



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Producción del sujeto criminal
Una articulación del enemigo social: Desde la Genealogía de Friedrich
Nietzsche a las operaciones de Michel Foucault.

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO
DE PROFESORA DE FILOSOFÍA

AUTORAS: JAVIERA CÁRDENAS RIVEROS
ILYA MAKUC NÚÑEZ
PROFESOR GUÍA: CLAUDIO IBARRA VARAS

SANTIAGO DE CHILE. MARZO 2026



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Producción del sujeto criminal
Una articulación del enemigo social: Desde la Genealogía de Friedrich
Nietzsche a las operaciones de Michel Foucault.

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO
DE PROFESORA DE FILOSOFÍA

AUTORAS: JAVIERA CÁRDENAS RIVEROS
ILYA MAKUC NÚÑEZ
PROFESOR GUÍA: CLAUDIO IBARRA VARAS

SANTIAGO DE CHILE. MARZO 2026

Autorizado para

Sibumce Digital



IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION

Título de la tesis,
memoria o seminario : _____

Fecha : _____

Facultad : _____

Departamento : _____

Carrera : _____

Título y/o grado : _____

Profesor guía/patrocinante : _____

AUTORIZACIÓN

Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Santiago de Chile, _____ de _____ 20____

Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento

A María, gracias por sostenerme y encender mi corazón.

Al inconmensurable amor de Angélica, Catalina y Monserrat.

A Elizabeth Melody.

AGRADECIMIENTOS

A mis amigxs, quienes me han afectado y me han permitido afectar.

A *Darko*, que me sostuvo con su desbordante paciencia y amor; por su escucha y las infinitas conversaciones que ayudaron a encauzar este embrollado encuentro.

A mi padre y a mi madre: fueron sus historias y enseñanzas las que despertaron en mí la inquietud por entender qué incita a los cuerpos a moverse.

A *Millaray*, por sus palabras, su astucia y ternura.

A *Tomás*, por cultivarme las ganas de *saber*.

A *Felipe*, por siempre hacerme reír y encontrarme en la escucha.

A *Marina*, por ser infinitamente mi confidente, por proteger y llenar de ternura mi corazón.

A *Ilya* y *Claudio*, les agradezco profundamente. Gracias por resistir, insistir y persistir juntos.

Al peda por tus pastos, por tus historias, por lxs amigxs que me diste, pero, por sobre todo, por hacerme sentir más viva que nunca.

Gracias.

Al piño: A *Camila*, *Bastián*, *Danka*, *Darko*, *Martina*, *Damian*, *Catalina*, *Fernando*, *Paula* y *Manuel*.

Por hacer mis años de universidad un aprendizaje constante e invaluable fuera de la academia; por hacer que sus almas llenarán de vida la mía.

A *Mariana* y *José*, por más de lo que puede ser capturado en palabras.

A *Marcela* y *Luciano*, por sostenerme.

A los compañeros *Javiera* y *Claudio*, por “*percibir lo intolerable*.”

A *Catalina*, por ser mi cable a tierra.

A *Montserrat*, por tu alma tierna llena de dudas.

A *Angelica*, por creer en mí ciegamente, fueron cada uno de tus abrazos y nanais los que me permitieron seguir adelante con la presente memoria, pero sobre todo, en la vida.

A *Luis Makuc*.

ÍNDICE

Resumen.....	4
Introducción.....	6
Capítulo primero. Genealogía como método: Nietzsche y el uso de la historia.....	10
1.1 La Genealogía como método.....	11
1.2 Procedencia: Lecciones no originarias	15
1.3 Reír, deplorar, detestar: Relaciones de poder.....	20
1.4 Una historia efectiva del presente o <i>eliminar los ronquidos</i>	24
Pasaje 1: De la historia originaria a la materialización de la historia efectiva: La historia como conflicto.....	29
Capítulo Segundo. Guerra civil e ilegalismos.	32
2.1 Guerra civil como contexto de los ilegalismos.....	32
2.1.1 Guerra civil permanente: Conflicto interno y su genealogía	34
2.1.2 La guerra civil como espacio de emergencia. Reorganización y legitimación de los ilegalismos.....	37
2.2 Entre la ley y su transgresión: Legalismos e ilegalismos.....	41
2.2.1 Función diferencial del legalismo y el ilegalismo.....	41
2.2.2 Gestión diferencial de los ilegalismos: Ilegalismo popular e Ilegalismo privilegiado.....	44
2.3 Sistema penal como tecnología política de gestión de administración de lo ilegal.....	48
Pasaje 2: De vuelta al origen: Del sujeto al predicado	50
Capítulo Tercero. Genealogía como moral: la crítica histórica a las valoraciones morales.....	53
3.1 El <i>pathos</i> de la distancia.....	56
3.2 Morfología del espanto.....	62
3.3 <i>Schuld</i> : Lo prometido es deuda.....	66
3.4 Comunidad: <i>Frente a la totalidad</i>	71
Pasaje 3: Nietzsche y Foucault: De la genealogía del maestro a las operaciones del discípulo.....	77
Capítulo Cuarto. El enemigo necesario: Del ilegalismo al sujeto criminal.....	80
4.1. Construcción político discursiva del enemigo social.....	83
4.1.1 Moralizar para administrar: la producción ética del pobre	83
4.1.2 Vagabundaje y ociosidad: penalización de la improductividad.....	88
4.1.3 Saber y castigo: criminología, ciencias humanas y naturalización del criminal.....	94
4.2 Un proyecto del orden burgués: El sujeto criminal como figura estratégica.....	96
Conclusión.....	107
Referencias Bibliográficas	112

