin que existan reglas generales o leyes- su voluntad, porque, y esto es importante, en el cristianismo, no se obedece para llegar a cierto resultado, por ejemplo, no se obedece para adquirir simplemente un hábito, una aptitud o incluso un mérito. En el cristianismo, el mayor mérito consiste precisamente en ser obediente. La obediencia debe conducir al estado de obediencia. Ser obediente es la condición fundamental de las demás virtudes.

El cristianismo ha establecido así una moral moderada entre el ascetismo y la sociedad civil y la ha hecho funcionar a través de todo este aparato de la pastoría, pero sus piezas esenciales descansan en un conocimiento, a la vez exterior e interior, un conocimiento meticuloso y detallado de los individuos por sí mismos y por los otros. Dicho de otra forma, a través de la construcción de una subjetividad, de una conciencia de sí perpetuamente alerta ante las propias debilidades, ante las propias tentaciones, ante la propia carne, es como el cristianismo ha podido hacer funcionar esta moral, en el fondo mediocre, ordinaria, relativamente poco interesante, entre el ascetismo y la sociedad civil. La técnica de interiorización, la técnica de toma de conciencia, la técnica de vigilancia de uno mismo por sí mismo, con relación con sus debilidades, con su cuerpo, con su sexualidad, con su carne, parece que es la aportación fundamental del cristianismo en relación con la historia de la sexualidad.

En lo sucesivo, la verdad no será capaz de salvar al sujeto. Si se define la espiritualidad como la forma de prácticas que postulan que, tal como es, el sujeto no es capaz de verdad, pero que ésta, tal como es, es capaz de transfigurarle y salvarlo, diremos que la edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que se postula que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo.

El yo se convierte en un yo que ha renunciado a sí mismo. Renunciar a sí mismo, morir para sí mismo, renunciar en otro yo y con una nueva forma, que en cierto modo no tiene

nada que ver, ni en su ser, ni en su modo de ser, ni en sus hábitos, ni en su ethos, con el que lo precedió, constituye uno de los elementos fundamentales de la conversión cristiana.

En el cristianismo, como eje principal de la espiritualidad cristiana se va a hallar una negativa, un rechazo, que tiene sus ambigüedades, desde luego, del tema del retorno a sí. El ascetismo cristiano, tiene como principio fundamental que la renuncia a sí constituye el momento esencial de lo que va a permitirnos acceder a otra vida, a la luz, la verdad y la salvación.

Pero también el modelo helenístico (17) forma parte del origen de la experiencia secuestrada. El modelo helenístico fue recubierto históricamente y para la cultura ulterior por otros dos grandes modelos: el platónico y el cristiano.

En el esquema platónico, la relación ente inquietud de sí y autoconocimiento se establece en torno a tres grandes puntos fundamentales. Primero, si hay que preocuparse por sí mismo, es porque uno es ignorante. Uno es ignorante, no sabe que lo es, pero resulta que descubre (a raíz, precisamente, de un encuentro, un acontecimiento, una pregunta) que ignora, y que ignora que ignora.

La ignorancia y el descubrimiento de la ignorancia de la ignorancia suscitan el imperativo de la inquietud de sí. Segundo punto: en el modelo platónico, la inquietud de sí, a partir del momento en que uno afirma o se propone preocuparse por sí mismo, va a consistir esencialmente en "conocerse a sí mismo". Toda la superficie de la inquietud de sí está ocupada por este imperativo del autoconocimiento, conocimiento que asume la forma de la captación de su propio ser por parte del alma, captación que ésta efectúa al mirarse en el espejo de lo inteligible en el que, justamente, tiene que reconocerse. Esto nos lleva al tercer punto del esquema platónico de las relaciones entre inquietud de sí y autoconocimiento: la reminiscencia está exactamente en el punto de unión entre una y otro. El alma descubre qué es al recordar lo que vio. Y al recordar qué es, recupera el acceso a lo que vio. Puede decirse que en la reminiscencia platónica se encuentran, reunidos y bloqueados en un solo

movimiento del alma, autoconocimiento y conocimiento de la verdad, inquietud de sí y retorno al ser.

Puede decirse que en el cristianismo, el autoconocimiento está ligado de una manera compleja al conocimiento de la verdad como se da en el Texto y por la Revelación; y este autoconocimiento está implicado, exigido por el hecho de que el corazón debe estar purificado para comprender la Palabra; purificación que sólo puede lograrse gracias al autoconocimiento, y es preciso recibir la Palabra para que pueda emprenderse la purificación del corazón y alcanzar el autoconocimiento. Por consiguiente, la relación circular entre autoconocimiento, conocimiento de la verdad e inquietud de sí. Si queremos alcanzar la salvación, debemos acoger la verdad, la que se nos da en el Texto y se manifiesta en la Revelación. Pero no podemos conocer esa verdad si no nos ocupamos de nosotros mismos en la forma del conocimiento purificador del corazón.

El autoconocimiento se practica en el cristianismo por medio de las técnicas cuya función esencial es disipar las ilusiones internas, reconocer las tentaciones que se forman dentro del alma y el corazón, también desbaratar las seducciones de las que podemos ser víctimas. Y todo esto mediante un método de desciframiento de los procesos y los movimientos secretos que se desarrollan en el alma, de los que es preciso captar el origen, la meta y la forma. Necesidad, en consecuencia, de una exégesis de sí.

El autoconocimiento no tiene en el cristianismo tanto la función de volver al yo para que éste se recupere, es un acto de reminiscencia, la verdad que pudo contemplar y el ser que es: si uno retorna a sí, es esencial y fundamentalmente para renunciar a sí. En el cristianismo tenemos, entonces, un esquema de relación entre conocimiento e inquietud de sí que se articula alrededor de tres puntos: primero, la circularidad entre verdad del Texto y autoconocimiento; segundo, método exegético para el autoconocimiento y tercero, el objetivo, que es la renuncia a sí mismo.

Estamos ante un movimiento real del sujeto, movimiento real del alma que se eleva de tal modo por encima del mundo y se aparta de las tinieblas, de estas tinieblas que son cosa de este mundo, pero que es en verdad un desplazamiento del sujeto mismo.

Primero, este movimiento constituye una huida, un arrancamiento con respecto a sí mismo, arrancamiento que consuma y completa el apartamiento de los defectos y los vicios.

Segundo, el movimiento que nos conduce hasta el punto del cual procede la luz nos conduce también hasta Dios; no, sin embargo, en la forma de una pérdida de sí mismo en Dios o de un movimiento que se abisma en Dios, sino en la forma que nos permite reencontrarnos, en una especie de connaturalidad o cofuncionalidad con respecto a Dios. Vale decir que la razón humana es de la misma naturaleza que la razón divina. Tiene las mismas propiedades, el mismo papel y la misma función. La razón humana debe ser al hombre lo que la razón divina es al mundo.

Ese movimiento que nos pone en lo más alto del mundo y al mismo tiempo nos revela los secretos de la naturaleza va a permitirnos lanzar desde lo alto una mirada a la tierra. En el momento mismo en que, al participar de la razón divina, captamos el secreto de la naturaleza, podemos comprender lo poco que somos.

Si conocerse a sí mismo está vinculado al conocimiento de la naturaleza, si, en esta búsqueda de sí, conocer la naturaleza y conocerse a sí mismo están ligados uno al otro, lo están en la medida en que el conocimiento de la naturaleza nos revelará que no somos nada más que un punto, un punto cuya interioridad no constituye evidentemente un problema.

En el cristianismo, a partir de una serie de mutaciones muy considerables —entre las cuales, desde luego está que la verdad no procede de quien guía el alma, sino que se da de otro modo (Revelación, Texto, Libro, etc.), las cosas van a cambiar notablemente. Y en la psicagogía (18) de tipo cristiano se va a ver, que si bien es cierto que quien guía la conciencia debe obedecer unas cuantas reglas y tiene una serie de cargos y obligaciones, el costo fundamental de la verdad y del decir veraz, va a caer sobre el alma que debe ser

guiada. Y el alma podrá ser guiada gracias a una enunciación por sí mismo y sobre sí mismo de un discurso verdadero, enunciación por sí mismo de un discurso verdadero sobre sí mismo. A partir de ese momento la psicagogía de tipo cristiano va a distinguirse y oponerse profundamente a la psicagogía de tipo filosófico grecorromana.

Actos de verdad que deben entenderse como los procedimientos reglamentados que atan a un sujeto a una verdad, esos actos ritualizados en cuyo transcurso cierto sujeto fija su relación con cierta verdad.

Por tanto y en base a todo lo anterior, las religiones calvinista, luterana y católica, por diversos motivos participan del proceso de justificación de la internación de aquellos que rechazan su doctrina no en términos de ateísmo sino en términos de normalidad.

La celda, esa técnica del monacato cristiano que no subsistía más que en los países católicos, pasa a ser en esta sociedad protestante el instrumento por el cual se puede reconstruir a la vez el *homo oeconomicus* y la conciencia religiosa. Entre el delito y el regreso al derecho y a la virtud, la prisión constituirá un espacio entre dos mundos, un lugar para las transformaciones individuales que restituirán al Estado los súbditos que había perdido.

A lo anterior, además se agrega el discurso del cristianismo acerca de los placeres.

En la educación y en el ejercicio de la templanza se recomienda desconfiar de los sonidos, de las imágenes, de los perfumes. Pero no es porque el apego que se les tiene sea sólo la forma enmascarada de un deseo cuya esencia proviene de ser sexual, sino porque hay música que por su esencia es capaz de ablandar el alma, porque hay espectáculos que son capaces de llegar al alma como una ponzoña y porque tal o cual perfume o imagen son de tal naturaleza que traen a la memoria el recuerdo de la cosa deseada.

En la doctrina cristiana de la carne, la fuerza excesiva del placer encuentra su placer en la caída y la falta que señala desde entonces a la naturaleza humana. Para el pensamiento

clásico griego, esta fuerza es por naturaleza virtualmente excesiva y la cuestión moral será la de saber como enfrentar esta fuerza, como dominarla y asegurar su conveniente economía.

No podemos comportarnos moralmente más que instaurando en relación con los placeres una actitud de combate.

Y que en este antagonismo de uno con uno mismo se llegue a estructurar la actitud ética del individuo respecto de los deseos y de los placeres, tal es lo que se afirma claramente al principio de las Leyes de Platón: la razón dada para que haya en cada estado un señorío y una legislación es que, aun en la paz, todos los estados están en guerra unos con otros; de la misma manera es necesario concebir que si en la vida pública todo hombre es para todo un hombre un enemigo, en la vida privada cada quien, frente a sí mismo, lo es para sí mismo, y de todas las victorias que es posible conseguir, la primera y la más gloriosa es la que se obtiene sobre uno mismo, mientras que la más vergonzosa de las derrotas, la más ruin, consiste en ser vencido por uno mismo.

De esta forma, la ética sexual fue problematizada en el pensamiento como la relación, para un hombre libre, entre el ejercicio de su libertad, las formas de su poder y su acceso a la verdad.

Paralelamente al cristianismo y en concomitancia con éste actúa otro agente disciplinador como es el Estado.

A partir del siglo XVIII, tanto las sociedades capitalistas industriales, como las formas modernas de Estado que las acompañaron y sustentaron, necesitaron procedimientos, mecanismos, esencialmente procedimientos de individualización que habían sido puestos en práctica por la pastoría religiosa. Fuera cual fuera el desahucio de cierto número de instituciones religiosas, fueran cuales fueran las mutaciones, que se llamaran para abreviar ideológicas y que realmente modificaron profundamente la relación del hombre occidental

con las creencias religiosas, se produjo la implantación, incluso la multiplicación y difusión de técnicas pastorales en el ámbito laico del aparato del Estado.

A menudo se dice que el Estado y la sociedad moderna ignoran al individuo. Cuando se mira desde más cerca, sorprende lo contrario, la atención que el estado dedica a los individuos; sorprende las técnicas puestas en marcha y desarrolladas para que el individuo no escape de ninguna manera al poder, ni a la vigilancia, ni al control, ni al saber, ni al adiestramiento, ni a la corrección. Todas las grandes máquinas disciplinarias (cuarteles, escuelas, talleres y prisiones) son máquinas que pretenden cercar al individuo, saber lo que es, lo que hace, lo que puede hacer, dónde es necesario situarlo, cómo situarlo entre los otros. Las ciencias humanas son, también, saberes que permiten conocer qué son los individuos, quién es normal y quien no lo es, quién es razonable y quién no lo es, quién es apto y para qué, cuáles son los comportamientos previsibles de los individuos, cuáles hay que eliminar.

Es preciso añadir que los mecanismos de asistencia y de seguridad, así como sus objetivos de racionalización económica y de estabilización política, tienen efectos individualizantes: hacen del individuo, de su existencia y de su comportamiento, de la vida, de la existencia no sólo de todos, sino de cada uno, un acontecimiento que es pertinente, que es incluso necesario, indispensable para el ejercicio del poder en las sociedades modernas.

El gobierno de los hombres demanda de parte de los dirigidos, además de los actos de obediencia y sumisión, actos de verdad que tienen la particularidad de que no sólo se exige al sujeto que diga la verdad, sino que la diga acerca de sí mismo. Para Foucault, esa es la confesión: una manera de someter al individuo, al requerir de él una introspección indefinida y el enunciado exhaustivo de una verdad sobre sí mismo (la obediencia incondicional, el examen ininterrumpido y la confesión exhaustiva forman por lo tanto un conjunto). A partir de allí, y durante mucho tiempo, quedará fijado el destino del sujeto veraz en Occidente, y buscar su verdad íntima será para siempre seguir obedeciendo. En términos más generales, la objetivación del sujeto en un discurso verdadero sólo asume históricamente sentido a partir de la conminación general, global, permanente, a obedecer:

en el Occidente moderno, no soy sujeto de la verdad sino al principio y al final de un sometimiento al otro.

El Estado moderno, que combina las estructuras de una gubernamentalidad pastoral con la razón de Estado, aparece a la vez como lo que enmarca las poblaciones e identifica a los individuos. La “policía” está en la encrucijada de ese doble control. El Estado providencia se da a pensar como la prolongación última de esta doble lógica secular, concerniente a la prosperidad y la cantidad de las poblaciones, la salud y la longevidad de los individuos. Esta vocación doble del Estado conduce a luchas vanas e inicialmente desviadas. Oponer al Estado el individuo y sus intereses es tan aventurado como oponerle la comunidad y sus exigencias, puesto que se trata, aquí y allá, de lo que el Estado produce, regula y domina. La resistencia parece inhallable y ya no se sostiene más que en la producción de microsaberes históricos, instrumentos de lucha frágiles y reservados en extremo a una elite intelectual.

De esta forma surgen dos imágenes de la disciplina. A un extremo, la disciplina-bloqueo, la institución cerrada, establecida en los márgenes y vuelta toda ella hacia funciones negativas: detener el mal, romper las comunicaciones, suspender el tiempo. Al otro extremo, con el Panoptismo, tenemos la disciplina-mecanismo: un dispositivo funcional que debe mejorar el ejercicio del poder volviéndolo más rápido, más ligero, más eficaz, un diseño de las coerciones sutiles para una sociedad futura (19).

Y esta lógica necesita además de una disciplina militar, la que no es ya un simple medio para impedir el saqueo, la desertión o la desobediencia de las tropas; se ha convertido en una técnica de base para que el ejército exista, no ya como un tropel de individuos, sino como una unidad que obtiene de esta unidad misma un aumento de fuerzas; la disciplina hace crecer la habilidad de cada cual, coordina estas habilidades, acelera estos movimientos, multiplica la potencia de fuego, ensancha los frentes de ataque sin disminuir su vigor, aumenta la capacidad de resistencia, etc. La disciplina de taller, sin dejar de ser una manera de hacer respetar los reglamentos y las autoridades, de impedir los robos o la disipación, tiende a que aumenten las aptitudes, las velocidades, los rendimientos y por

ende las ganancias; moraliza siempre las conductas pero cada vez más finaliza los comportamientos, y hace que entren los cuerpos en una maquinaria y las fuerzas en una economía.