Resumen

La presente investigación busca exponer cómo es que el sujeto criminal es producido dentro del marco de la emergencia del orden burgués industrial y como es que este enemigo social le será de utilidad para la administración de los ilegalismos. Para poder llevar esto a cabo, la memoria consta de cuatro momentos troncales. En el primer momento se busca realizar un análisis crítico de la genealogía como método y cómo es que esta nos presenta una historia efectiva. En el segundo momento, se busca vislumbrar cómo la guerra civil es un espacio de emergencia de las ilegalidades y como la ley se articula en base a esta gestión. En el tercer momento el foco estará puesto en la genealogía de la moral, lo que permite profundizar en cómo las valoraciones morales darán pie a legitimar e ilegitimar un primer entendimiento de aquello que se entiende por “enemigo social”. Por último, se busca llegar a la comprensión del sujeto criminal creado y desde allí problematizar en cómo este puede llegar a ser una estrategia configurada por las redes del poder.

Palabras clave: Genealogía - Guerra Civil - Ilegalismo(s)- Genealogía de la moral - Estrategia - Enemigo Social - Sujeto Criminal

Abstract

This research seeks to expose how the criminal subject is produced within the framework of the emergence of the bourgeois industrial order and how this social enemy will be useful for the administration of illegalities. In order to carry this out, the report consists of four main sections. The first section seeks to carry out a critical analysis of genealogy as a method and how it presents us with an effective history. The second section seeks to glimpse how civil war is a space for the emergence of illegalities and how the law is articulated on the basis of this management. The third part focuses on the genealogy of morality, which allows us to delve deeper into how moral judgments give rise to the legitimization and delegitimization of an initial understanding of what is meant by “social enemy.” Finally, it seeks to understand the criminal subject that has been created and, from there, to problematize how this can become a strategy shaped by networks of power.

Key Words: Genealogy - Civil War - Illegalism(s) - Genealogy of Morals - Strategy - Social Enemy - Criminal Subject

Bailan sin cesar.

31 minutos

La prensa, tan charlatana en el asunto de las ratas, no hablaba ya de nada, porque las ratas mueren en la calle y los hombres en su habitación. Y los periódicos sólo se ocupan de la calle.

Albert Camus, *La peste*

INTRODUCCIÓN

En la historia y en la vida, parece a veces discernirse una ley feroz que reza: «a quien tiene, le será dado; a quien no tiene, le será quitado»

Primo Levi, *Si esto es un hombre*.

El sujeto criminal contemporáneo, es en la actualidad cotidianamente señalado y pensado desde los distintos discursos dominantes, entiéndanse tales como el jurídico o penal, como los del poder, como el resultado necesario de una transgresión a la ley, un individuo que, al infringir una norma previamente establecida, deviene objeto legítimo de sanción. Sin embargo, El presente texto asume una concepción ahistórica del delito, del castigo y del propio sujeto criminal, pues se toma distancia de aquella Historia tradicional que oculta y enmascara aquellos procesos, políticos y estratégicos que hacen posible su emergencia y permanencia en el transcurso del tiempo. La presente memoria se inscribe desde una postura crítica a esta linealidad establecida, proponiendo una investigación genealógica acerca de la producción histórica del sujeto criminal, teniendo como primera base, que éste no es natural y mucho menos una consecuencia directa de la infracción jurídica, sino el resultado de un conjunto de prácticas, discursos, coyunturas, epistemes y relaciones de poder que organizan diferencialmente los ilegalismos dentro de un determinado orden social.

Teniendo lo recién mencionado en consideración, nos hacemos de la siguiente interrogante para abarcar el problema: ¿Cómo se configura genealógicamente la estrategia de la gestión diferencial de los ilegalismos y cómo es que, por medio de ésta, el enemigo social deviene no de la supresión de los ilegalismos, sino de su distribución práctica y legitimación, en función de distintas tácticas de dominación económica, política moral y científica, produciendo una figura criminal útil para el orden burgués-industrial? Esta interrogante desplaza el foco desde el delito como infracción jurídica abstracta hacia el ilegalismo como práctica social históricamente situada, permitiendo problematizar la función política del sistema penal y de la moral en la producción del enemigo social.

Esta memoria se sitúa históricamente en la transición hacia la modernidad capitalista e industrial, particularmente entre los siglos XVIII y XIX y se sostiene principalmente en el pensamiento de Friedrich Nietzsche y Michel Foucault, cuyas obras permiten articular una crítica radical a la historia tradicional, al sujeto moderno y a las categorías morales y jurídicas que sustentan el orden burgués. Desde Nietzsche, la genealogía se presenta como un método que desmantela la ilusión del origen, mostrando que conceptos

como verdad, moral y sujeto son construcciones históricas surgidas de relaciones de fuerza, luchas y contingencias. Desde Foucault, la genealogía se despliega como un análisis de las prácticas de poder-saber que atraviesan los cuerpos, los discursos y las instituciones, evidenciando cómo el castigo, la ley y la penalidad participan activamente en la producción de subjetividades funcionales a determinados regímenes de dominación.

Para comprender cómo desde una perspectiva genealógica se configura el enemigo social y su manifestación contemporánea bajo la figura de lo criminal producto de las relaciones de poder y sus distintas estrategias es que la estructura de la memoria responde progresivamente a este problema de investigación, ante esto nos permitimos el realizar un desglose en cuatro momentos, respondiendo cada uno de ellos, en orden, a los respectivos capítulos, los cuales nos permiten transitar genealógicamente en la composición del sujeto criminal.

En el primer momento, se establece el marco metodológico, desmontando la noción de origen y examinando críticamente las categorías de verdad, sujeto y moral como invenciones históricas. A partir de una matriz de lectura nietzscheana, se desarrolla el método genealógico¹ como una crítica a la historia tradicional, enfatizando las nociones de procedencia, lucha y contingencia como claves para comprender la historia efectiva del poder.

El segundo capítulo, se introduce la guerra civil² -en este marco la guerra civil es utilizada como una categoría analítica y matriz foucaultiana, no como una referencia empírica a conflictos armados específicos - como matriz política permanente de las relaciones de poder, mostrando que la ley no elimina la ilegalidad, sino que la gestiona mediante una distribución diferencial de los ilegalismos. En este sentido, el concepto de *ilegalismo* resulta central, en tanto permite comprender que la ley no opera simplemente como un mecanismo de prohibición, sino como una tecnología de gestión que distingue, distribuye y jerarquiza las transgresiones. La investigación no busca, por tanto, identificar un origen del crimen o del criminal, sino reconstruir los procesos históricos mediante los cuales ciertas conductas devienen criminalizables, mientras otras permanecen integradas al funcionamiento normal del poder.

¹ En la presente investigación se discuten los alcances de la genealogía trabajados por Foucault, el cual guía y realiza a través de una lectura sistemática de F. Nietzsche. Bajo esta forma, a través de Foucault (1979): “Llamamos genealogía al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales”. Véase: *Microfísica del poder*, 1979, p. 130.

² En esta investigación se trabaja con el concepto de guerra civil en clave foucaultiana, no como una referencia empírica a conflictos armados específicos. No obstante, a manera de diferenciar el concepto que se plantea en la presente memoria, la noción trabajada puede ser abarcada desde otro lugar - de la cual tomamos distancia- siendo este espacio la noción de *Stásis* en Giorgio Agamben quien, desde otra mirada, plantea dicha *Stásis* como una guerra en tanto que, tiene lugar en el seno del *Oikos* y la cual se percibe como una lucha interna de una unidad política organizada siendo parte inherente de la vida política. Véase: *Stásis. La guerra civil como paradigma político*

Este análisis permite comprender cómo esta lógica de enfrentamiento atraviesa la organización social, jurídica y política, estructurando las estrategias de dominación propias del orden burgués.

En el tercer capítulo, retomando a Nietzsche, se analiza la producción histórica de las valoraciones morales, culpa, deuda y comunidad, como fundamentos éticos del castigo. A través de una genealogía de la moral, se examina cómo estas valoraciones definen sujetos legítimos e ilegítimos, orientando las prácticas penales hacia la construcción del enemigo social y legitimando la violencia punitiva. Estas nociones, lejos de ser universales o naturales, se revelan como construcciones históricas que orientan las prácticas penales y permiten justificar la exclusión, la penalización y la estigmatización de ciertos sujetos.

En el cuarto momento se profundiza a partir de operaciones foucaultianas, la emergencia y constitución del enemigo social y su paso hacia una criminalización de éste por medio del análisis de la penalización del vagabundaje, la pobreza y la improductividad. Esto a su vez, conlleva un estudio de los distintos dispositivos, penales, morales, médicos, que evidencian cómo la gestión de los ilegalismos perpetúan la noción de sujeto criminal en función al control político y económico, consolidando el orden burgués industrial.

Por último, es en este momento que la memoria analiza cómo, a partir de la articulación entre discursos científicos, jurídicos y morales, el ilegalismo deviene identidad criminal. La penalización del vagabundaje, de la improductividad y de la pobreza permite observar cómo el sistema penal no sólo castiga actos, sino que produce sujetos, fijando identidades desviadas y peligrosas que resultan funcionales a la consolidación del control económico y político en el orden burgués-industrial. El sujeto criminal emerge así como una figura útil: un enemigo interno que justifica la expansión de los dispositivos de control y la reproducción de las relaciones de dominación.

De este modo, la presente memoria busca aportar una lectura crítica sobre el sistema penal, la moral y la producción del sujeto criminal, evidenciando que el enemigo social no es el resultado de la transgresión de la ley, sino una figura históricamente producida mediante estrategias de dominación que atraviesan la gestión diferencial de los ilegalismos por medio de la genealogía. El recorrido bajo el cual se inscribe esta memoria se inserta sobre las maneras de actuar y de conocer propias de la sociedad contemporánea; éste reúne el trabajo de crítica que a partir de autores tales como: Michel Foucault y Friedrich Nietzsche, entre otros, nos han permitido identificar categorías básicas para investigar y comprender la especificidad de nuestra época. En el marco de esta memoria se desprende el análisis de la situación del presente, la que nos lleva a pensar y traer a discusión la constitución histórica de ese *uno*