Lo que se trata de reconstruir en una técnica de corrección, no es tanto el sujeto de derecho, que se encuentra prendido de los intereses fundamentales del pacto social; es el sujeto obediente, el individuo sometido a hábitos, a reglas, a ordenes, a una autoridad que se ejerce continuamente en torno suyo y sobre él, y que debe dejar funcionar automáticamente en él. Dos maneras, pues, bien distintas de reaccionar a la infracción: reconstituir el sujeto jurídico del pacto social, o formar un sujeto de obediencia plegado a la forma a la vez general y escrupulosa de un poder cualquiera. En el caso de la experiencia secuestrada este último es el válido.

El individuo no es una entidad ya dada que es atrapada por el ejercicio del poder. El individuo, con su identidad y sus características, es el producto de una relación de poder ejercida sobre cuerpos, multiplicidades, movimientos de deseo, fuerzas.

Se tiende a sustituir o al menos a agregar a las marcas que traducían estatutos, privilegios, adscripciones, todo un juego de grados de normalidad, que son signos de adscripción a un cuerpo social homogéneo, pero que tienen en sí mismos un papel de clasificación, de jerarquización y de distribución de los rangos. En un sentido, el poder de normalización obliga a la homogeneidad, pero individualiza al permitir las desviaciones, determinar los niveles, fijar las especialidades y hacer útiles las diferencias ajustando unas a otras. Se comprende que el poder de la norma funcione fácilmente en el interior de un sistema de la igualdad formal, ya que en el interior de una homogeneidad que es la regla, introduce, como un imperativo útil el resultado de una medida, todo el desvanecido de las diferencias individuales.

“En esta humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, cuerpos y fuerzas sometidas por dispositivos de encarcelamiento múltiples,

objetos para discursos que son ellos mismos elementos de esta estrategia, hay que oír el estruendo de la batalla”.(20)

Por tanto, en un régimen disciplinario, la individualización es un cambio descendente, a medida que el poder se vuelve más anónimo y más funcional, aquellos sobre los que se ejerce tienden a estar más fuertemente individualizados y por vigilancias más que por ceremonias, por observaciones más que por relatos conmemorativos, por medidas comparativas que tienen la norma por referencia, y no por genealogías que dan los antepasados como punto de mira; por desviaciones más que por hechos señalados.

Y finalmente nos encontramos en el reinado de la experiencia secuestrada.

4. LA EXPERIENCIA SECUESTRA SEGÚN GIDDENS

La época actual surgió bajo el impacto de la ciencia, la tecnología y el pensamiento racional, sus orígenes están en la Europa de los siglos XVII y XVIII. La cultura industrial occidental fue forjada por la Ilustración, por los libros de pensadores que luchaban contra la influencia de la religión y el dogma, que querían reemplazar por un enfoque más razonado la vida práctica.

Para Giddens la experiencia secuestrada es un fenómeno de la modernidad (21).

4.1 La Modernidad

Giddens utiliza la palabra modernidad en un sentido muy general para referirse a los sentimientos y modos de comportamiento impuestos primeramente en Europa posterior al feudalismo, pero que en siglo XX adquirieron por sus efectos un carácter histórico mundial. El término modernidad se puede considerar equivalente aproximadamente a la expresión mundo industrializado, mientras se acepte que la industrialización no se reduce únicamente a su aspecto institucional. Se utiliza la palabra industrialización para referirse a las relaciones sociales que lleva consigo el empleo generalizado de la fuerza física y la maquinaria en los procesos de producción. En cuanto tal, es uno de los ejes institucionales de la modernidad.

Otro de sus aspectos es el capitalismo, entendiendo este término como sistema de producción de mercancías que comprende tanto a los mercados de productos competitivos como a la transformación en mercancía de la fuerza de trabajo. Cada uno de estos aspectos puede distinguirse analíticamente de las instituciones de vigilancia, fundamento del crecimiento masivo del poder organizativo ligado a la aparición de la vida social moderna.

El capitalismo es un sistema de producción de mercancías centrado en la relación entre la propiedad privada de capital y una mano de obra asalariada desposeída de propiedad, siendo esta relación la que configura el eje principal del sistema de clases. La empresa capitalista depende de la producción dirigida a mercados competitivos, en los que los precios son las señales para los inversores, los productores y los consumidores indistintamente.

La característica principal del industrialismo, es la utilización de fuentes inanimadas de energía material en la producción de artículos, asociada al papel central de la maquinaria en el proceso de producción. Una máquina puede definirse como un artefacto que efectúa determinadas series de tareas empleando esas fuentes de energía como medio para su funcionamiento. El industrialismo presupone la organización social regularizada de la producción que coordina la actividad humana, las máquinas y las entradas y salidas de materias primas y productos.

Ningún estado premoderno pudo aproximarse al nivel de coordinación administrativa desarrollada por el estado nacional.

Tal concentración administrativa depende a su vez del desarrollo de capacidades de vigilancia que sobrepasan con creces aquellas propias de las civilizaciones tradicionales, y los aparatos de vigilancia constituyen una tercera dimensión, asociada como el capitalismo y el industrialismo, al nacimiento de la modernidad. La vigilancia se refiere a la supervisión de las actividades de la población en la esfera política, aunque su importancia como base del poder administrativo no esté bajo ningún concepto limitada a esa esfera. La vigilancia puede ser directa (como en muchos de los ejemplos discutidos por Foucault como prisiones, escuelas y centros de trabajo) pero más característicamente es indirecta y basada en el control de la información.

Hay que resaltar otra dimensión institucional: el control de los medios de violencia.

El poder militar fue siempre un rasgo central a las civilizaciones premodernas. No obstante, en esas civilizaciones el centro político nunca pudo asegurar por mucho tiempo un estable apoyo militar y característicamente nunca llegó a asegurar el monopolio del control de los medios de violencia dentro de sus territorios. La fuerza militar de la autoridad gobernante dependía de las alianzas con los príncipes locales o jefes militares que siempre estaban sujetos a separarse de ellos, o bien a desafiar directamente a los grupos dominantes. El éxito del monopolio de los medios de violencia dentro de precisas fronteras territoriales, es algo distintivo del estado moderno como también lo es la existencia de especiales conexiones con el industrialismo, que penetran tanto la organización de las fuerzas armadas como el armamento a su disposición.

Para graficar lo anteriormente dicho se recurre a la figura 1:

Dimensiones Institucionales de la Modernidad



(22)

El carácter enormemente dinámico del capitalismo viene dado como resultado de las conexiones establecidas entre la empresa económica competitiva y el generalizado proceso de mercantilización.

La mercantilización de la mano de obra fue un eslabón particular entre el capitalismo y el industrialismo, porque el trabajo abstracto puede programarse directamente en el diseño tecnológico de la producción.

Si el capitalismo fue uno de los grandes elementos institucionales que promovieron la aceleración y expansión de las instituciones modernas, el otro fue el estado nacional. Los estados nacionales y el sistema del estado nacional, no pueden explicarse a la luz del desarrollo de la empresa capitalista, por más que los intereses del Estado y la prosperidad capitalista hayan sido a veces convergentes. El sistema del estado nacional fue forjado por una mirada de acontecimientos contingentes dentro del difuminado orden de reinos y principados postfeudales, cuya existencia diferenció a Europa y los imperios agrario.

La producción capitalista, particularmente cuando se aliaba con el industrialismo, procuró un enorme salto hacia delante, tanto en riqueza económica como en poder militar. La combinación del conjunto de esos factores, hizo que la expansión de Occidente fuese aparentemente irresistible.

Pero tanto el desarrollo capitalista como del estado nacional se fundaron en un concepto totalmente funcional a sus intereses como es la vigilancia. La vigilancia se refiere al control supervisor de las poblaciones sometidas, tanto si ese control adopta la forma de supervisión visible, en el sentido dado por Foucault, como si se trata del empleo de la información para coordinar las actividades sociales. Este aspecto puede distinguirse a su vez del control de los medios de coacción en las condiciones de la industrialización de la guerra. La

modernidad nos introduce en una era de guerra total, en la que el poder destructivo de las armas es inmenso.

Un rasgo general de la modernidad es el auge de la organización. Lo que distingue a las organizaciones modernas no es tanto su tamaño o su carácter burocrático, cuando el control reflejo concentrado que ambos aspectos permiten e imponen. Quien hable de modernidad, no hablará de organizaciones sino de organización (del control reglado de las relaciones sociales a lo largo de extensiones indefinidas de espacio y tiempo).

No se debe olvidar que la modernidad crea la diferencia, exclusión y marginalización. Las instituciones modernas, al tiempo que ofrecen posibilidades de emancipación, crean mecanismos de supresión más bien que de realización del yo.

El médico, el asistente social y el psicoterapeuta son personas claves en los sistemas expertos de la modernidad, al igual que el científico, el técnico o el ingeniero.

La modernidad es una cultura del riesgo. Se vive en un mundo donde los peligros creados por el hombre son tan amenazadores o más, que los que proceden del exterior. Algunos de ellos son verdaderamente catastróficos, como el riesgo ecológico mundial, la proliferación nuclear o el colapso de la economía mundial. Otros afectan a los individuos mucho más directamente, por ejemplo los relacionados con la dieta, la medicina e incluso el matrimonio.

Ahora bien, la modernidad reduce el riesgo de conjunto de ciertas áreas y modos de vida, pero introduce al mismo tiempo nuevos parámetros de riesgo desconocidos en gran medida, o incluso del todo, en épocas anteriores como los ya mencionados.

La comprensión de la naturaleza destructora de la modernidad supone un gran avance en la expresión de por qué, en condiciones de modernidad reciente, la crisis es una situación normalizada. El término crisis evoca un trastorno o amenaza de trastorno importante en un estado de cosas dado (el significado original de la palabra, que proviene del ámbito médico,

se refería a una fase de una enfermedad en que la vida estaba amenazada). Sin embargo, en las condiciones sociales modernas, las crisis son más o menos endémicas, tanto en el plano individual como en el colectivo. Se trata hasta cierto punto de un efecto retórico: en un sistema expuesto a cambios continuos y profundos, aparecen muchas circunstancias que se pueden considerar crisis en sentido amplio. Pero no sólo es retórico. La modernidad es intrínsecamente propensa a las crisis en muchos planos. Siempre que una actividad referida a metas importantes de la vida de un individuo o una colectividad se muestra pronto inadecuada, se produce una crisis. En este sentido, la crisis se convierte en un componente normal de la vida, pero, por definición, no puede transformarse en rutina.

El mundo moderno tardío es apocalíptico, no porque se encamine inevitablemente hacia la catástrofe, sino porque implica riesgos que las generaciones anteriores no tuvieron que afrontar.

El mundo de la modernidad reciente se extiende mucho más allá de medio de las actividades individuales y de los compromisos individuales. Se trata de un mundo repleto de riesgos y peligros al que se aplica de modo particular la palabra “crisis”, no como una mera interrupción sino como un estado de cosas más o menos continuo.

La modernidad reciente se caracteriza por un escepticismo generalizado respecto a las razones providenciales ligado al reconocimiento de que la ciencia y la tecnología tienen un doble filo y crean parámetros de riesgo y peligro, al tiempo que ofrecen posibilidades beneficiosas para la humanidad.

Cuando la naturaleza, en cuanto fenómeno externo de la vida social, ha llegado en cierto sentido a su fin –como resultado de su dominio por parte de los seres humanos-, los riesgos de una catástrofe ecológica forman parte ineludible del horizonte de nuestra vida cotidiana. Otros riesgos de consecuencias graves, como el hundimiento de los mecanismos de la

economía mundial o la aparición de super-estados totalitarios, forman parte de nuestra experiencia contemporánea de manera igualmente ineludible.

Sin embargo, no se puede hablar de una modernidad estática. Esta posee un dinamismo y este dinamismo de la modernidad se expresa en la:

-Separación de espacio y tiempo: es la condición para la articulación de las relaciones sociales en ámbitos extensos de tiempo y espacio, hasta llegar a incluir sistemas universales.

-Mecanismos de desenclave: constan de señales simbólicas y sistemas expertos (ambos en conjunto iguales a los sistemas abstractos). Los mecanismos de desenclave disocian la interacción de las peculiaridades de lo local.

-Reflexividad institucional: utilización regularizada del conocimiento de las circunstancias de la vida social en cuanto elemento constituyente de su organización y transformación (23).

Este dinamismo crea una sociedad más compleja. La vida social de cada día tiende a apartarse de la naturaleza original y de una multiplicidad de experiencias referentes a cuestiones y dilemas existenciales. Los locos, los criminales y los enfermos graves son físicamente excluidos del contacto con la población normal, mientras el erotismo es sustituido por la sexualidad –que seguidamente se traslada fuera de escena para quedar oculta-. Este secuestro de la experiencia significa que, para muchas personas, el contacto directo con acontecimientos y situaciones que vinculan la vida individual a cuestiones más amplias de moral y finitud es escaso y fugaz.

4.2 Angustia Existencial y Seguridad Ontológica

La insignificancia personal –el sentimiento que la vida no tiene nada valioso que ofrecer- se ha convertido en un problema psíquico fundamental en las circunstancias de la modernidad tardía.

El aislamiento existencial no es tanto una separación entre individuos cuanto un apartamiento de los recursos morales para vivir una existencia plena y satisfactoria.

Para vivir la vida se da normalmente por supuestas cuestiones que, según han descubierto siglos de indagación filosófica, se derrumban bajo una mirada escéptica. Algunas de esas cuestiones son las llamadas existenciales, tanto si se plantean en el plano del análisis filosófico como en un nivel más práctico, por parte de individuos que pasan por algún período de crisis psicológica. Se trata de cuestiones relativas al tiempo, el espacio, la continuidad y la identidad. En la actitud natural, los actuantes dan por supuesto parámetros existenciales de su actividad sustentados, pero no fundamentados, por las convenciones interaccionales observadas por ellos. Desde una perspectiva existencial suponen una aceptación tácita de las categorías de duración y extensión, junto con la identidad de los objetos, de las demás personas y del yo.

La perspectiva de verse abrumado por angustias que afectan a las mismas raíces de nuestro coherente sentido de estar en el mundo se acrecienta. La conciencia práctica, junto con las rutinas cotidianas reproducidas por ella, ayudan a dejar en suspenso esa angustia, no sólo por la estabilidad social que implican, sino por su función constitutiva en la organización de un entorno. Ponen a disposición del individuo modos de orientación que en la práctica responden a las cuestiones que podrían plantearse acerca del marco de la existencia.

La confianza en los anclajes existenciales de la realidad en un sentido emocional y, hasta cierto punto, cognitivo se basa en una certidumbre en la fiabilidad de las personas adquirida en las experiencias tempranas de la niñez.

Desde los primeros días de la vida, el hábito y la rutina tienen un cometido fundamental en el establecimiento de relaciones en el espacio potencial entre el niño y sus cuidadores.

Las rutinas diarias expresan ambivalencias profundas presentes en su compromiso temprano con la disciplina.

Respecto al control del cuerpo y el discurso, el actuante deberá mantener una constante vigilancia a fin de salir adelante en la vida social. El mantenimiento de hábitos y rutinas es un baluarte contra la amenaza de la angustia, pero al mismo tiempo es un fenómeno cargado de tensión de en sí y de por sí y además moneda de cambio frente a la experiencia secuestrada.

El lactante no es un ser sino alguien que va siendo, que ha de ser llamado a la existencia por el medio nutricional que le proporcionan sus cuidadores. La disciplina de la rutina ayuda a constituir un marco formado para la existencia mediante el cultivo de un sentimiento de ser y su distinción del no ser, elemento esencial para la seguridad ontológica. Este sentimiento implica orientarse a hacia aspectos del mundo objetivo que introducen restos simbólicos en la vida posterior del individuo.

La confianza que, en circunstancias normales, presta el niño a sus cuidadores podría considerarse una especie de vacunación emocional contra las angustias existenciales (una protección contra amenazas y peligros futuros que permite al individuo mantener la esperanza frente a cualquier circunstancia debilitadora que haya de afrontar más tarde). La confianza básica es un dispositivo protector contra los riesgos y peligros de las circunstancias de acción e interacción. Es el apoyo emocional más importante de un caparazón defensivo o coraza protectora que todas las personas normales llevan consigo como medio que les permite salir adelante en los asuntos de la vida cotidiana.