mismo, que ha venido a formarse como resultado de una oscura estrategia, vale decir, traer a presencia los discursos y estrategias que han elaborado el perfil de enemigo social. Para abordar esta cuestión nos basamos en la perspectiva de Foucault, y esto es, analizar estos procedimientos desde una *Ontología del presente*, que parte por las acepciones que Foucault identifica en el *Seminario sobre el texto de Kant “Was ist Aufklärung”*, como pertenecientes al pensamiento crítico que se inscribe en la cuestión de la actualidad, el cual tiene en Kant su primera formulación al preguntar: “(...) ¿Qué es lo que pasa hoy día? ¿qué es lo que pasa ahora? ¿y qué es este “ahora” en cuyo interior nos encontramos unos y otros, y que define el momento en que escribo?” (Foucault, 2006, p.54). La ontología del presente es una reactivación de la pregunta kantiana en cuanto a lo que somos hoy, pero no es una pregunta desinteresada, ni arrojada al azar. Lo que busca es vincular las posibles respuestas y emergencias a un diagnóstico cultural, el cual en la presente memoria va dirigida a desentramar la interrogante de cómo llegamos a hacer lo que somos.³ Este recorrido busca evidenciar cómo es que a partir de diferentes estrategias de saber-poder se ha constituido todo un sistema de tecnologías y tácticas que hacen la guerra al sujeto criminal. Entonces el objetivo de esta ontología del presente que tratamos de desarrollar en esta memoria, sería no solo identificar, sino denunciar las características que define el momento presente, de ahí que se torna necesario ocuparse en hacer el recorrido y la crítica a los sistemas de conocimiento que nos han constituido como sujetos, y a su vez se han encargado de constituir tales sujetos, que, a la orden de la memoria, son sujetos sancionables y gestionables. Cabe señalar que la tarea crítica de la filosofía no consiste en capturar la supuesta esencia de un tiempo histórico, sino en desestabilizar aquello que aparece como evidente dentro de él.⁴ Antes que describir positivamente los hechos, su labor es interrogar las fisuras que atraviesan los regímenes de verdad y las formas de subjetividad que damos por naturales. Pensar una época exige mostrar que sus discursos no brotan de una conciencia soberana que los funda, sino de un entramado anónimo de reglas históricas que delimitan lo que puede ser dicho, pensado y experimentado.

Para concluir, esta *ontología de nosotros mismos* se configura como un ejercicio crítico que interroga las transformaciones históricas en los modos de saber y en las tecnologías de poder que nos constituyen.

³ Y así nos lo plantea Foucault en el texto citado, nos dice: “¿Qué es nuestra actualidad? ¿cuál es el campo actual de experiencias posibles?” No se trata aquí de una analítica de la verdad, se trata de lo que se podría denominar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos; y me parece que la elección filosófica con lo que nos hallamos confrontados actualmente es ésta: se puede optar por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general o bien se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad (...). Véase: *“Sobre la ilustración”*, 2006, p. 69.

⁴ Y de esta forma nos interpela Foucault, respecto a la filosofía, aquella que puede y por primera vez captura aquella desestabilización, nos dice: “Este nosotros es el que se está constituyendo para el filósofo en el objeto de su propia reflexión; y por eso mismo se afirma la imposibilidad para el filósofo de ahorrarse la interrogación de su pertenencia singular a este nosotros. Todo esto, la filosofía como problematización de una actualidad, y como interrogación por parte del filósofo de esta actualidad de la que forma parte y en relación con la cual tiene que situarse (...)” Véase: *“Sobre la ilustración”*, 2006, p. 55-56

Su tarea no es únicamente describir estructuras sociales, sino interpretar el desplazamiento desde un saber arraigado en la experiencia hacia un conocimiento instrumental orientado al cálculo y la administración de la vida. Del mismo modo, analizar el tránsito desde una sociedad disciplinaria, centrada en instituciones cerradas y jerarquizadas, hacia una sociedad de control donde la dominación se ejerce de manera difusa y continua. En este nuevo escenario, el poder no se impone solamente por coerción, sino que opera a través de dispositivos que moldean costumbres, saberes y prácticas productivas, produciendo sujetos ajustados a las exigencias del orden social vigente y reflexionar. Y así esta “*analítica de la verdad*” (Foucault, 2006, p. 69), puede comprenderse como una trama de pliegues donde convergen múltiples series de acontecimientos efímeros, que, si bien parecen dispersos, se vuelven reconocibles cuando se sitúan en el marco concreto del individuo que actúa en el tiempo actual. En este sentido, la genealogía se presenta como el enfoque más adecuado para abordar esta complejidad, pues, como afirma Michel Foucault en el texto “Saber y verdad”: “Parto de un problema en los términos en que se plantea actualmente e intento hacer su genealogía. Genealogía quiere decir que realizo el análisis partiendo de una cuestión del presente” (Foucault, 1985, p.237)

Actualmente la relevancia de esta investigación radica en que los mecanismos de gestión diferencial de los ilegalismos no pertenecen únicamente al pasado disciplinario del siglo XIX, sino que continúan operando en las sociedades actuales bajo nuevas formas de penalización, control y seguridad. En contextos marcados por la criminalización de la pobreza, la expansión del aparato penal y penitenciario, la medicalización y moralización de la marginalidad, y la normalización de estados de excepción permanentes. Por ello nos resulta urgente interrogar cómo el poder produce enemigos sociales, legitima determinadas violencias y administra selectivamente la ilegalidad.

Esta investigación busca cuestionar la idea liberal según la cual la ley operaría de manera neutral y universal, mostrando que el sistema penal funciona como una tecnología política de gobierno, estrechamente vinculada a las necesidades del orden económico burgués-industrial. En este sentido, pensar la penalidad desde la genealogía contribuye a desnaturalizar categorías como crimen, peligrosidad, normalidad o corrección, restituyendo su carácter histórico y estratégico.

Capítulo primero.

Genealogía como método: Nietzsche y el uso de la historia.

Además, durante toda una vida, el hombre se deja engañar por la noche en el sueño, sin que su sentido moral haya tratado nunca de impedirlo; mientras que parece que ha habido hombres que, a fuerza de voluntad, han conseguido eliminar los ronquidos.

Friedrich Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*

“Si fuera pretencioso, daría como título general a lo que hago: “genealogía de la moral”⁵ Michel Foucault así nos presenta la forma en que desea hacer *crujir* la influencia que ha ejercido Friedrich Nietzsche sobre su pensamiento. En 1975 lo deja claro con su célebre obra “*Vigilar y castigar*”, presentándola como una genealogía del poder de castigar. Pero no es solamente esta obra un eco nietzscheano que resuena dentro del aparataje que estructura el método que forma Foucault, las marcas de estas influencias – y de las que nos queremos hacer cargo en este apartado- pueden rastrearse igualmente en textos tales como “*Nietzsche, la genealogía, la historia*”. Y Si bien no son solamente estos dos textos los que constituyen “el único homenaje un poco ruidoso”⁶ que le rinde Foucault a Nietzsche, es de este último del que nos serviremos para explicar el método por el cual Michel Foucault se dedica a estudiar su aproximación genealógica, y cómo ésta vendría distinguiéndose de la concepción “tradicional” de la historia. Es así como, maestro y discípulo forjaron su pensamiento, o más bien, su problemática, combatir desde el método genealógico, la tradición de la filosofía, la metafísica, la ciencia y la política.

⁵ En la *Entrevista sobre la prisión: el libro y su método*, a Foucault se le interroga acerca de la presencia de Nietzsche en su obra, particularmente en relación con la oposición frente al pensamiento de Marx. Mientras que este último centra su análisis en las relaciones de producción -una perspectiva que Foucault reconoce como ajena a la suya-, en Nietzsche, afirma, se encuentra la clave fundamental: la problematización de las relaciones de poder. Ante esta cuestión, Foucault declara: “Ahora, permanezco mudo cuando se trata de Nietzsche. Cuando era profesor hice con frecuencia cursos sobre él, pero hoy no lo haría. Si fuese pretencioso, pondría como título general a lo que hago: genealogía de la moral”. Véase: *Microfísica del poder*, 1979, p.101.

⁶ En la entrevista que tiene Foucault con G. Raulet, que lleva por título “*Estructuralismo y posestructuralismo*” responde a la pregunta sobre el llamado “nietzscheanismo” y rechaza la idea de que existe una corriente unitaria o un “verdadero” nietzscheanismo. Sostiene que Nietzsche ha servido a distintos pensadores como un medio de desplazamiento respecto a un horizonte filosófico dominado por la fenomenología y el marxismo. Ante esta cuestión, Foucault declara: “El único homenaje un poco ruidoso que le he rendido ha sido titular el primer volumen de “*La historia de la sexualidad*”, la voluntad de saber”. Véase: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales Volumen III*, 1999b, p.321.

Por esto en el presente apartado, el cual pretende dar inicio a la investigación, intentaremos acercarnos a dos problemáticas: la genealogía que se nos presentaría como aquella que emprende una crítica a todo lo que se nos mostraría como verdadero, absoluto y racional, tal es el caso de la filosofía y la ciencia, y la que a su vez Foucault acuña como método de estudio de las relaciones de poder; y, en segundo lugar, el cual veremos más adelante, el intento por determinar cuál sería ese uso de la historia y “la verdad” como estrategia de dominación.