La coraza protectora es en esencia un sentimiento de irrealidad más que una firme convicción de seguridad: consiste en dejar en suspenso en la práctica posibles sucesos capaces de amenazar la integridad corporal o psicológica del agente. La barrera protectora que proporciona puede ser atravesada, temporal o permanentemente, por acontecimientos que demuestran la realidad de las contingencias desfavorables que implica cualquier riesgo.

Un compromiso creativo con los demás y con el mundo de los objetos es casi con seguridad un componente esencial de la satisfacción psicológica y el descubrimiento del sentido

moral. Para ver que la experiencia de creatividad en cuanto fenómeno rutinario es un sostén básico del sentimiento de valía personal, y por tanto, de salud psicológica.

Allí donde los individuos no pueden vivir creativamente, debido a la ejecución compulsiva de rutinas o por ser incapaces de atribuir una solidez plena a las personas y objetos que los rodean, es probable que surjan la melancolía crónica o la tendencia a la esquizofrenia.

Las rutinas adquiridas en los primeros tiempos de la vida del ser humano, y las formas de control asociadas a ellas son mucho más que simples modos de ajuste con un mundo previamente dado de personas y objetos. Son elementos constitutivos de una aceptación emocional de la realidad del mundo externo, sin la que sería imposible una existencia humana segura. Esta aceptación es al mismo tiempo el origen de la identidad del yo, por el aprendizaje de lo que es no yo.

La naturaleza se acerca a su fin, en el sentido de que el mundo natural está cada vez más ordenado de acuerdo con los sistemas internamente reflejos de la modernidad. En condiciones de modernidad las personas viven en medios artificiales en un doble sentido. En primer lugar, debido a la expansión del entorno edificado, donde reside la gran mayoría de la población, los hábitats humanos se disocian de la naturaleza, que aparece ahora tan sólo en forma de campo o monte. En segundo lugar, la naturaleza deja de existir, en sentido profundo, cuando los sucesos que ocurren de forma natural son empujados cada vez más al terreno de los sistemas determinados por influencias sociales.

Se puede decir que la vida humana le ha sido secuestrada a la naturaleza en la medida en que se desarrolla en lugares creados por el hombre.

La naturaleza está cada vez más sometida a la intervención humana y pierde, por tanto, su carácter mismo de fuente extrínseca de referencias.

Al socializarse, la naturaleza se ve implicada en la colonización del futuro y en las zonas de riesgo, en partes impredecibles, creadas por las instituciones modernas en todos los ámbitos sometidos a su imperio.

Lo que se observa es la aparición de un sistema referencial de conocimiento y poder. En estos términos es como se ha de entender la expresión fin de la naturaleza. Se ha producido una acusada aceleración y profundización del control humano sobre la naturaleza, vinculado directamente a la mundialización de la actividad social y económica. El “fin de la naturaleza” significa que el mundo natural se ha convertido en buen a parte en un entorno creado, consistente en sistemas estructurados a la medida humana y cuyos motivos de poder y dinamismo derivan e las pretensiones de conocimiento socialmente organizadas más que las influencias externas a la actividad humana.

En este escenario, la conciencia práctica es el ancla cognitiva y emotiva de los sentimientos de seguridad ontológica que caracterizan amplias parcelas de la actividad humana en todas las culturas. La noción de seguridad ontológica se relaciona íntimamente con el carácter tácito de la conciencia práctica o, dicho en términos fenomenológicos, con la puesta entre paréntesis que supone la actitud natural en la vida cotidiana.

El sentimiento de realidad compartida de personas y cosas es tenaz y frágil a su tiempo. Su robustez se la comunica el elevado nivel de fiabilidad de las condiciones de la interacción social cotidiana, producidas y reproducidas por actantes profanos.

Para el sentimiento de seguridad ontológica tiene vital importancia saber hasta qué punto se puede mantener una apariencia normal de manera adecuada a la crónica biográfica del individuo.

La desvinculación del cuerpo –o quizá una fusión completa del yo y el cuerpo- en forma de éxtasis espiritual es un ideal común a todas las religiones universales. Pero cuando esta disociación se produce como un rasgo indeseable de la personalidad, expresa las angustias existenciales que afectan directamente a la identidad del yo.

La angustia como ya se mencionó anteriormente es en esencia un miedo que ha perdido su objeto debido a tensiones emocionales formadas inconscientemente y que expresa peligros internos más que amenazas externas.

La angustia se experimenta por medio de un sentimiento –real o imaginario- de desaprobación del cuidador mucho antes de que se desarrollen respuestas a la desaprobación del otro conscientemente formadas. La angustia se siente como una experiencia “cósmica” relacionada con la relación con los demás y con la aparición de la autoestima. La angustia ataca el centro del yo una vez establecido un sistema básico de seguridad, lo cual hace para el individuo tan difícil objetivarla. La aparición de la angustia tiende a amenazar la conciencia de la identidad del yo, que se oscurece en relación con los rasgos constitutivos del mundo de los objetos. El individuo experimenta el yo en relación con un mundo de personas y objetos, cognitivamente organizado por medio de la confianza básica, sólo en función de ese sistema de seguridad fundamental, origen del sentimiento de seguridad ontológica.

Identificación y proyección son medios por los que se evita la posible espiral de la angustia y la hostilidad. La identificación es parcial y contextual (la apropiación de rasgos y modelos de comportamiento de los otros, apropiados para resolver o aminorar las pautas de producción de angustia). Por otra parte, es siempre una realidad cargada de tensión debido a su parcialidad, pues contiene mecanismos de proyección y es fundamentalmente una reacción defensiva a la angustia parcial. La angustia estimulada por la ausencia del cuidador, relación espaciotemporal que constituye el terreno donde se desarrolla la confianza básica, es el primer impulso hacia la identificación y también el inicio de procesos de aprendizaje cognitivo por los que se captan características del mundo objetivo. Hacerse parte de los demás fomenta, en otras palabras, una comprensión gradual de la ausencia y de lo que el otro es en cuanto persona distinta.

Dado que la angustia, la confianza y las rutinas diarias de interacción social están tan íntimamente ligadas unas con otras, se puede entender fácilmente los rituales de la vida

cotidiana como mecanismos para salir adelante. Esto no significa que dichos rituales deban interpretarse en términos funcionales, como medios para reducir la angustia (y, por tanto, para la integración social), sino que guardan relación con la forma de control social de la angustia.

La psicoterapia no es simplemente un medio de hacer frente a nuevas angustias, sino una expresión de la reflexividad del yo (fenómeno que tanto en el plano individual como en las instituciones más amplias de la modernidad, equilibra las oportunidades y las posibles catástrofes).

Una manera de interpretar el desarrollo de la psicoterapia es de orden puramente negativo, en cuanto respuesta a los efectos debilitadores de las instituciones modernas en la experiencia del yo y en las emociones. Podría decirse que la modernidad quiebra el marco protector de la pequeña comunidad y de la tradición, sustituyéndola por organizaciones más amplias e impersonales. El individuo se siente despojado y solo en un mundo donde carece de los apoyos psicológicos y del sentimiento de seguridad que le procuraban otros ambientes más tradicionales. El psicoterapeuta ofrece la posibilidad de tener a alguien a quien dirigirse, una versión secular del confesionario.

La terapia es más bien una expresión específica de dilemas y prácticas apropiadas a la modernidad reciente que un fenómeno de sustitución de formas sociales o morales más tradicionales.

La terapia es un sistema experto profundamente implicado en el proyecto reflejo del yo: un fenómeno de la reflexividad de la modernidad. La psicoterapia, en forma de psicoanálisis, se ha desarrollado como medio para combatir patologías de la personalidad.

4.3 La Experiencia Secuestrada

La experiencia secuestrada está directamente ligada al carácter internamente referencial de la vida social y el yo. Con la maduración de la modernidad, los sistemas abstractos tienen un papel cada vez más omnipresente en la coordinación de los diversos ámbitos de la vida diaria. Las perturbaciones externas de estos sistemas reflejamente organizados resultan ser mínimas.

La expresión “secuestro de la experiencia” alude a los procesos interconectados de ocultamiento que apartan de las rutinas de la vida ordinaria los siguientes fenómenos: la locura, la criminalidad, la enfermedad y la muerte, la sexualidad y la naturaleza. En algunos casos este secuestro está directamente organizado: así ocurre en el caso del manicomio, la prisión y el hospital médico. En otros, el secuestro depende más bien de características más generales de los sistemas internamente referenciales de la modernidad. La seguridad ontológica que la modernidad ha conseguido en el plano de las rutinas cotidianas supone la exclusión institucional de la vida social de problemas existenciales fundamentales que plantean a los seres humanos dilemas morales de máxima importancia.

La idea de la corrección secular hizo su aparición sólo de manera gradual y habría de entenderse como parte de un proceso más amplio por el que los mundos social y natural acabaron considerándose transformables y no simplemente dados. El control social, no fue, por tanto, primordialmente un medio de controlar formas preexistentes de conducta desviadas. El desvío estaba creado, de hecho, en buena medida por los imperativos derivados de la transmutación de condiciones naturalmente dadas en otras manipulables. El secuestro del loco y del criminal se aceleró cuando estas categorías se disociaron de la pobreza en general y cuando se llegó a creer que todo individuo era intrínsecamente capaz de cambiar. La construcción de un ámbito especial para los desviados ofrecía un medio para incorporar el tratamiento terapéutico al mantenimiento del control reglamentado sobre las circunstancias de la vida cotidiana en el exterior.

La disciplina y la regimentación de la vida en prisión había de ser una forma de educación moral que, al apartar al criminal de la depravación de su entorno, tendría efectos rehabilitadores.

La prisión pasó a ser un laboratorio en el mismo sentido que son los demás ámbitos de la modernidad: un entorno donde la organización y el cambio social son producidos reflejamente, como telón de fondo de la vida de la persona y como medio de reconstitución de la identidad individual.

Al igual que en la prisión, el incremento de la vigilancia hasta el máximo, junto con la imposición de rutinas disciplinarias, eran los medios para conseguir ese fin. La demencia, como la locura, se definía activamente en términos de incapacidad social: era la falta de capacidad o voluntad para llevar el tipo de vida exigido en el mundo exterior.

El “desvío” se inventó como parte de los sistemas internamente referenciales de la modernidad y, por tanto, se definió en términos de control. Los problemas y cuestiones extrínsecas planteadas por la criminalidad y la demencia a la población en general quedan, absolutamente reprimidos. Pero se trata de una represión institucional, más que personal (no supone una intensificación de la conciencia). Por ella son excluidos de los ámbitos fundamentales de la vida social los problemas, valores y modos de comportamiento que puedan perturbarla.

Las prisiones y los hospitales mentales perdieron rápidamente la mayor parte de su cualidad exótica que antiguamente había hecho de ellos espectáculos expuestos a la contemplación de mundo exterior. En vez de ello se transformaron en ámbitos de corrección técnica asociados con las relaciones transformadoras de la modernidad.

Los mecanismos de supervisión separan los sistemas sociales de sus referentes externos al mismo tiempo que les permiten extenderse a sectores cada vez más amplios de tiempo y espacio, sobre todo en la forma de codificación de información o conocimiento inherente a la reproducción del sistema. La supervisión, sumada a la reflexividad, significa un

pulimiento de los bordes ásperos, de modo que la conducta no integrada en un sistema —es decir, no acoplada de forma conocida a los mecanismos de reproducción del sistema— resulte ajena y separada. El sistema se vuelve por entero internamente referencial hasta el punto de que tales exterioridades quedan reducidas a cero. Esta constatación no implica que los sistemas internamente referenciales sean producto del consenso o estén libres de conflictos; al contrario, pueden ser internamente contradictorios y verse desgarrados por enfrentamientos continuos. Sin embargo, tales conflictos están organizados en función de principios sistemáticos, por sus diversas posibilidades de transformación, más que en función de criterios o exigencias extrínsecas.

El secuestro de la experiencia es en parte el resultado impuesto de una cultura en la que, según se cree, los campos de la moral y la estética han de quedar suprimidos por la expansión del conocimiento técnico. No obstante, en buena parte se trata también del resultado no pretendido de los procesos estructurantes propios de la modernidad, cuyos sistemas internamente referenciales pierden contacto con los criterios extrínsecos.

El efecto del secuestro de la experiencia es el de reprimir un conjunto de componentes morales y existenciales básicos de la vida humana que quedan, por así decirlo, relegado contra los bordes.

Las fronteras de la experiencia secuestradas son líneas de fractura, fuerzas cargadas de tensiones y débilmente controladas; o son campos de batalla, a veces de carácter directamente social, pero a menudo dentro del terreno psicológico del yo.

Por tanto, la vida social diaria queda secuestrada de la:

-Locura : expresión de rasgos de personalidad y comportamiento que afectan a experiencias puestas entre paréntesis por las actitudes ordinarias de seguridad ontológica.

-Criminalidad. Expresión de rasgos de personalidad y comportamiento que podrían representar formas alternativas a los intereses y compromisos rutinarios (es obvio que no todas las formas concretas de actividad criminal entran en esta categoría).

-Enfermedad y muerte: puntos de conexión entre la vida social y los criterios externos relativos a la mortalidad y la finitud.

-Sexualidad: erotismo como forma de conexión entre individuos y de la comunidad de generaciones.

-Naturaleza: el medio natural, constituido independientemente de la actividad social humana (24).

El secuestro de la experiencia sirve -aunque con unos costos considerables- para refrenar muchas formas de angustia que, de lo contrario, amenazarían la seguridad ontológica. Las cuestiones y dudas existenciales suscitan algunas de las angustias más básicas que los seres humanos pueden encarar. En buena medida, y en condiciones de modernidad, tales cuestiones no tendrán por qué afrontarse de forma directa; más que tratarse en el interior de la personalidad del individuo están institucionalmente relegadas.

En el terreno psicológico, existen relaciones estrechas entre el secuestro de la experiencia, la confianza y la búsqueda de intimidad. Los sistemas abstractos ayudan a fomentar la seguridad cotidiana, pero la confianza puesta en tales sistemas trae consigo pocas recompensas psicológicas para el individuo; esa confianza deja en suspenso el desconocimiento pero no proporciona las satisfacciones morales que puede ofrecer la confianza en las personas.

El secuestro de la experiencia genera un control aparente de las circunstancias de la vida y se asociará probablemente a formas permanentes de tensión psicológica. En efecto, los problemas existenciales afectan a puntos esenciales de la vida de cualquiera. La pérdida de puntos de referencia sólidos deriva del desarrollo de los sistemas internamente referenciales, crea una intranquilidad moral que los individuos nunca pueden superar del todo.

4.4 El Control del Cuerpo

El control rutinario del cuerpo es fundamental para el mantenimiento de la coraza protectora en las situaciones de interacción diaria.

El autocontrol del cuerpo ha de ser tan complejo y constante que todos los individuos resultan vulnerables en momentos de tensión, cuando su competencia se viene abajo y se ve amenazado el marco de seguridad ontológica.

“El problema del cuerpo en la teoría social reciente se conecta en concreto al nombre de Foucault. Foucault analizó el cuerpo en relación con los mecanismos de poder centrándose en particular en la aparición del poder disciplinario en condiciones de modernidad. El cuerpo se convierte en el punto focal del poder y ese poder, en vez de intentar marcarlo externamente, como ocurría en épocas premodernas, le somete a una disciplina interna de autocontrol. Según el retrato trazado por Foucault, los mecanismos producen cuerpos dóciles. Sin embargo, por más importante que pueda ser la interpretación que hace Foucault de la disciplina, su visión del cuerpo es esencialmente deficiente. No es capaz de analizar la relación entre el cuerpo y su actuación, pues los identifica a todos los efectos. En esencia, el cuerpo unido al poder es igual a actuación. Pero esta idea no es válida y resulta excesivamente simple comparada con el punto de vista desarrollado antes de Foucault por Merleau-Ponty y recientemente por Goffman. La disciplina corporal es intrínseca al agente social competente, más que estar vinculado a la modernidad, es una calidad transcultural; y es además un rasgo constante del flujo de la conducta en la duración de la vida cotidiana. Pero, sobre todo, el control rutinario del cuerpo es parte integrante de la naturaleza misma tanto de la actuación como del ser aceptable (fiable) para los otros como competente”.(25)

El control reglado del cuerpo es un medio fundamental para el mantenimiento de una biografía de la identidad del yo; pero al mismo tiempo el yo está también más o menos constantemente expuesto a los demás debido a su corporeización. La necesidad de tratar simultáneamente ambos aspectos del cuerpo, que tiene su origen en la experiencia temprana del niño, es la principal razón de por qué el sentimiento de integridad corporal –de la

existencia del yo a salvo en el cuerpo- está tan íntimamente ligada a la valoración continua por los otros.

Las apariencias normales son las actitudes corporales (estrictamente controladas) mediante las cuales los individuos reproducen activamente la coraza protectora en condiciones de normalidad. Las apariencias normales indican que es seguro y sano continuar con la actividad actual y prestar sólo una atención superficial a la comprobación de la estabilidad del medio.

El cuerpo estrictamente controlado es un emblema de existencia salvo en un medio social abierto.

4.5 La Cultura del Riesgo y Dilemas del Yo

La elaboración de una identidad del yo y del cuerpo se produce en el marco de una cultura de riesgo.

Se atribuye al futuro una incognoscibilidad intrínseca que le hace estar cada vez más separado del pasado; esa es la razón de que el futuro se convierta en un terreno nuevo (un territorio de posibilidades contrafácticas).

El cálculo del riesgo no puede ser completo pues, incluso en circunstancias de riesgo relativamente delimitadas, se dan siempre resultados no pretendidos ni previstos.

Son varios los factores que intervienen aquí: la reducción de los riesgos que amenazan la vida del individuo, como consecuencia de las amplias zonas de seguridad en la actividad diaria conquistadas por los sistemas abstractos; la constitución de entornos de riesgo institucionalmente delimitados; el control del riesgo como aspecto clave de la reflexividad de la modernidad; la aparición de riesgos de graves consecuencias, resultantes de la

mundialización, y la actuación de todos estos factores sobre el trasfondo de un clima de riesgo al que le es inherente la inestabilidad.

La conmoción que puede experimentarse al asumir voluntariamente un riesgo depende de la exposición intencionada a la incertidumbre, que permite que la actividad en cuestión resalte sobre el fondo de las rutinas de la vida cotidiana.

Por tanto, el desarrollo de entornos relativamente seguros en la vida cotidiana tiene una importancia fundamental para mantener el sentido de seguridad ontológica. En otras palabras, la seguridad ontológica está mantenida, ante todo, por la misma rutina. Aunque en muchos sentidos la existencia diaria está más controlada y es más predecible en las condiciones sociales modernas que en la generalidad de las culturas premodernas, su marco de seguridad ontológica es frágil. La coraza protectora depende más y más de la coherencia de las rutinas mismas al estar ordenadas en el interior del proceso reflejo del yo.

Cuando las rutinas sufren, por alguna razón un quiebre radical o cuando alguien se dispone específicamente a lograr un mayor control reflejo sobre su propia identidad, es probable que se produzcan crisis existenciales. Un individuo puede sentirse particularmente despojado en momentos decisivos, pues es entonces cuando los dilemas morales y existenciales se presentan en forma apremiante. El individuo se enfrenta, por así decirlo, a un retorno de lo reprimido, pero probablemente carecerá de los recursos psíquicos y sociales que les permitan solucionar los problemas planteados.

Pero el quiebre de las rutinas no son el único fenómeno que enfrenta al individuo a problemas síquicos. La muerte del espacio público es una razón de la omnipresencia del narcisismo. La gente busca en la vida personal lo que se le niega en el ámbito público. Los orígenes institucionales de esta situación se hallan en la decadencia de la autoridad tradicional y en la formación de una cultura secular, capitalista y urbana. El capitalismo crea consumidores con necesidades diversificadas (y cultivadas); la secularización tiene el efecto de reducir el sentido moral a la inmediatez de la sensación y la percepción.

La personalidad narcisista tiene sólo una comprensión borrosa de las necesidades de los demás y en ella chocan entre sí sentimientos de grandiosidad y de vacío y falta de autenticidad. Al carecer de compromiso pleno con los otros, el narcisista depende de una constante inyección de admiración y aprobación para reforzar un sentimiento inseguro de su propia valía.

El capitalismo consumista, con sus intentos de normalizar el consumo y formar gustos mediante la publicidad, tiene un papel fundamental en el fomento del narcisismo. La idea de generar un público educado y entendido ha sucumbido hace mucho a la generalización del consumismo, que es una sociedad dominada por las apariencias. El consumo se dirige a las cualidades alienadas de la vida social moderna y pretende ser su solución: promete las cosas mismas que desea el narcisista -atractivo, belleza, popularidad personal- mediante el consumo de los tipos de bienes y servicios apropiados. De ahí que, en las condiciones sociales modernas, vivamos como si estuviéramos rodeados de espejos donde buscamos la apariencia de un yo sin tacha y socialmente valioso.

Asimismo, el declive de la familia patriarcal y, de hecho, de la familia en general, está íntimamente vinculado a la aparición del narcisismo. En lugar de la antigua autoridad familiar y de la autoridad de los dirigentes y los sabios tradicionales, ha surgido el culto al experto. Los nuevos expertos son parte intrínseca de la cultura psicoterapéutica del narcisismo. Se ha producido un nuevo paternalismo en el que expertos de todo tipo atienden a las necesidades de la población no profesional. Muchas de las formas modernas de conocimiento especializado derivan de la satisfacción de necesidades auténticamente sentidas; los nuevos expertos han inventado en buena medida las mismas necesidades que pretenden satisfacer. La dependencia de los expertos se ha convertido en una forma de vida.

Todo lo anterior nos lleva a identificar los Dilemas del Yo:

-Unificación frente a fragmentación. En lo referente al yo, el problema de la unificación afecta a la protección y reconstrucción de la crónica de la identidad del yo frente a los cambios masivos en intensidad y extensión causados por la modernidad. En la mayoría de

las situaciones de la premodernidad, la fragmentación de la experiencia no fue una fuente primordial de angustia.

Podría decirse que en tales circunstancias el “falso” yo se impone a los actos originales de pensar, sentir y querer que representan los motivos verdaderos del individuo y los ocultan por completo. Lo que queda del yo verdadero se siente vacío y falta de autenticidad; sin embargo este vacío no puede llenarse con seudoyoes que el individuo pone en acción en circunstancias diversas, pues el origen de esto es tanto la incitación de las respuestas dadas por los otros como las convicciones íntimas de las personas. En tal situación la seguridad ontológica tiene una base tan débil como en el caso del tradicionalista rígido. El individuo sólo se siente psicológicamente seguro en la identidad de su yo en la medida en que otros consideran su comportamiento apropiado o razonable.

-Impotencia frente a apropiación. Si hay un tema que aúne a casi todos los autores que han escrito sobre el yo en la sociedad moderna es el de la afirmación de que ante un universo social diverso y de gran alcance, el individuo experimenta sentimientos de impotencia.

La impotencia y la reapropiación se entrelazan de múltiples maneras en distintas circunstancias y en momentos diversos; dado el dinamismo de la modernidad, las relaciones entre ellos son poco estables. Un individuo que confíe en los demás, o en un sistema abstracto determinado, reconocerá normalmente que carece de poder para influir significativamente en ellos.

Aunque sólo sea en un sentido un tanto negativo, el individuo busca siempre de forma clara un dominio activo: sobrevivir es ser capaz de resistir de alguna manera a las pruebas a que nos somete la vida y superarlas.

-Autoridad frente a incertidumbre. En condiciones de modernidad reciente, en muchas áreas de la vida social –incluido el ámbito del yo- no existen autoridades determinantes. Los demandantes de autoridad son multitud (muchos más de los que había en culturas premodernas).

La coraza protectora amortigua para la mayoría de las personas y casi en todo momento el choque con la experiencia de la duda radical que constituiría un serio desafío para las rutinas de la vida cotidiana y para ambiciones de mayor alcance. El dilema de autoridad frente a duda se resuelve de ordinario mediante una combinación de rutina y entrega a cierta forma de estilo de vida y dando confianza a un determinado conjunto de sistemas abstractos. Sin embargo, este paquete de compromisos puede comenzar a desintegrarse si se ve sometido a presiones.

-Experiencia personalizada frente a experiencia mercantilizada. La modernidad da apertura al proyecto del yo pero en condiciones fuertemente influidas por los efectos normalizadores del capitalismo mercantilista.

Los mercados estimularon desde el primer momento el individualismo, haciendo hincapié en los derechos y responsabilidades individuales, pero al principio este fenómeno afectó principalmente a la libertad de contrato y a la movilidad intrínseca que caracteriza al empleo del capitalismo. Luego, sin embargo, el individualismo se extendió a la esfera del consumo, pues para la continuidad del sistema es fundamental determinar los deseos del individuo. La libertad de elección individual, dirigida por el mercado, se convierte en un marco envolvente de expresión individual del yo.

La mercantilización es en cierto modo aún más insidiosa de lo que sugiere esta caracterización, pues el mismo proyecto del yo en cuanto tal puede quedar fuertemente mercantilizado. No sólo los estilos de vida, sino la realización del yo, quedan empaquetados y distribuidos según criterios de mercado (26).

El proyecto reflejo del yo es por necesidad una lucha contra las influencias mercantilizadoras, aunque no todos los aspectos de la transformación en mercancías le sean hostiles. Un sistema de mercado genera, casi por definición, una diversidad de elecciones disponibles en el consumo de bienes y servicios. La pluralidad de elección forma parte, en cierto modo sustancial, del resultado mismo de los procesos de mercantilización. Pero

transformación en mercancía no es lo mismo que estandarización. Allí donde aparecen los mercados de masas, los productores están claramente interesados en conseguir el consumo a gran escala de productos relativamente tipificados. Pero la tipificación puede convertirse muchas veces en una manera de crear cualidades individuales.

De esta manera, Giddens plantea que nuestra sociedad vive tras el fin de la naturaleza. El fin de la naturaleza no significa que el mundo físico o los procesos físicos dejen de existir. Se refiere al hecho de que hay pocos aspectos del ambiente material que nos rodea que no se hayan visto influidos de algún modo por la intervención humana. Muchas cosas que eran naturales ya no lo son completamente, aunque no se puede estar seguros siempre de donde acaba lo uno y empieza lo otro.

La vida cotidiana es más previsible de lo que fue en circunstancias premodernas. La previsibilidad se expresa no sólo en la creación de entornos sociales estables, sino en la continua reflexividad por la que los individuos organizan sus propias relaciones en función del mundo social más amplio. La amenaza de falta de sentido personal se mantiene habitualmente a raya porque las actividades rutinarias, en combinación con la confianza básica, sustentan a seguridad ontológica. Las cuestiones existenciales capaces de provocar inquietud son desarmadas por la naturaleza controlada de las actividades cotidianas en el seno de sistemas internamente referenciales.

El control sustituye a la moralidad; la capacidad para controlar las circunstancias de la propia vida, colonizar el futuro con cierto grado de éxito y vivir entre los límites impuestos por los parámetros de los sistemas internamente referenciales puede permitir en muchos casos que el marco natural y social de las cosas parezca un fundamento seguro para las actividades de la vida.

El nivel de comercio mundial es hoy mucho mayor de lo que ha sido jamás y abarca un espectro mucho más amplio de bienes y servicios. Pero la mayor diferencia está en el nivel de flujos financieros y de capitales.

Los sistemas familiares tradicionales están transformándose, o en tensión, en muchas zonas del mundo, sobre todo al exigir las mujeres una mayor igualdad. Nunca ha habido una sociedad, al menos entre las registradas en la historia, en la cual las mujeres hayan sido ni siquiera aproximadamente igual a los hombres. Esta es una revolución verdaderamente global de la vida diaria, cuyas consecuencias se están sintiendo en todo el mundo, en ámbitos que van desde el trabajo a la política.

La intensificación de las operaciones de vigilancia proporciona muchas sendas para la participación democrática, pero también posibilita el control sectorial del poder político, reforzado por el acceso monopólico a los medios de violencia como instrumento de terror del poder político. El totalitarismo y la modernidad no están sólo contingentemente vinculados.

Se mire como se mire, la sociedad está atrapada en la gestión del riesgo. Con la extensión del riesgo manufacturado, los gobiernos no pueden pretender que esta gestión no es un problema. Y necesitan colaborar, ya que muy pocos riesgos novedosos respetan las fronteras de las naciones.

Riesgo y peligro, como experimentados en relación a la seguridad ontológica, se han secularizado a la par que la mayoría de los aspectos de la vida social. Un mundo estructurado principalmente por riesgos de creación humana deja poco lugar a la influencia divina o la propiciación mágica de fuerzas cósmicas o espirituales. Es esencial a la modernidad el que, en principio, el riesgo puede evaluarse en términos de un conocimiento generalizable de los peligros potenciales, una perspectiva en la que la noción de fortuna sólo sobrevive como una forma marginal de superstición.

El progreso se vacía de contenido mientras que la circularidad se afianza, y en un plano lateral, la cantidad diaria de información interna que implica el vivir en “un mundo”, puede resultar abrumadora a veces. Con todo, ésta no es esencialmente la expresión de la fragmentación o de la disolución del sujeto dentro de un mundo de signos sin centro. Es un

proceso de transformación simultanea de la subjetividad y de la organización social global que se da contra el inquietante telón de fondo de los riesgos de graves consecuencias.

5. LA RESPUESTA ETICA DE FOUCAULT A LA EXPERIENCIA SECUESTRADA

La respuesta ética de Foucault a la experiencia secuestrada está en estudiar la constitución del sujeto como objeto para sí mismo, analizarse, descifrarse, reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata en suma, de la historia de la subjetividad, si se entiende esta palabra como el modo en el que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo.

5.1 Cuidado de sí mismo y Conocimiento de sí mismo

Ha habido una inversión de la jerarquía de los dos principios de la Antigüedad, “ocúpate de ti” y “conócete a ti mismo”. En la cultura grecorromana, el conocimiento de sí se presentó como la consecuencia del cuidado de sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental.

Cuando se pregunta cuál es el principio moral más importante de la filosofía antigua, la respuesta inmediata no es “Cuidar de sí mismo”, sino el principio délfico *gnothi sauton* (“Conócete a ti mismo”).

“Conócete a ti mismo” ha eclipsado al “ocúpate de ti mismo”, dado que nuestra moral, una moral del ascetismo, ha dejado de decir que el sí mismo era la instancia que se podía rechazar.

Existen varias razones por las cuales el “conócete a ti mismo” ha oscurecido el “cuídate a ti mismo”. En primer lugar ha habido una profunda transformación en los principios morales de la sociedad occidental. Nos resulta difícil fundar una moralidad rigurosa y principios austeros en el precepto de que debemos ocuparnos de nosotros mismos más que

de ninguna otra cosa en el mundo. Nos inclinamos más bien a considerar el cuidarnos como una inmoralidad y una forma de escapar a toda posible regla. Hemos heredado la tradición de moralidad cristiana que convierte la renuncia de sí en un principio de salvación. Conocerse a sí mismo era paradójicamente la manera de renunciar a sí mismo.

Es interesante ver como en nuestras sociedades, a partir de un determinado momento –y es difícil saber cuando se produjo esto–, el cuidado de sí llegó a ser algo tan sospechoso. A partir de ese momento, ocuparse de sí ha sido denunciado con toda naturalidad como una forma de amor a uno mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual, en contradicción con el interés que hay que prestar a los otros o con el necesario sacrificio de uno mismo. Todo esto ha ocurrido durante el cristianismo, pero no se puede decir que se deba pura y simplemente a él. La cuestión es por mucho más compleja ya que, en el cristianismo, procurarse la salvación es una también una manera de cuidarse de sí. Pero dicha salvación se efectúa mediante la renuncia a uno mismo. Se da una paradoja del cuidado de sí en el cristianismo.

Todas las técnicas cristianas de examen, de confesión, de dirección de conciencia y de obediencia tienen una finalidad: conseguir que los individuos lleven a cabo su propia “mortificación” en este mundo. La mortificación no es la muerte, claro está, pero es una renuncia al mundo y a uno mismo: una especie de muerte diaria. Una muerte que en teoría, proporciona la vida en el otro mundo.