1.1 La genealogía como método

Para dar comienzo al método o para encontrar al Foucault nietzscheano, es preciso primero hacer uso de la genealogía, antes de demarcarla y tratar de explicarla, resulta necesario ubicar a Foucault, en cuanto a conocer cómo es que asume su posibilidad de las relaciones de poder desde el método. Según el filósofo español Miguel Morey, quién ha traducido al castellano diferentes obras de los filósofos franceses Gilles Deleuze y Michel Foucault, en la introducción al libro *Michel Foucault: Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (1981), considera que Foucault analiza el poder por tres líneas maestras y por el cual “lo individualizan con ese estilo peculiar de pensamiento que lo caracteriza como uno de los filósofos más controvertidos de los últimos tiempos” (Morey, 1981, p.1). En primer lugar, una de estas líneas maestras de búsqueda por analizar el poder estaría relacionada con los acontecimientos del mayo de 1968. Tales exigencias se extendían por las calles de París, habitando así los espacios universitarios. Aquellas demandas eran respecto a: el capitalismo consumista, la educación, las artes, entre otras. Demandas que pretendían atacar primordialmente a los mecanismos de poder y, esto Foucault, lo ve reflejado a la hora de otorgarle un estatuto político a, por ejemplo, la constatación psiquiátrica. Problema que encontró integrados en este movimiento insurreccional y de los cuales ya habían ocupado su atención anteriormente. El segundo lugar que ocupa una de estas líneas maestras, fue su participación dentro del Grupo de Informaciones sobre las Prisiones (G.I.P) creado en 1971 a raíz de las huelgas de hambre protagonizadas por estudiantes izquierdistas encarcelados. El G.I.P fue un grupo conformado por intelectuales franceses, los cuales se encargaban de investigar y denunciar las condiciones de las prisiones, generando así un debate público sobre el sistema penitenciario. Michel Foucault al respecto, al ser invitado por Daniel Defert, transforma la idea de “comisión de investigación”, una expresión de índole judicial, en “grupo de información”, este cambio expresa e insiste a la vez en la experiencia colectiva de pensamiento y en la toma de la palabra de los detenidos, rompiendo con la relación asimétrica de investigador e investigado, suponiendo así la importancia de la voz propia de los privados de libertad. En tercer lugar, encontramos en Foucault una lectura sistemática de Nietzsche, la cual estaría centrada en *La voluntad de poder* y *La voluntad de saber*. Es aquí, a principios de los años 70, que

fijamos el interés de Foucault por la genealogía y por transformarla en su método. Bajo estas tres líneas supremas se decanta lentamente el análisis de Foucault sobre las relaciones de poder, *su proyecto de una genealogía del Orden Burgués*. Proyecto por el cual emerge un dominio nuevo para el análisis: El funcionamiento de las relaciones de poder. Por el momento continuaremos con nuestro pie inicial: dar cuenta del proyecto de Foucault, vale decir, la genealogía como método.

En ese sentido, la genealogía abordada por Foucault va a girar en torno al saber erudito científico, frente al saber de la gente (local, regional, crítico y diferencial). Foucault señala en *Microfísica del poder* (1979) que:

Se trata de hacer entrar en juego los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre del conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que está detentada por unos pocos. (p.130)

Con esto se quiere decir que el saber no es neutral: hay un proceso activo de jerarquización y exclusión de ciertos saberes, generalmente en favor del saber “científico” o dominante. Lo que propondría Foucault no es una simple sustitución del saber científico por el “popular” o saber de la gente, ni un retorno romántico a lo local, sino, mostrar que el saber científico no es la “verdad” objetiva, sino el resultado de luchas históricas por legitimidad, y a su vez, desenmascarar cómo ciertos discursos se convirtieron en “ciencia” o “verdad” mediante mecanismos de exclusión y poder, lo que rápidamente revelaría es cómo el saber está implicado en las relaciones de poder. En el mismo orden de ideas, Foucault pretende y propone la recuperación de los *saberes sometidos*⁷ (saberes que fueron sepultados, descalificados, ingenuos) por parte de ese saber científico concebido como verdadero.

Desde esa misma línea es que Foucault se inspira en Nietzsche para romper con la idea tradicional de historia como una narrativa progresiva, lineal y racional, la cual nos llevaría a una “historia universal” (Nietzsche, 1996, p.17), o hacia el progreso. En cambio, propone una visión discontinua, múltiple y conflictiva del devenir histórico, la cual pretende revelar las condiciones históricas de la aparición de las

⁷ Foucault en el *Curso del 7 de enero de 1976*, realiza una crítica a “la insurrección de los saberes sometidos”. En este curso nos explica dos cosas que entiende por *saberes sometidos*. Primeramente quiere “designar los contenidos históricos que han estado sepultados, enmascarados en el interior de coherencias funcionales o en sistematizaciones formales”, y es por esto que se encarga de “definir” estos saberes. Es a través de esto que entendemos *saberes sometidos* como aquellos: “bloques de saberes históricos que estaban presentes y soterrados en el interior de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica ha hecho reaparecer, evidentemente a través del instrumento de la erudición.”, y en segundo lugar debe entenderse: “toda una serie de saberes calificados como incompetentes, o, insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la científicidad exigida”. Foucault se encarga de desterrar estos saberes sometidos no cualificados, en pos de hacer-ver la constitución de un saber no común, un buen sentido, sino: “(...) por el contrario un saber específico, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad, que debe su fuerza a la dureza que lo opone a lo que lo rodea; y es mediante la aparición de este saber, de estos saberes locales de la gente, de estos saberes descalificados como se ha operado la crítica”. Véase: “*Microfísica del poder*”, 1979, p. 128-129

ideas, no como verdades eternas o surgidas de una sustancia, o conferidas por una deidad, sino como productos de luchas, accidentes y decisiones contingentes (Foucault, 1979, p.128-129); sobre esto profundizaremos en el transcurso del análisis.