Estamos inclinados a considerar el cuidado de sí mismo algo inmoral, como un medio de escapar a todas las reglas posibles. Somos herederos de la moral cristiana, que hace de la renuncia de sí la condición de la salvación. Paradójicamente, conocerse a sí mismo ha constituido un medio de renunciar a sí.

A partir de esto Foucault emprendió en el seno de su mismo proyecto filosófico, el estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible.

No hay que olvidar y habrá que tenerlo presente hasta el final, que esta exigencia de ocuparse de sí, esta práctica, -o, mejor, el conjunto de las prácticas en las cuales va a manifestarse esa inquietud de sí-, este conjunto, tiene de hecho sus raíces en muy viejas prácticas, maneras de obrar, tipos y modalidades de experiencia que constituyeron su basamento histórico, y esto mucho antes de Platón, mucho antes de Sócrates. Que la verdad no pueda alcanzarse sin cierta práctica o cierto conjunto de prácticas exhaustivamente especificadas que transforman el modo de ser del sujeto, que lo modifican tal como está dado, que lo califican al transfigurarlo, es un tema pre-filosófico que había dado lugar a muchos procedimientos más o menos ritualizados. Mucho antes de Platón, mucho antes del texto Alcibiades, mucho antes de Socrates, por decirlo así, toda una tecnología de sí que estaba en relación con el saber, ya se tratase de conocimientos particulares o del acceso global a la verdad misma.

En Platon toda la inquietud de sí se reducía a la forma de conocimiento y el autoconocimiento.

Sin embargo, ocuparse de sí mismo tendrá como efecto –y tiene como sentido y meta- hacer del individuo que se ocupa de sí mismo alguien distinto con respecto a la masa, a la mayoría, que son precisamente las personas absorbidas por la vida de todos los días.

El platonismo fue el fermento –y hasta puede decirse el fermento principal- de diversos movimientos espirituales, en la medida, en efecto, en que solo se concebía el conocimiento y el acceso a la verdad a partir de un autoconocimiento, que era el reconocimiento de lo divino en uno mismo.

Esta condición de relación consigo mismo como divino y de relación con lo divino como sí mismo, fue para el platonismo una de las condiciones de acceso a la verdad.

De modo que el platonismo va a realizar a lo largo de toda la cultura antigua y la cultura europea un doble juego: replantear sin cesar las condiciones de espiritualidad que son

necesarias para tener acceso a la verdad, y a la vez, reabsorber la espiritualidad exclusivamente en el movimiento del conocimiento, conocimiento de sí mismo, de lo divino, de las esencias.

Ya no es el estatus del individuo el que define, de antemano y debido a su nacimiento, la diferencia que va a oponerlo a la masa y a los otros. En relación consigo, la modalidad y el tipo de relación consigo, la manera en que se haya autoconstituido efectivamente como objeto de su propio cuidado: eso es lo que va a establecer la división entre algunos y los más numerosos. El llamado debe lanzarse a todos porque sólo algunos serán concretamente capaces de ocuparse de sí mismos.

El juego entre un principio universal que sólo pueden escuchar algunos y esa salvación escasa de la que, no obstante, nadie está excluido a priori, es lo que va a estar, en el corazón mismo de la mayoría de los problemas teológicos, espirituales, sociales, políticos del cristianismo.

Por su parte, la civilización griega, helenística y romana dio lugar a una verdad del yo en los siglos I y II de la era cristiana. Dentro de esa cultura de sí se puede ver actuar en plenitud esa forma, tan fundamental en nuestra cultura, entre la universalidad del llamado y la escasez de la salvación.

En la práctica de sí, en el período helenístico y romano, al comienzo del Imperio, la relación con el otro es tan necesaria como en la época clásica, pero tiene naturalmente una forma muy distinta. Esta necesidad del otro sigue fundándose siempre, y hasta cierto punto, sobre la existencia de la ignorancia. Pero se funda sobre todo en otros elementos: esencialmente, sobre el hecho de que el sujeto es menos ignorante que mal formado o, mejor, deformado, vicioso, preso de malos hábitos. Está fundada, en especial, en el hecho de que el individuo, aun en el origen, aun en el momento de nacer, aun, como dice Séneca, cuando estaba en el vientre de su madre, jamás tuvo con la naturaleza la relación de voluntad racional que caracteriza la acción moralmente recta y al sujeto moralmente valedero. Por consiguiente, el sujeto no debe tender hacia un saber que sustituya su

ignorancia. El individuo debe tender hacia un estatus de sujeto que no conoció en ningún momento de su existencia. Tiene que sustituir el no-sujeto por el estatus de sujeto, definido por la plenitud de la relación de sí consigo. Tiene que constituirse como sujeto, y en ello debe intervenir el otro.

De este modo surgirá la vida de ascesis, la vida monástica será la verdadera filosofía; el monasterio será la verdadera escuela de filosofía.

Salvarse es una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida, cuyo único operador es el sujeto mismo. Y si en definitiva esta actividad de salvarse lleva en sustancia a un efecto terminal determinado que es su meta, su fin, ese efecto consiste en que, gracias a la salvación, nos hacemos inaccesibles a las desdichas, a los trastornos, a todo lo que pueden inducir en el alma los accidentes, los acontecimientos exteriores. Y a partir del momento en que se ha alcanzado, lo que era el término, el objeto de la salvación, ya no se necesita nada ni nadie. Los dos grandes temas de la ataraxia (la ausencia de trastornos, el autodomínio que hace que nada nos perturbe), y, por otra parte, la autarquía (la autosuficiencia que hace que no necesitemos nada al margen de nosotros mismos), son dos formas en las cuales encuentran su recompensa la salvación, los actos de salvación, la actividad de salvación que realizamos durante toda la vida. La salvación, por lo tanto, es una actividad, una actividad permanente del sujeto sobre sí mismo que tiene una recompensa en cierta relación del sujeto consigo, cuando se vuelve inaccesible a las perturbaciones exteriores y encuentra en sí una satisfacción que no necesita de otra cosa que de sí mismo. Digamos, en una palabra, que la salvación es a la forma a la vez vigilante, continúa y consumada de la relación consigo que se cierra sobre sí mismo. Uno se salva para sí, se salva por sí, se salva para no llegar a otra cosa que a sí mismo. En esa salvación –que se puede llamar helenística y romana–, esa salvación de la filosofía helenística y romana, el yo es el agente, el objeto, el instrumento y la finalidad de la salvación. Se está muy lejos de la salvación mediatizada por la ciudad que se encuentra en Platón. También se está muy lejos de esa salvación con forma religiosa referida a un sistema binario, a una dramaticidad del acontecer, a una relación con el otro, y que implicará en el cristianismo una renuncia a sí mismo. Al contrario, la salvación asegura un acceso a sí mismo, un acceso

que es indisociable, en el tiempo y dentro de la propia vida, del trabajo que uno mismo efectúa sobre sí.

Tenemos que desviarnos de todo lo que amenaza atraer nuestra atención, nuestra dedicación, suscitar nuestro celo, y que es distinto de nosotros mismos. Hay que desviarse para volverse hacia sí mismo. Hay que tener a lo largo de toda la vida la atención, los ojos, el espíritu y todo el ser, en definitiva, vueltos hacia sí mismo. Desviarnos de todo lo que nos desvía de nosotros, para volvernos hacia nosotros mismos.

Los juegos de verdad ya no tienen que ver con una práctica coercitiva, sino con una práctica de autotransformación del sujeto. Se trata de lo que cabría de denominar una práctica ascética, dando a la palabra ascetismo un sentido muy general, es decir, no el sentido de la moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser.

La liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder, que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad.

5.2 Cuidado de sí mismo y libertad

¿Qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?.

“La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” dice Foucault (27). Cobra, entonces, su sentido adecuado el cuidado de sí como condición pedagógica, ética y también ontológica, pero no sólo para ser un buen gobernante, sino para ser alguien capaz de libertad, que se recrea y se refunda en una libertad que es siempre recreación de sí. Práctica y ejercicio mediante los cuales, en la elaboración y transformación de uno mismo, cabe acceder a cierto modo de ser.

Foucault habla de una autocreación de razón y de lo que han de analizarse son formas de racionalidad, diferentes instauraciones, creaciones y modificaciones mediante las cuales se engendran unas racionalidades a otras y se ponen y atrapan entre sí.

Historizar la noción de sí, problematizar las relaciones establecidas, es también producir una historia de los diferentes modos de subjetivación, y a la par, de los modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos.

Lo que es esencial en el pensamiento helenístico y más específicamente en su pensamiento estético, es el vínculo entre el acceso a la verdad y el trabajo de elaboración de sí por sí mismo. De ahí la importancia de la parresía, un habla en el que el sujeto involucra su conducta, una palabra que une el sujeto y la verdad, ya que al decir lo que piensa y pensar lo que se dice, efectivamente se hace que el lenguaje se corresponda con la conducta. Se trata de una palabra libre y que se practica, de una práctica de libertad.

El cuidado de sí es el conocimiento de sí –tal es el lado socrático de la cuestión- pero también es el conocimiento de ciertas reglas de conducta o de principios que son, a la par, verdades y prescripciones. Cuidarse de sí es pertrecharse de estas verdades: y ahí es donde la ética está ligada al juego de la verdad.

Para que la práctica de la libertad adopte la forma de un ethos que sea bueno, hermoso, honorable, estimable, memorable y para que pueda servir de ejemplo, hace falta un trabajo de uno sobre sí mismo.

5.3 Gubernamentalidad

El ethos implica asimismo una relación con los otros en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar adecuado –bien sea para ejercer una magistratura o para tener relaciones de amistad-. Y, además el cuidado de sí implica también la relación con el otro en la medida en que, para cuidar bien de sí, hay que escuchar las lecciones de un

maestro. Se necesita un guía, un consejero, un amigo, alguien que nos diga la verdad. Así, el problema de las relaciones con los otros está presente a lo largo de todo el desarrollo del cuidado de sí.

No se trata de anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí; el cuidado de sí es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera.

El buen soberano es, precisamente, el que ejerce su poder como es debido, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo. Y el poder sobre sí es el que va a regular el poder sobre los otros.

Dado que el riesgo de dominar a los otros y de ejercer sobre ellos un poder tiránico sólo proviene precisamente del hecho de que un no se ha cuidado de sí ha llegado a ser el esclavo de sus deseos. Pero si se cuida de sí como es debido, es decir, si se sabe ontológicamente lo que es, si se sabe también aquello de lo que se es capaz, si se sabe lo que es ser ciudadano en una ciudad, si se sabe ser señor de la casa, si se sabe cuales son las cosas de la que se debe dudar y de cuales no se debe hacerlo, si se sabe lo que es conveniente esperar y cuales son, por el contrario, las cosas que no han de ser completamente indiferentes, si se sabe, en fin, que no se ha de temer a la muerte, pues bien, no se puede en ese momento concreto abusar del poder sobre los otros.

Si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque por todas partes hay libertad. Es decir, existen efectivamente estados de dominación. En numerosos casos, las relaciones de poder están fijadas de tal modo que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado.

Para Foucault lo importante es la gubernamentalidad. La gubernamentalidad es la relación de uno consigo mismo, lo que significa exactamente que, en esta noción de gubernamentalidad, se apunta al conjunto de prácticas mediante las cuales se puede constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su

libertad, pueden tener los unos respecto a los otros. Son individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros, y para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos.

La noción de gubernamentalidad permite hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética.

Gobernar es siempre un difícil y versátil equilibrio, con conflictos y complementariedades, entre las técnicas que aseguran la coerción y los procesos a través de los cuales el “uno mismo” es construido y modificado por sí mismo.

Aquellas técnicas que permiten a los individuos efectuar un cierto número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus almas, en sus pensamientos, en sus conductas, y ello de un modo tal que lo transforme a sí mismos, que los modifique, con el fin de alcanzar un cierto estado de perfección, o de felicidad, o de pureza, o de poder sobrenatural, etc. A este tipo de técnicas se les denomina tecnologías de uno mismo o técnicas de sí.

El acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo.

En el estado temperante, las pasiones de la multitud victoriosa están dominadas por las pasiones y la inteligencia de una minoría virtuosa. La templanza es una especie de orden y señorío en los placeres y pasiones.

Las pocas grandes leyes comunes –de la ciudad, de la religión o de la naturaleza- están presentes, pero como si dibujaran a lo lejos un círculo muy amplio, en cuyo interior el pensamiento práctico debe definir lo que hay que hacer. Y por ello, no tiene necesidad de algo así como un texto que hará ley, sino de una techne o de una práctica, de una habilidad

que, tomando en cuenta los principios generales, guiará la acción en su momento, según su contexto y en función de sus fines. No es pues universalizando la regla de su acción que, en esta forma de moral, el individuo se constituye como sujeto ético; bien, al contrario, es mediante una actitud y una búsqueda que individualizan su acción, la modulan y pueden incluso darle un brillo singular por la estructura racional y pensada que le proporciona.

Para constituirse como sujeto virtuoso y temperante en el uso que hace de los placeres, el individuo debe constituir una relación consigo mismo que pertenece al tipo “dominación-obediencia”, “mando-sumisión”, señorío-docilidad (y no, como será el caso en la espiritualidad cristiana, una relación del tipo “elucidación-renuncia”, “desciframiento-purificación”).

La templanza entendida como uno de los aspectos de la soberanía sobre sí es, no menos que la justicia, el valor o la prudencia, una virtud calificadora de quien ha de ejercer su señorío sobre los demás. El hombre de temple más real reina sobre sí mismo.

En palabras de Sócrates: “Sólo los hombres temperantes son capaces de considerar entre las cosas aquéllas que son las mejores, clasificarlas por géneros en la teoría y en la práctica, escoger las buenas y abstenerse de las malas”. (28)

La desconfianza respecto de los regímenes excesivos muestra que la dieta no tiene por finalidad llevar la vida tan lejos en el tiempo como sea posible ni con logros tan altos como sea posible, sino más bien hacerla útil y feliz dentro de los límites que se le han fijado. Tampoco debe proponerse fijar de una vez por todas las condiciones de una existencia. No es bueno el régimen que sólo permite vivir en un solo lugar, con un solo tipo de alimento y sin que podamos exponernos a ningún cambio. La utilidad del régimen radica en la posibilidad que proporciona a los individuos de enfrentarse a situaciones diferentes.

La práctica del régimen como arte de vivir es bien distinta de un simple conjunto de precauciones destinadas a evitar enfermedades o a acabar de curarlas. Es toda una forma de constituirse como un sujeto que tiene el cuidado justo, necesario y suficiente de su cuerpo.

Cuidado que recorre la vida cotidiana; que hace de las actividades principales o corrientes de la existencia una postura a la vez de salud y de moral; que define entre el cuerpo y los elementos que lo rodean una estrategia circunstancial, y que busca finalmente armar al individuo con una conducta racional.

Entre los griegos, los mismos temas de inquietud (violencia, gasto y muerte) tomaron forma en una reflexión que no apunta ni a una codificación de los actos ni a la constitución de un arte erótico, sino a la instauración de una técnica de vida. Esta técnica no postula que se le quite a los actos su naturalidad de principios; no se propone tampoco mejorar sus efectos placenteros: busca distribuirlos de la forma más adecuada a la naturaleza. Lo que busca elaborar no es, como en un arte erótico, el desenvolvimiento del acto, tampoco son estas las condiciones de su legitimación institucional como será el caso en el cristianismo; es más bien la relación de uno mismo con esta actividad tomada en conjunto, la capacidad de dominarla, de limitarla y de repartirla como es debido; se trata de esta técnica de la posibilidad de constituirse como sujeto dueño de la propia conducta, es decir de hacerse – como el médico frente a la enfermedad, el timonel ante los escollos o el político en la ciudad- un hábil y prudente guía de sí mismo, apto para conjeturar como es debido la medida y el momento.

Es la relación del individuo consigo mismo y con la ciudad, en la forma de respeto o de vergüenza, de honor o de gloria –no la relación con el otro- la que impone la obediencia.

La reflexión moral se dirige menos a definir con toda justeza los códigos a respetar y el cuadro de los actos permitidos y prohibidos, y mucho más a caracterizar el tipo de actitud y de relación con uno mismo que se requiere.

En palabras de Foucault: “Podemos recordar aquí lo que K.J. Dover escribió hace poco: “Los griegos no heredaron la creencia de que un poder divino había revelado a la humanidad un código de leyes que regulan el comportamiento sexual y no lo sustentaron ellos mismos. Tampoco tenían institución alguna que tuviera el poder de hacer respetar prohibiciones sexuales. Enfrentados a culturas más antiguas, más ricas y más elaboradas

que las suyas, los griegos se sintieron libres de elegir, de adaptar, de desarrollar y sobre todo de innovar.”(29)

La reflexión sobre el comportamiento sexual como dominio no fue entre los griegos una forma de interiorizar, de justificar o de fundamentar en principio interdicciones generales impuestas a todos; tal fue más bien una forma de elaborar, por la más pequeña parte de la población constituida por los adultos varones y libres, una estética de la existencia, el arte reflexionado de una libertad percibida como juego de poder.

Por tanto, el saber, el poder y el sí mismo, son la triple raíz de una problematización del pensamiento, los ejes de la constitución de nuestra experiencia en un espacio de renovación e insumisión infinitas.

Relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y de los otros- relación de sí consigo, constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que debemos poder articular la cuestión de la política y la cuestión de la ética.

5.4 El acceso a la verdad y el buen vivir

De esta forma se llega a que el saber de la naturaleza es liberador en la medida que no nos permite, de ningún modo desviarnos de nosotros mismos, desviar nuestra mirada, sino, al contrario, ajustarla mejor y tener constantemente cierta visión de nosotros mismos, asegurar un “contemplatio sui” en el cual el objeto de esa contemplación será nosotros dentro del mundo, nosotros en tanto estamos ligados en nuestra existencia a un conjunto de determinaciones y necesidades cuya racionalidad comprendemos.

Un saber que implica cuatro condiciones: desplazamiento del sujeto, valorización de las cosas a partir de su realidad dentro del cosmos, posibilidad de que el sujeto se vea a sí mismo y transfiguración del modo de ser del sujeto por efecto del saber, que constituye lo que se puede llamar el saber espiritual.

En la ascesis filosófica, esa ascesis de la práctica de sí, el objetivo final, el objetivo último no es evidentemente la renuncia de sí. Al contrario, el objetivo es postularse a sí mismo, y de la manera más explícita, más fuerte, más continua, más obstinada posible, como fin de su propia existencia. En esta ascesis filosófica no se trata de regular el orden de los sacrificios, los renunciamientos que deben hacerse con respecto a tal o cual parte, tal o cual aspecto de nuestro ser. Se trata, al contrario, de proveernos de algo que no tenemos, algo que no poseemos por naturaleza. Se trata de constituir para sí mismo un equipamiento, equipamiento de defensa para los acontecimientos posibles de la vida. Además esta ascesis filosófica no tiene por principio el sometimiento del individuo a la ley. Su principio es ligar al individuo a la verdad. En suma se puede proponer lo siguiente: la ascesis filosófica, la ascesis de la práctica de sí en la época helenística y romana, tiene en esencia el sentido y la función de asegurar la subjetivación del discurso de verdad. Hace que uno mismo pueda emitir ese discurso de verdad, hace que uno mismo pueda convertirse en el sujeto de enunciación del discurso de verdad; mientras que la ascesis cristiana, tendrá una función muy diferente, una función de renunciamiento a sí.

En la ascesis pagana, en la ascesis filosófica, en la ascesis de la práctica de sí, se trata de reunirse consigo mismo como fin y objeto de una técnica de vida, un arte de vivir. Se trata de reunirse consigo mismo con un momento esencial que no es el de la objetivación de sí en un discurso de verdad sino en el de la subjetivación de un discurso de verdad en una práctica y un ejercicio de sí sobre sí mismo.

Hacer propia la verdad, convertirse en sujeto de enunciación el discurso de verdad, ese es el corazón de la ascesis filosófica.

En este punto Foucault introduce un nuevo concepto: Psicagógica. “Se puede llamar “psicagógica” la transmisión de una verdad que no tiene la función proveer a un sujeto de cualquiera de aptitudes, sino la de modificar el modo de ser de ese sujeto al cual no dirigimos. Pues bien, en la historia de esos procedimientos psicagógicos, se produjo una considerable transferencia, una considerable mutación, en líneas generales entre la filosofía grecorromana y el cristianismo.....en la antigüedad grecorromana, en la relación

psicagógica, el peso esencial de la verdad, a necesidad del decir veraz, las reglas a las cuales debemos someternos al decir verazmente, para decir verazmente y para que la verdad pueda producir su efecto –a saber: efecto de mutación del modo de ser del sujeto-, todo esto recae en esencia en el maestro, el director, e incluso el amigo o, en todo caso en quien aconseja. Sobre el emisor o el transmisor del discurso de verdad, pesa lo esencial de esas obligaciones, esas tareas y compromisos”.(30)

En el cristianismo la psicagogía procede a través de la Revelación, el Texto, la Palabra. Aquí el costo fundamental de la verdad y del decir veraz, va a caer sobre el alma que debe ser guiada.

El acceso a una verdad para el sujeto moderno, no depende de un trabajo interior de orden ético (ascesis, purificación). La antigüedad por el contrario, habría hecho depender el acceso del sujeto a la verdad de un movimiento de conversión que imponía a su ser un trastocamiento ético. En la espiritualidad antigua, el sujeto puede aspirar a la verdad a partir de una transformación de su ser, mientras que para la filosofía moderna, puede pretender cambiar su manera de conducirse en la medida en que la verdad lo ilumina desde siempre.

Lo que estructura la oposición entre el sujeto antiguo y el sujeto moderno es una relación inversa de subordinación entre inquietud de sí y autoconocimiento. En los antiguos, la inquietud se ajusta al ideal de establecer en el yo cierta relación de rectitud entre actos y pensamientos: hay que actuar correctamente, según principios verdaderos, y a la palabra de justicia debe corresponder una acción justa; es sabio quien hace legible en sus actos la rectitud de su filosofía; si en esa inquietud hay una parte de conocimiento, la hay en cuanto se tiene que ponderar los progresos en la constitución de un yo de la acción ética correcta. Según el modo moderno de subjetivación, la autoconstitución como sujeto es función de una tentativa indefinida de autoconocimiento, que ya no se desvela sino por reducir la distancia entre lo que soy verdaderamente y lo que creo ser; lo que hago, los actos que realizo, sólo tienen valor en tanto me ayudan a conocerme mejor.

Para Foucault la verdad no se expone en el elemento calmo del discurso, como un eco lejano y justo de lo real. Es en el sentido más justo y literal de la expresión, una razón para vivir: un logos actualizado de la existencia, y que la anima, la intensifica, la pone a prueba, la verifica.

Foucault descubre en el pensamiento antiguo la idea de inscribir un orden en la propia vida, pero un orden inmanente, no sostenido por valores trascendentes ni condicionada desde fuera por normas sociales.

Así lo señala: “La moral de los griegos se centra en un problema de elección personal y estética de la existencia. La idea del bios como material de una obra de arte es algo que me fascina. También la idea de que la moral puede ser una estructura muy fuerte de existencia sin estar ligada a un sistema autoritario ni jurídico en sí, ni a una estructura de disciplina.”(31)

La elaboración ética de sí es ante todo hacer de la propia existencia, de ese material esencialmente mortal, el lugar de construcción de un orden que se sostenga gracias a su coherencia interna.

Esta ética exige ejercicios, regularidades, trabajo; pero sin efecto de coacción anónima. La formación no depende en este caso ni de una ley civil ni de una prescripción religiosa.

Nuevamente Foucault señala: “Ese gobierno de sí, con las técnicas que le son propias, se sitúa entre las instituciones pedagógicas y las religiones de salvación. No es una obligación para todos, es una elección personal de existencia” (32).

Y agrega: “La búsqueda de una forma moral aceptable para todo el mundo –en el sentido de que todo el mundo debe someterse a ella- me parece catastrófica” (33).

Uno debe vivir para lograr tener consigo mismo la mejor relación posible. En última instancia uno vive para sí. Pero, desde luego, hay que dar a ese “para” un sentido muy

diferente del que se le asigna en la fórmula tradicional “vivir para sí”. Se vive, como proyecto fundamental de la existencia, con el soporte ontológico que debe justificar, fundar y gobernar todas las técnicas de existencia: la relación consigo.

Por tanto, Foucault muestra que la inquietud de sí, y particularmente las prácticas estoicas de prueba, hacen del mundo, como oportunidad de autoconocimiento y autotransformación, el lugar de emergencia de una subjetividad.

“Creo que hay con ello una posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho y que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga sentido para lo que queramos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir a la búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto sino de las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto”. (34)

La “trascendencia auténtica” reside en el cumplimiento immanente y tenso del yo (35). Esta inmanencia se marca además por la noción de una conversión a sí propiciada por la filosofía helenística y romana y opuesta a la platónica, que propone el paso de una realidad superior mediante la reminiscencia, como a la metanoia cristiana, que instauro una ruptura en el yo de estilo sacrificial. En un movimiento de retroversión, la conversión a sí se propone otra realidad, que la vejez permite alcanzar: la plenitud de la relación acabada consigo mismo.

Más que una búsqueda narcisista, fascinada y arrebatada por una verdad pérdida del yo, la inquietud de sí designa una tensión vigilante de un yo que procura sobre todo no perder el control de sus representaciones, no dejarse invadir ni por las penas ni por los placeres.

La inquietud de sí no tiene por fin sustraer al yo del mundo, sino prepararse, con vista a los acontecimientos del mundo, en cuanto sujeto racional de acción:

“Cualesquiera sean esos ejercicios, hay algo que merece señalarse: todos ellos se practican en referencia a situaciones que el sujeto también podrá tener que afrontar, por lo tanto, lo

que se trata de constituir es el individuo como sujeto de acción, de acción racional y moralmente admisible. El hecho de que todo este arte de la vida gire en torno de la cuestión de la relación consigo no debe engañarnos: el tema de la conversión a sí no debe interpretarse como una deserción del dominio de la actividad, sino más bien como la búsqueda de lo que permite mantener la relación de sí consigo como principio, regla de las relaciones con las cosas, los acontecimientos y el mundo”(36).

En consecuencia, la inquietud de sí no es una invitación a la inacción, sino todo lo contrario: lo que nos incita a actuar bien, lo que nos constituye como el sujeto verdadero de nuestros actos. En vez de aislarnos del mundo, es lo que nos permite situarnos correctamente en él:

“Al dirigir la propia atención hacia sí mismo, no se trataba, como hemos visto, de abstenerse del mundo y autoconstituirse como un absoluto. Más bien, la cuestión era medir con la mayor justeza el lugar que ocupamos en el mundo y el sistema de necesidades en el cual estamos insertos”.(37)

Foucault muestra con claridad que no se trata de privarse sistemáticamente de las riquezas – no es el renunciamiento cristiano- sino de tener la certeza de que, si nos faltan algún día, no nos sentiremos perturbados. No se trata de despojarse de todo bien material, sino de gozar de ellos con un desapego suficiente para no sentirse desposeído por su privación. Pues la única posesión auténtica es la propiedad del yo por sí mismo, de la cual la propiedad de las cosas no es más que una pobre réplica. Es preciso llegar a ser capaz de aceptar las privaciones como necesarias y esencialmente secundarias. Hay que aprender, además, a soportar la riqueza como se soporta la pobreza. Ahora bien, el gobierno político de los otros debe pensarse de la misma manera, y Foucault expone entonces el principio de una nueva gubernamentalidad, la de la distancia ética:

“Se trata, ante todo, de un límite cuantitativo en el trabajo: no dejarnos ocupar íntegramente por nuestras actividades, no identificar nuestra vida con nuestra función, no tomarnos por César, sino saber con claridad que somos los encargados de una misión precisa y provisoria (...). Se trata sobre todo –y esta es una inversión radical del proceso de la identificación estatutaria- de no procurar establecer lo que somos a partir del sistema de los derechos y las

obligaciones que nos diferencian y sitúan con respecto a los otros, sino de interrogarnos para inferir de ello lo que conviene hacer, en general o en tal o cual circunstancia, pero, en definitiva, según las funciones que debemos ejercer. “Considera lo que eres” es el consejo que da Epicteto, no para apartarse de la vida activa sino para dar una regla de conducta a quien es un habitante del mundo y un ciudadano de su ciudad. La definición de su papel le fijará entonces la magnitud de lo que debe hacer: “Si eres consejero en alguna ciudad, recuerda que eres viejo; si eres padre, recuerda que eres padre”. La relación consigo no separa al individuo de toda forma de actividad en el orden de la ciudad, la familia o la amistad; mas bien, abre, como decía Séneca, un intervallum entre las actividades que ejerce y lo que lo constituye como sujeto de ellas; esa “distancia ética” le permite no sentirse privado de lo que las circunstancias puedan quitarle; le permite, también, no hacer nada más que lo contenido en la definición de la función”.(38)

Esta ética de la victoria sobre sí mismo se duplica con el principio que hace mucho más compleja la relación consigo; el honor, la veneración y el culto que uno se debe a sí mismo son la otra cara de la dominación que ejerce. El objetivo a alcanzar es el de una relación consigo que sea a la vez de soberanía y respeto, de dominio de sí y de pudor con respecto a sí mismo, de victoria afirmada sobre sí y por sí, y de temores experimentados por sí y ante sí.

La cultura de sí ofrece al hombre activo una regla de limitación cuantitativa (no dejar que las tareas políticas, las preocupaciones monetarias, las distintas obligaciones, invadan la existencia al extremo de quedar expuesto a olvidarse de sí mismo).

La primacía de la relación consigo permite también establecer la independencia del sujeto en todas las otras relaciones cuya extensión aquélla contribuyo a limitar.

“El objetivo es la creación de libertad.” Y añade: “Sin duda, el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos. No es preciso imaginar y construir lo que podríamos ser para poder desembarazarnos de esta especie de doble coerción política que es la individualización y la totalización simultaneas de las estructuras del poder moderno. Podría

decirse para concluir que el problema, a la vez político, ético, social y filosófico, que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos nosotros del Estado y del tipo de individualización que le es propio. No es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos.”(39)

La conclusión es que no hay una sola realidad sino perspectivas sin fin sobre la verdad, cada una de ellas construyendo, sometida al trabajo del poder, su propia realidad y sus verdades.

El sujeto individual no es el producto de un único discurso, no está atrapado en una prisión de sentidos dominantes, sino que es, en un sentido, interdiscursivo, con una potencialidad para desafiar e invertir las formas de definición, colocando un sistema discursivo contra otro.

Las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos, no son relaciones de identidad; mas bien, han de ser relaciones de diferenciación, de creación, de innovación. Es muy fastidioso ser siempre el mismo.

Ocuparse de sí es un privilegio, es la marca de la superioridad social, en oposición a quienes deben ocuparse de los otros para servirlos, u ocuparse de un oficio para poder vivir.

6. LA RESPUESTA ETICA DE GIDDENS A LA EXPERIENCIA SECUESTRADA

La experiencia secuestrada es un fenómeno de la modernidad, por tanto para enfrentarla, primero se debe entender esta modernidad. Una atención apropiada a la acción en relación con la modernidad deberá cumplir tres requisitos. Habrá de reconocer que 1) en un plano muy general, los agentes humanos no aceptan nunca pasivamente las condiciones externas de la acción, sino que se reflejan de manera más o menos continua en ellas y las reconstruyen a la luz de sus circunstancias particulares; 2) en un plano colectivo y a la vez individual, sobre todo en condiciones de modernidad, existen numerosas zonas de apropiación colectiva como consecuencia de la creciente reflexividad de la vida social; 3) no es válido argumentar que, mientras las circunstancias mínimas de acción son maleables, los sistemas sociales más amplios constituyen un trasfondo incontrolado.

6.1 Realización del yo

La autonomía que adquieren los seres humanos nace de su capacidad para ampliar el ámbito de su experiencia mediada, para familiarizarse con las propiedades de objetos y sucesos situados fuera del entorno inmediato de la actividad sensorial.

La lucha del ser contra el no ser es la tarea perpetua del individuo, que no consiste en aceptar la realidad, sino en crear puntos de referencias ontológica como un aspecto integral del salir adelante en las situaciones de la vida diaria.