De forma análoga, Foucault, en *El orden del discurso* (2005a) habla sobre el concepto de genealogía en tanto que revelaría relaciones de poder en sí mismas:

Supongo que en toda la sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad. (p.14)

Con ello, propone una concepción del discurso que se aleja de toda noción de neutralidad o espontaneidad. En esta línea, el discurso no surge de manera libre ni transparente, sino que se encuentra atravesado por múltiples mecanismos de control, selección y redistribución que operan socialmente para regular su producción. Estos procedimientos tienen como finalidad neutralizar el poder disruptivo del discurso, conjurar sus peligros, y someter la contingencia de su aparición -lo aleatorio del acontecimiento- a estructuras que aseguren su funcionalidad dentro del orden establecido. Desde allí, Foucault revela que el discurso no solo refleja saberes, sino que produce efectos reales, ejerce poder, y se encuentra materialmente inscrito en prácticas sociales, institucionales y políticas. Así, el método genealógico que propone Foucault en su texto *Nietzsche, la genealogía, la historia* (2004), permite desarticular aquella historia que describe una génesis lineal, ordenada sólo en función de lo útil, “como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, astucias” (Foucault, 2004, p.11). Esto conduce a cómo la historia realmente se encuentra condicionada por relaciones de poder que buscan dominar su potencia subversiva y controlar “su pesada y temible materialidad” (Foucault, 2005a, p.14).

De este modo, la genealogía foucaultiana no solo cuestiona la neutralidad del saber científico, sino que revela su carácter histórico y contingente, y así mostrándonos que eso que llamamos “verdad” establecida por parte de sus “creadores”⁸, finalmente esa historia o ese «*otro mundo*», va quedando

⁸ Como “creadores” nos referimos a –como señala Nietzsche en el primer tratado de *La genealogía de la moral*- aquellos que al igual que Nietzsche realizan ensayos sobre la historia crítica de la moral, más bien, de los surgimientos de esos sentimientos y valoraciones. A ellos que pretende hacer una crítica de esta tarea los llama: “Psicólogos ingleses”, quienes pretenden descubrir el origen de la vida moral comenzando por: “La partie honteuse [parte vergonzosa] de nuestro mundo interior y buscar lo propiamente operante, lo normativo, lo decisivo para el desarrollo, justo ahí donde el orgullo intelectual menos desearía encontrarlo (por ejemplo, en la vis inertiae [fuerza inercial] del hábito, o en la capacidad de olvido, o en una ciega y

desnudo. De este mismo modo nos logra interpelar Andrés Sánchez Pascual en la introducción de *La genealogía de la moral* (2005b), respecto a las afirmaciones de Nietzsche, cuando señala:

Los sacerdotes se dedican a incubar ideas y sentimientos; de ahí su neurastenia, dice Nietzsche. Pero el remedio que inventan para curar su enfermedad ha sido más peligroso que la enfermedad misma: los sacerdotes inventan la religión, inventan la metafísica hostil a los sentidos, inventan el «otro mundo» (p.11)

Lo que pretende develar Foucault con el uso de la genealogía como método, es “*penetrar el velo mientras se retiene su cualidad alucinatoria*”⁹. Valorando que la historia ha sido moldeada por disputas, exclusiones y relaciones diferenciales de poder, hecho que trata de desenmascarar a través de sus obras¹⁰. Esa cualidad alucinatoria, de la que nos servimos, son aquellos dominios del poder que surgen en la cotidianidad de las relaciones, esas dominaciones microscópicas tales como: La cárcel, la sexualidad, la escuela, los hospitales y entre ellos psiquiátricos. De tal manera, la genealogía no estudiaría el pasado sino los procesos que narran el pasado y explican el presente; de ahí que el trabajo filosófico de Foucault, al tomar a la genealogía como método, sea un trabajo histórico y crítico, y al mismo tiempo una cuestión del presente¹¹.

De forma complementaria, en el ámbito político, la genealogía permite comprender que el poder contemporáneo no deriva de un pacto consensuado entre gobernantes y gobernados, sino que es consecuencia de una historia atravesada por conflictos y enfrentamientos sangrientos. Como señala Foucault: “No hay que referirse al gran modelo de la lengua y los signos, sino al de la guerra y la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa, no es lenguaraz” (Foucault, 1979, p.179). Desde esta perspectiva, la investigación genealógica revela un rostro distinto del poder: este no se sustenta en un origen fundacional, sino que emerge del azar, de contingencias históricas donde unas fuerzas se imponen y otras ceden, unas voluntades mandan mientras otras obedecen, y donde quien gobierna puede también, en otro momento, ser gobernado. Y así nos lo dice Foucault en su texto *Microfísica del poder* (1979):

Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha. No se manifiestan como las formas sucesivas de una intención primordial; no adoptan

casual concatenación y mecánica de ideas, o en algo puramente pasivo, automático, reflejo, molecular y estúpido de raíz)” Véase: *La genealogía de la moral*, 2005b, p.35.

⁹ Frederick R. Karl (1979). *Joseph Conrad: The tree lives*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux, p. 161.

¹⁰ *Historia de la locura; Vigilar y castigar; Historia de la sexualidad: La voluntad de saber; y Microfísica del poder*.

¹¹ En el texto “*Saber y verdad*” en: “El interés por la verdad”, entrevista con François Ewald, Foucault respecto al problema de interrogarse por los períodos algo distantes por otros, nos dice: “Parto de un problema en los términos en que se plantea actualmente e intentó hacer su genealogía. Genealogía quiere decir que realizó el análisis partiendo de una cuestión del presente”. Véase: *Saber y verdad*, 1985, p.237.

tampoco el aspecto de un resultado. Aparecen siempre en el conjunto aleatorio y singular del suceso (p.20).