La línea moral de realización del yo es una línea de autenticidad y se basa en ser fiel a uno mismo. El progreso personal depende de la superación de bloqueos y tensiones emocionales que nos impide comprendernos como realmente somos. Ser capaz de actuar con autenticidad es más que actuar simplemente en función del conocimiento del yo, por

más válido y posible que este sea; significa también desenmarañar el yo verdadero del falso. En cuanto individuos no somos capaces de hacer historia, pero si ignoramos nuestra experiencia interior, estamos condenados a repetirla, al quedar prisioneros de rasgos faltos de autenticidad porque dimanen sentimientos y situaciones pasadas que nos han sido impuestas por otros (especialmente en la infancia temprana).

La moralidad de la autenticidad elude cualquier criterio moral universal y hace referencia a los demás únicamente dentro del ámbito de las relaciones íntimas (si bien dicho ámbito se acepta como algo de suma importancia para el yo). Ser sincero con uno mismo significa encontrarse, pero, dado que se trata de un proceso activo de construcción del yo, ha de estar configurado por objetivos generales (los de liberarse de las dependencias y lograr la plenitud). La plenitud es en cierta medida un fenómeno moral, pues significa fomentar un sentimiento de ser bueno, de ser una persona valiosa.

La integridad personal, como logro de un yo auténtico, nace de integrar las experiencias de la vida en la crónica del desarrollo del yo, de la elaboración de un sistema de creencias personales mediante el cual el individuo reconoce que ante todo se debe lealtad a sí mismo. Los puntos de referencia esenciales están establecidos desde dentro, en función de cómo el individuo construye/reconstruye la historia de su vida.

En este ámbito surge lo que se denomina “estilo de vida”. Un estilo de vida puede definirse como un conjunto de prácticas más o menos integrado que un individuo adopta no sólo porque satisfacen necesidades utilitarias, sino porque dan forma material a una crónica concreta de la identidad del yo.

Los estilos de vida son prácticas hechas rutina: las rutinas presentes en los hábitos del vestir, el comer, los modos de actuar y los medios privilegiados para encontrarse con los demás; pero las rutinas que se practican están refléjamente abiertas al cambio en función de la naturaleza móvil de la identidad del yo. Cada una de las pequeñas decisiones que toma la persona cada día (qué ponerse, qué comer, cómo comportarse en el trabajo, con quien verse al finalizar el día) contribuye a tales rutinas. Todas esas elecciones –así como otras de

mayor amplitud y consecuencias- son decisiones referentes no sólo a cómo actuar sino a quién ser. Cuanto más postradicionales (entendiendo por postradicionales todos aquellos factores surgidos en la modernidad tardía y que han afectado los modos de vida habituales) sean las circunstancias en que se mueve el individuo, más afectará el estilo de vida al núcleo mismo de la identidad del yo, a su hacerse y rehacerse.

Uno de los factores postradicionales que han afectado la identidad del yo es la separación entre sexualidad y reproducción. La sexualidad, por primera vez, es algo a ser descubierto, moldeado, transformado. La sexualidad, que solía definirse tan estrictamente en relación al matrimonio y a la legitimidad, tiene ahora poca conexión con ella. No debemos ver la aceptación creciente de la homosexualidad sólo como ofrenda a la tolerancia liberal. Es un resultado lógico de la ruptura entre sexualidad y reproducción. La sexualidad sin objeto ya no está, por definición, dominada por la heterosexualidad.

6.2 Democracia de las emociones y transformación de la intimidad

Una democracia de las emociones es tan importante como la democracia pública para mejorar la calidad de nuestras vidas. Eso vale para las relaciones padre-hijos igual que para otros ámbitos. Estos no pueden ni deben ser materialmente iguales. Los padres deben tener autoridad sobre los hijos, en interés de todos. Pero deberían presumir una igualdad como principio. En una familia democrática la autoridad de los padres debería estar basada en un contrato implícito.

Una democracia de las emociones no implica falta de disciplina o ausencia de respeto. Busca, sencillamente, darles una nueva dimensión.

Hablar de fomentar una democracia emocional no implica debilidad respecto a los deberes familiares, ni sobre las políticas públicas hacia la familia.

“Nuestro mundo desbocado no necesita menos autoridad, sino más, y esto sólo pueden proveerlo las instituciones democráticas” (40).

Estamos entonces ante la transformación de la intimidad. De acuerdo al autor:“...la transformación de la intimidad implica lo siguiente:

1. Una relación intrínseca entre las tendencias mundializadoras de la modernidad y los acontecimientos localizados de la vida cotidiana; una complicada condición dialéctica entre lo extensivo y lo intencional.
2. La construcción del yo como un proyecto reflexivo, parte elemental de la reflexividad de la modernidad; la persona debe encontrar su identidad entre las estrategias y opciones que le proporcionan los sistemas abstractos.
3. El impulso hacia la auto-realización fundado sobre la confianza básica, que en los contextos personalizados sólo puede establecerse por el despliegue del ser hacia otro.
4. La formación de lazos personales y eróticos como relaciones guiadas por un mutuo auto-descubrimiento.
5. La preocupación por la plena realización que no es sólo la defensa narcisista frente a un mundo externo y amenazante sobre el que los individuos tienen muy poco control, sino también, en parte, de una apropiación positiva de las circunstancias en las que las influencias globalizadas inciden en la vida cotidiana.(41)

Ante estas transformaciones Giddens presenta dos visiones a las cuales se enfrenta el hombre moderno: la Política Emancipatoria y la Política de la Vida.

6.3 Política Emancipatoria y Política de la Vida

Se define la política emancipatoria “...como una visión general, interesadas sobre todo en liberar a los individuos y los grupos de las trabas que afectan adversamente sus posibilidades de vida. La política emancipatoria implica dos elementos principales: el esfuerzo por liberarse de las ataduras del pasado, permitiendo así una actitud transformadora frente al futuro, y el objetivo de superar el dominio ilegítimo de algunos individuos o grupos sobre otros”.(42)

Dado que la política emancipatoria se interesa sobre todo por las relaciones sociales predominantemente explotadoras, desiguales u opresivas, su principal orientación tenderá a alejarse de algo, más que a dirigirse hacia algo. En otras palabras, la naturaleza real de la emancipación tiene poca consistencia, excepto en lo referente a la capacidad de los individuos o grupos para desarrollar sus potencialidades en los marcos restrictivos de las constricciones impuestas por lo comunal.

Emancipación significa que la vida colectiva se organiza de tal manera que el individuo es capaz de –en un sentido u otro- de actuar de manera libre e independiente en las circunstancias de su vida social. Libertad y responsabilidad mantienen aquí cierto tipo de equilibrio. El individuo se libera de las trabas impuestas a su comportamiento como producto de las condiciones de explotación, desigualdad u opresión; pero no por eso se convierte en una persona libre en sentido absoluto. La libertad supone una actuación responsable para con los demás y el reconocimiento de la existencia de obligaciones colectivas.

Por su parte, la política de la vida “...supone (cierto nivel de) emancipación en los dos principales sentidos anteriormente señalados, emancipación de las trabas de la tradición y de las condiciones del dominio jerárquico”. (43)

Mientras la política emancipatoria es una política de opciones de vida, la política de la vida es una política de estilo de vida. Se trata de una política de realización del yo en un entorno

refléjamente ordenado, donde esa reflexividad enlaza el yo y el cuerpo en sistemas de ámbito universal. En este campo de actividad, el poder es más bien generados que jerárquico.

Por dar una definición formal, se dirá que la política de la vida se refiere a cuestiones políticas que derivan de procesos de realización del yo en circunstancias postradicionales, donde las influencias universalizadoras se introducen profundamente en el proyecto reflejo del yo y, a su vez, estos procesos de realización del yo influyen en estrategias globales.

La política de la vida vuelve a poner de relieve precisamente aquellas cuestiones morales y existenciales reprimidas por las instituciones esenciales de la modernidad.

Los asuntos de la política de la vida constituyen el programa principal para el retorno de lo reprimido por las instituciones. Reclaman una remoralización de la vida social y exigen una sensibilidad renovada para cuestiones suprimidas sistemáticamente por las instituciones de la modernidad.

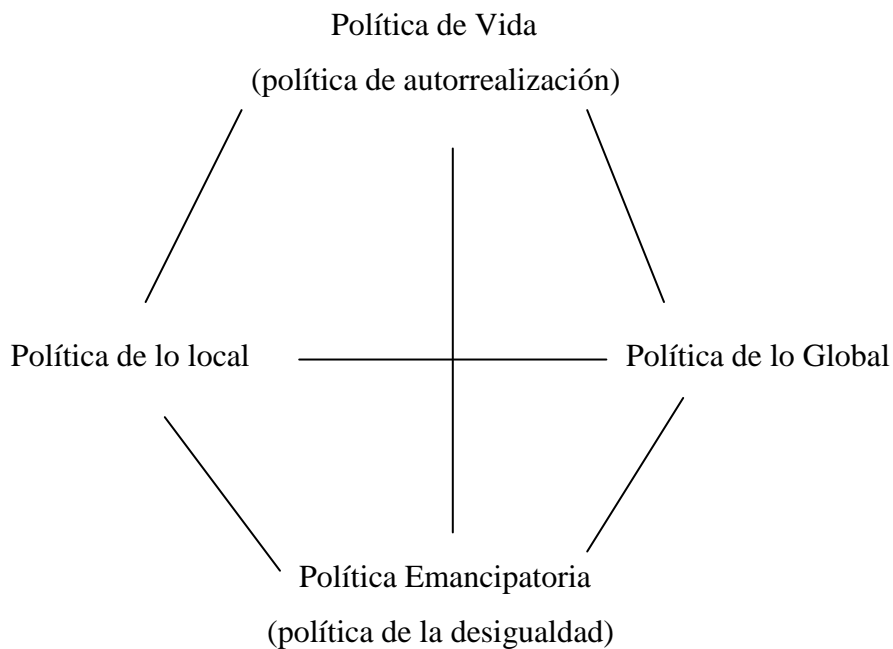
La política de la vida consiste en como responder a un mundo en el que la tradición y la costumbre están perdiendo su influencia en nuestras vidas, y en el que la ciencia y la tecnología han alterado gran parte de lo que antes era la naturaleza. Es un alejarse del nihilismo.

“Ninguno de nosotros tendría algo por lo que vivir si no tuviéramos algo por lo que merece la pena morir”.(44)

Las políticas de la vida se refieren a los compromisos radicales que van en busca de incrementar las posibilidades para una vida plena y satisfactoria para todos, respecto a la cual no existen los “otros”. Esta es una versión de la vieja distinción entre “libertad de” y “libertad para”, pero la libertad ha de desarrollarse a la luz de un marco de realismo utópico.

El enfoque del realismo utópico reconoce la inevitabilidad del poder y no percibe su utilización como algo inherentemente nocivo. El poder, en su más amplio sentido, representa el medio de lograr que las cosas se hagan. En una situación de mundialización acelerada, intenta maximizar las oportunidades y minimizar los riesgos de graves consecuencias, exige del uso coordinado del poder. Esto es tan cierto para las políticas de la vida como para las políticas de emancipación.

Gráficamente: Dimensiones del Realismo Utópico (45)



Es característico de la modernidad que la autorrealización sea esencial para la autoidentidad. La ética de lo personal es un rasgo fundamental de la política de la vida, al igual que las más consolidadas nociones de justicia e igualdad lo son para la política emancipatorias.

Resumiendo los conceptos de política emancipatoria y política de la vida tenemos:

Política Emancipatoria	Política de la Vida
Liberación de la vida social de las trabas de la tradición y la costumbre	Decisiones políticas que derivan de la libertad de elección y generan poder (entendido como capacidad transformadora)
Reducción o eliminación de la explotación, la desigualdad o la opresión. Se interesa por la distribución discriminadora de poder/recursos	Creación de formas de vida moralmente justificables que promoverán la realización del yo en circunstancias de interdependencia global
Obedece a imperativos propuestos por la ética de la justicia, la igualdad y la participación	Desarrolla propuestas morales relativas a la pregunta “¿cómo hemos de vivir?” en un orden postradicional y sobre el trasfondo de cuestiones existenciales.

(46)

Ahora bien, Giddens entrega una propuesta que podemos decir también acompaña a la idea de la construcción del yo, pero desde el punto de vista político, como un sistema político a establecer. Se trata de la Tercera Vía o nuevo progresismo, el que se plantea principalmente como una alternativa al neoliberalismo imperante en la mayoría de las economías desarrolladas y no tanto del mundo.

6.4 La Tercera Vía

Se consideran piedras angulares del nuevo progresismo la igualdad de oportunidades, la responsabilidad personal y la movilización de ciudadanos y comunidades.

La Tercera Vía “..se refiere a la reestructuración de las doctrinas socialdemócratas para que sean capaces de responder a las revoluciones paralelas de la globalización y la economía de la información”.(47)

La Tercera Vía sugiere que es posible combinar la solidaridad social con una economía dinámica, y ésta es una meta por la que deberían luchar los socialdemócratas contemporáneos.

Una economía de mercado sólo funciona bien dentro de un marco de instituciones sociales y si está basada en una sociedad civil desarrollada –una proposición que se puede aplicar tanto en el ámbito mundial como el local.-

El Estado ha de jugar un papel regulador global. En el ámbito de la familia, por ejemplo, no vale simplemente con dejar que las cosas vayan a su aire. La política familiar ha de intentar promover la igualdad sexual en la esfera doméstica, protegiendo los ingresos de los niños y ayudando a estabilizar la vida familiar.

La intervención gubernamental debe concentrarse en las condiciones marco del desarrollo y en la competitividad económica, no en subsidios directos de ninguna clase.

La Tercera Vía se preocupa tanto por la igualdad como por el pluralismo, y da mucha importancia a un modelo dinámico de igualdad. Se centra sobre todo en la igualdad de oportunidades, pero destaca el hecho que presupone la necesidad de una redistribución económica. Intenta responder a las causas cambiantes de la desigualdad, así como a sus pautas también cambiantes. El Estado, incluso el sistema de bienestar, no debe limitarse a reaccionar ante la pobreza y la desigualdad. Debe adentrarse en las circunstancias vitales de los individuos y grupos que la sufren.

El desarrollo de un país se consigue mejor a través del desarrollo de los derechos políticos y civiles y de la inversión en sanidad y educación.

En este mundo globalizado donde la “esquizofrenia corporativa” (48) es un fenómeno común, especialmente en las sociedades sujetas a la política emancipatoria, resulta esencial una regulación al poder corporativo. Esquizofrenia corporativa se da cuando el muro entre los sectores público y privado ha aislado a las empresas y sus empleados de las responsabilidades cívicas y ha permitido que esta esquizofrenia corporativa aisle a los hombres y mujeres que forman parte de ella, sean empresarios o asalariados, de sus obligaciones como ciudadanos.

La aceptación de las obligaciones cívicas no están lejos del problema de la segregación social: habitar un mundo exclusivo y privado, separado de la experiencia del resto de la población.

En este sentido para una globalización y regulación del Poder Corporativo efectiva se deben tener en cuenta los siguientes puntos:

1. Reforzar la competitividad en el ámbito nacional e internacional.
2. Colaborar con los grupos del tercer sector y ONGs para la vigilancia de las actividades de las compañías, tanto en el ámbito mundial como en contextos más limitados.
3. Promover la responsabilidad de las corporaciones a través de una mezcla de estímulos activos, incluidos incentivos fiscales, y de un control riguroso de su comportamiento.
4. Asegurarse de que la responsabilidad corporativa se demuestre sobre todo en la responsabilidad ecológica.
5. Actuar, y de manera contundente si es necesario, para mantener abiertos los espacios públicos de la sociedad civil, incluyendo una esfera pública de comunicación.
6. Animar a las empresas a repartir acciones entre los empleados cuando sea factible y favorecer la compra de empresas cuando sea posible generar el capital adecuado.
7. Animar a las empresas y a los sindicatos a trabajar juntos en la reestructuración económica que supone el cambio tecnológico. (49)

El “nuevo individualismo” que acompaña la globalización no es refractario a la cooperación y la colaboración –la cooperación, en lugar de la jerarquía, es estimulada

positivamente por él-. El capital social se refiere a redes de confianza de la que los individuos pueden servirse para apoyo social, al igual que se puede recurrir al capital financiero para invertir. Como el capital financiero, el capital social puede expandirse, ser invertido y reinvertido.

Un contrato social de obligación mutua debe abarcar la sociedad de arriba abajo.

En el antiguo esquema del capitalismo comercial e industrial, encontramos el capitalismo de accionariado que es una versión rebajada del capitalismo, con una directiva muy preocupada, en principio, con que una gran parte de los beneficios se devuelvan a los empleados. Pero el modelo que Giddens propugna es el modelo “de participaciones o de propiedad”, en que un grupo más variado de individuos, sociedades y comunidades participan del capital y de la suerte de la empresa.

Si el Estado ya no puede aspirar a controlar la economía, en el capitalismo de propiedad las instituciones estatales, combinadas con el capital y con los sindicatos, todavía pueden jugar un papel importante.

La globalización se sigue desarrollando a través de nuevos sistemas de comunicación que, junto a los cambios en la vida cotidiana, alteran la relación de los ciudadanos con el Estado. El poder autoritario no es solamente mucho más difícil de sostener que en el pasado; también es más fácil de atacar y disolver y por tanto darle una preocupación menos a la construcción de la identidad del yo.

Finalmente Giddens plantea que se debe volver a crear un nuevo contrato social, “... apropiado para una época en la que la globalización y el individualismo van de la mano. El nuevo contrato debe insistir en los derechos y deberes de los ciudadanos. La gente no sólo debe recibir de la comunidad, sino también dar. El precepto “ningún derecho sin responsabilidad” debe aplicarse a todos los individuos y a todos los grupos. El Gobierno debe mantener un papel regulador en muchos contextos, pero siempre que se pueda debe

facilitar a los ciudadanos los recursos para asumir su responsabilidad y las consecuencias de lo que hacen”.(50)

De esta forma, la experiencia secuestrada si bien no será eliminada, al menos será más llevadera.

CONCLUSIONES

La pregunta planteada al inicio de este trabajo se establecía de la siguiente forma: ¿Existe una proposición concreta de parte de los autores en estudio para enfrentar el fenómeno de la “experiencia secuestrada”?.

Al finalizarlo, me parece que la respuesta a esta pregunta es positiva. Claramente ambos autores entregan formas concretas de enfrentar este fenómeno propio de la modernidad, aunque también es necesario señalar que la visión que ambos detentan acerca de la forma en que el individuo debe enfrentar este fenómeno es diferente.

Por una parte, para Foucault el tema principal para la superación de la experiencia secuestrada es la constitución de una ética que diseñe una estética de la existencia. Se debe superar la violencia instituida que es donde se fragua a la vez el sometimiento y el sufrimiento de muchos seres humanos, a los cuales también contribuye el influjo de las ideas religiosas, las que han tenido sobre la conducta en la vida, la civilización y carácter nacional un indesmentible efecto negativo.

Tampoco Foucault desconoce el poder irresistible de las riquezas sobre las relaciones humanas, la especialización y parcelación de las almas, la petrificación mecanizada de la vida social, el imperio de la razón instrumental y burocrática, todos factores conformadores de un sistema asentado en irracionales bases religiosas reguladoras de las conductas que inevitablemente dirige la economía y, a través de ella, el destino cotidiano del hombre.

Para Foucault el sí mismo se convierte en el objetivo definitivo y único de la preocupación por “uno mismo”. Se produce a la vez una absolutización del “uno mismo” en tanto que objeto de preocupación y también nos encontramos ante la autofinalidad de uno para consigo mismo en la práctica que se denomina “la preocupación por uno mismo”.

El autor revaloriza un tercer modelo como es el modelo helenístico. Este modelo, a diferencia del modelo platónico, no identifica el cuidado de uno mismo con el conocimiento de uno mismo, sino que confiere al cuidado de uno mismo autonomía; y, a diferencia del modelo cristiano, no interpreta el sí mismo como aquello a lo que es necesario renunciar sino como un objetivo a alcanzar. El modelo helenístico está articulado en torno de la autofinalidad de sí, es decir, sobre la conversión de uno mismo.

Por su parte, Giddens plantea varios conceptos que se van interrelacionando unos con otros para la construcción de una alternativa a la experiencia secuestrada. Estas dicen relación con la “Identidad del Yo”, la cual remite preferentemente al concepto platónico de conocimiento de sí mismo antes que del cuidado de sí mismo del modelo helenístico. Asimismo, introduce el concepto de la “democracia de las emociones” para desarrollar la relación con los otros, de manera de introducir un concepto de autoridad basado en un nuevo contrato social.

Ahora bien, de lo anterior se puede desprender una diferencia entre ambas visiones, no tanto en el diagnóstico de la experiencia secuestrada como en la manera de superarla, pues si bien la visión de Foucault pone énfasis en el sujeto y su cuidado de sí mismo, Giddens utiliza también los conceptos sociales de mejor convivencia para intentar darle una alternativa al individuo moderno, principalmente basado en el conocimiento de uno mismo.

Claramente, Giddens a pesar de reconocer el efecto alienante de las rutinas y los hábitos, les otorga valor en la medida que el individuo logra arrancar con ello de la angustia existencial. Al lograr dejar atrás esta angustia es posible abordar la política emancipatoria (más relacionada a la condición política del individuo) o la política de la vida (más relacionada a su condición existencial) y de esa manera construir una relación ética consigo mismo y con los otros.

De igual forma, Giddens le otorga una importancia especial a la condición económica del sujeto de la modernidad. Éste está sujeto a un modelo de capitalismo mercantil, el cual hay que regular y “humanizar” y el llamado a realizar esta tarea es el Estado. Para esto

construye el modelo de la Tercera Vía, el cual más que lograr extraer al hombre de su secuestro, permite a éste la creación de un estado en el que la disonancia entre su condición individual y social se acorta a través de una protección paternalista del Estado.

La supuesta liberación individual a la cual se accede a través del conocimiento de sí mismo, sólo es posible en la medida que el Estado intervenga. De hecho, Giddens no aclara del todo cual es la fórmula para pasar de la política de emancipación a la política de la vida y quienes seguimos atrapados en la política de emancipación estaríamos imposibilitados de acceder a una realización del yo como la que se plantea en esta política.

Por el contrario Foucault, si bien reconoce la importancia del otro y de la gubernamentalidad para realizar un buen ejercicio del poder, esto siempre surge desde el individuo. Es el individuo el primer eslabón en la búsqueda de los espacios de libertad que permiten acceder al cuidado de sí mismo, superando la relación pastoral que proviene desde el Estado.

Es en este punto donde me atrevo a introducir una nueva visión del cuidado de sí mismo pero tratando de abarcar también lo social, reconociendo a ambos autores su visión para superar la experiencia secuestrada.

Se trata de los que denomino “la mano invisible ética”. Este concepto que tomo de la teoría esgrimida por Adan Smith en el siglo XVIII conocida como “La Mano Invisible” y que funda la economía capitalista, planteaba que los individuos en su afán por obtener la maximización de su bienestar individual, por sumatoria iban a ser capaces de obtener el bienestar social. Es decir la sumatoria de los bienes individuales haría posible el bienestar social.

Este concepto que es esgrimido sólo para explicar el comportamiento del homus oeconomicus, puede ser reformulado a la luz de lo planteado por los dos autores en estudio, en especial Foucault, en el sentido que en el cuidado de sí mismo, el individuo también busca su bienestar individual, pero no sólo desde el punto de vista económico sino desde el

punto de vista ético. Al realizar cada uno de los individuos este proceso, por añadidura obtendrá el cuidado del otro y entonces se obtendrá esto que he denominado la mano invisible ética. Ya no será preciso entonces limitarse a las condiciones impuestas por el Estado o una religión en particular, sino más bien ser capaces de reconocer los pequeños espacios de libertad en donde el hombre es capaz de transformar el poder en una fuerza creativa regida por una ética del cuidado de sí mismo; en la cual a diferencia del modelo de Smith, no necesariamente chocarán los intereses del uno con los del otro, sino más bien se complementarán.

No se trata de buscar la desaparición del Estado o la religión, sino más bien hacer que el sujeto reconozca en su propia existencia la pequeña parte de libertad que estas instituciones le dejan y a partir de éstas transformar la esencia de su ser en el mundo, por él y para los otros.

Se puede decir, en conclusión, que el problema a la vez político, ético, social y filosófico que se nos plantea hoy no consiste tanto en intentar liberar al individuo del Estado y sus instituciones, cuanto liberarnos a nosotros mismos del Estado y del tipo de individualización que éste conlleva. Hemos de promover nuevas formas de subjetividad que se enfrenten y opongan al tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante mucho siglos y que hoy sigue explicando la experiencia secuestrada del individuo.

NOTAS

- (1) Para el lector de filosofía puede resultar un tanto desconocido este autor. Anthony Giddens es sociólogo y actualmente ejerce como director del London School of Economics and Political Science. Considerado el creador del concepto de la Tercera Vía en Europa, su influencia más directa ha sido sobre el Nuevo Laborismo en Inglaterra.
- (2) Michel Foucault: “Tecnologías del Yo”, Ed. Paidós, Barcelona, España, 1995, pp.25.
- (3) Michel Foucault: “Tecnologías...”, op. cit., pp.48.
- (4) Para el desarrollo de este capítulo se recurre con mayor frecuencia a la obra “Vigilar y Castigar”
- (5) Díaz Esther: “La Filosofía de Michel Foucault” , Ed. Biblos, Buenos Aires, Argentina, 1995, pp. 38
- (6) Para el desarrollo del concepto de Discurso, ver Foucault: “Política y el Estudio del Discurso” en Tarcus Horacio: “Disparen sobre Foucault”, capítulo 2: “¿Microfísica del poder o metafísica?”
- (7) Para el desarrollo del concepto de Población, ver Foucault: “Estética, ética y hermenéutica” , capítulo 14: “Las mallas del poder”
- (8) Para el desarrollo del concepto de Panóptico, ver Foucault: “Vigilar y Castigar”, capítulo segundo: “Disciplina”, sección tercera : “El Panoptismo”
- (9) Para el desarrollo del concepto de Disciplina, ver Foucault: “Vigilar y Castigar”, capítulo tercero: “Disciplina”, sección primera: ”Los Cuerpos Dóciles”
- (10) Para el desarrollo del concepto de Castigo, ver Foucault: “Vigilar y Castigar”, capítulo segundo: “ Castigo”, sección primera : “El Castigo Generalizado”
- (11) Ver Michel Foucault: “Vigilar y Castigar”, Ed. Siglo Veintiuno, Madrid., España, 2000, pp. 98-102.
- (12).Foucault: “Vigilar y Castigar”, op.cit., pp. 107.
- (13) Foucault en Tarcus Horacio: “Disparen sobre Foucault”, Ed. El Cielo por Asalto, Buenos Aires, Argentina, pp. 136
- (14) Foucault en Tarcus: “Disparen.....” op. cit. Pp. 121-122

- (15) Para el desarrollo del concepto de Examen, ver Foucault: “Vigilar y Castigar” , capítulo tercero: “Disciplina”, sección segunda: “Los medios del buen encauzamiento”
- (16). Para el desarrollo del concepto de Panóptico, ver Foucault: “Vigilar y Castigar”, capítulo segundo: “Disciplina”, sección tercera : “El Panoptismo”
- (17) Acerca del Modelo Helenístico, ver Foucault: “Hermenéutica del Sujeto”
- (18) El concepto de Psicagogía será tratado con mayor profundidad en el capítulo “La Respuesta Etica de Foucault a la Experiencia Secuestrada” de este mismo trabajo.
- (19) Foucault: “Vigilar y...”, op. cit., pp.212
- (20) Foucault: “Vigilar y...”, op. cit., pp.314
- (21) Ver Anthony Giddens: “Modernidad e Identidad del Yo”, Ed. Península, Barcelona , España, 1997.
- (22) Anthony Giddens: “Consecuencias de la Modernidad”, Ed. Alianza Editorial, Madrid, España, 1990, pp. 64
- (23) Anthony Giddens: “Modernidad....” op.cit., pp.33-34
- (24) Anthony Giddens: “Modernidad....” op.cit., pp.214
- (25) Anthony Giddens: “Modernidad...”, op.cit., pp. 78
- (26) Ver Anthony Giddens: “Modernidad...”, op. cit. Principalmente en capítulo 6: “Tribulaciones del Yo”
- (27) Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica, Ed. Paidós, Barcelona, España, 1999, pp.396.
- (28) Socrates en Michel Foucault: “Historia de la Sexualidad: El uso de los Placeres”, Ed. Siglo Veintiuno , Buenos Aires, Argentina, 2003, pp. 85
- (29) K.J. Dover en Michel Foucault: “Historia de la...”, op. cit., pp. 229
- (30) Foucault: “Hermenéutica....”, op. cit, pp. 388
- (31) Foucault: “Hermenéutica ...”, op. cit., pp. 501-502
- (32) Foucault: “Hermenéutica....”, op. cit, pp. 502
- (33) Foucault: “Hermenéutica....”, op. cit, pp. 503
- (34) Foucault: “Hermenéutica....”, op. cit, pp. 497
- (35) En este punto se puede apreciar de alguna forma la respuesta ética que da Foucault a la experiencia secuestrada. Se refiere a una trascendencia auténtica, que el autor la radica en la búsqueda interior y la tensión exterior que el individuo debe ejercer para su

transformación. Podemos apreciar en este punto un alejamiento claro del autor del nihilismo al que varios autores han tratado de conectar.

(36) Foucault: “Hermenéutica...”, op. cit, pp. 508-509

(37) Foucault: “Hermenéutica...”, op. cit, pp. 508

(38) Foucault: “Hermenéutica...”, op. cit, pp. 509-510

(39) Michel Foucault: “Tecnologías del Yo”, Ed. Paidós, Barcelona, España, 1995, pp.24.

(40) Anthony Giddens: “Un Mundo Desbocado”, Ed. Taurus, Madrid, España, 2001, pp.95

(41) Giddens: “ Consecuencias.....” op. cit., pp. 119

(42) Anthony Giddens: “Modernidad....” op.cit., pp.267

(43) Anthony Giddens: “Modernidad....” op.cit., pp.271

(44) Giddens: “Un Mundo.....” op. cit., pp. 63

(45) Giddens: “ Consecuencia.....” op. cit., pp. 147

(46) Giddens: “ Modernidad...”, op. cit., pp. 272

(47) Anthony Giddens: “La Tercera Vía y sus Críticos”, Ed. Taurus, Madrid, España, 2001, pp. 175.

(48) Benjamin Barber: “A Place for US” en Giddens: “La Tercera...” op. cit, pp. 130

(49) Giddens: “La Tercera...” op. cit, extracto pp. 154-161

(50) Giddens: “La Tercera...” op. cit, pp. 177

BIBLIOGRAFIA

- FOUCAULT, MICHEL : “Vigilar y Castigar”, Ed. Siglo Veintiuno, Madrid, España.
- FOUCAULT, MICHEL : “Hermenéutica del Sujeto”, Ed. Altamira, La Plata, Argentina.
- FOUCAULT, MICHEL : “Hermenéutica del Sujeto”, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina
- FOUCAULT, MICHEL : “Historia de la Sexualidad: El uso de los Placeres”, Ed. Siglo Veintiuno , Buenos Aires
- FOUCAULT, MICHEL : “Tecnologías del Yo”, Ed. Paidós, Barcelona, España
- FOUCAULT, MICHEL : “Estética, Ética y Hermenéutica, Ed. Paidós, Barcelona, España”
- GIDDENS, ANTHONY : “Modernidad e Identidad del Yo”, Ed. Península, Barcelona, España.
- GIDDENS, ANTHONY : “La Tercera Vía y sus Críticos”, Ed. Taurus, Madrid, España

- GIDDENS, ANTHONY : “Un Mundo Desbocado”, Ed. Taurus, Madrid, España
- GIDDENS, ANTHONY : “Consecuencias de la Modernidad”, Ed. Alianza Editorial, Madrid, España
- TARCUS, HORACIO : “Disparen sobre Foucault”, Ed. El Cielo por Asalto, Buenos Aires, Argentina,
- DIAZ ESTHER : “La Filosofía de Michel Foucault”, Ed. Biblos, Buenos Aires, Argentina.