A partir de estas premisas, se plantea que el poder se manifiesta allí donde existen relaciones sociales de poder, sin pertenecer en exclusiva a una clase, axioma que si se evidenciaría en el *Manifiesto Comunista* (2019), elaborado por Karl Marx¹². Entonces, el poder se encuentra diseminado en una red múltiple de interacciones, como una relación de fuerzas que actúa sobre otras fuerzas, ya sea para incitar, obstaculizar, facilitar, limitar o transformar las relaciones de poder. En este sentido, las relaciones de poder descritas por Foucault implican la capacidad de orientar las acciones ajenas, dejando margen para la libertad y la resistencia, y evitando la pura dominación en favor de estrategias de lucha y de juego. Pero, por el momento dejemos este punto de lado, allí donde se entrecruzan la guerra y la política, cuestión que abordaremos con mayor detalle en un apartado posterior.

Para continuar en el mismo orden de ideas, reconocer este entramado implica inevitablemente a interrogarnos: ¿De qué manera estas “verdades” han sido históricamente configuradas por las relaciones de poder? y ¿qué mecanismos han permitido su determinación y legitimación? Estas interrogantes marcarán el inicio del siguiente apartado, en el que examinaremos con mayor detalle la dinámica del saber-poder y las estrategias que posibilitan la imposición de ciertas formas de verdad sobre otras.

1. 2 Procedencia: Lecciones no originarias

En base a las consideraciones previas, en este apartado se abordará el siguiente objeto de análisis. Como hemos señalado anteriormente, Foucault formula un homenaje un poco ruidoso de su maestro, y de esta misma manera retoma de Nietzsche la idea de que las cosas no tienen origen (*ursprung*) sino que serían resultado de la invención (*Erfindung*). Es preciso que logremos explicar y analizar ambos conceptos. Ambos términos nos servirán para entender cómo la verdad o ciertos saberes, como la poesía o el conocimiento, por ejemplo, son resultado no de un origen numinoso, sino puramente de la invención, del azar, invento cuyo propósito fue el de la dominación, el que responde, a su vez, cómo es que, a través

¹² Marx y Engels en su texto “*El Manifiesto Comunista*” (2019), en el capítulo “*burgueses y proletarios*”, nos comentan que: “La historia de todas las sociedades hasta el día de hoy es historia de luchas de clases. Libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, maestro y oficial, en suma, opresores y oprimidos, han estado y están enfrentados entre sí, han mantenido una lucha ininterrumpida, ya oculta ya abierta, una lucha que en todos los casos terminó con una transformación revolucionaria de toda la sociedad, o bien con el hundimiento conjunto de las clases en lucha. (p.49)” Bajo esto Marx entiende que el poder y sus luchas solo se darían ahí donde exista la clase y, por lo tanto, todo aquel que sea perteneciente a esta; Foucault, en contraste a estas concepciones, plantea que el poder se manifiesta donde haya relaciones sociales de poder sin exclusiva a una clase, de lo contrario de la capilaridad de la que ocupa, ya sea el vagabundo, por ejemplo, no podría ser sostenida, ya que el vagabundo no pertenece a la clase por no pertenecer al trabajo.

de la gestión del saber bajo ciertas formas específicas se produce la subjetividad moderna, vale decir, cómo es que la subjetividad es objetivada para fines de dominación. Así la tarea del siguiente apartado es conocer cómo se administra la subjetividad moderna a partir de la procedencia (*Herkunft*) de los modos en que se ha construido sus ideales normativos, el cual –en la línea interpretativa que Foucault propone sobre Nietzsche en su texto *La verdad y las formas jurídicas* - tendría que ver “con la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales” (Foucault, 1996, p.9).

Foucault, entre los días 21 y 25 de mayo de 1973, realiza cinco conferencias en Río de Janeiro. Su contenido fue reunido y preparado en una edición por la “Pontificia Universidade católica do Rio de Janeiro”, en la que se categoriza la compleja organización del discurso foucaultiano. En ellas, Foucault analiza y realiza una crítica del sujeto y una política de la verdad. Asimismo, examina las distintas modalidades de constitución de la subjetividad, las prácticas judiciales y el proceso de transformación del derecho, trazando su desarrollo desde las sociedades griegas hasta la Edad Media. Dichas conferencias fueron compiladas bajo el título *La verdad y las formas jurídicas* (1996) en ellas encontramos y abordamos lo siguiente: Foucault en la primera conferencia “*Nietzsche y su crítica del conocimiento*” nos presenta cuatro puntos de convergencia que, en sus palabras, *son investigaciones existentes, ya exploradas, ya inventariadas*, las cuales pretenden no ser originales, pero sí al menos renovadoras. La investigación que da a lugar primeramente, trata estrictamente de una investigación histórica, desde la cual rápidamente nos plantea la siguiente interrogante: *¿cómo se formaron dominios de saber a partir de las prácticas sociales?*, interrogante que nos parece crucial para abordar el siguiente apartado, que ya como se menciona anteriormente, se encargará de abordar cómo es que la verdad proviene, no de un origen numinoso, o una ciencia “bien puesta” sino de prácticas de dominación, vale decir, cómo es que a través de ciertas prácticas sociales se pueden llegar a engendrar dominios de saber, que como nos interpela Foucault: “no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento” (Foucault, 1996, p.6).

La cuestión es la siguiente, Foucault primeramente nos dice que existe una tendencia por el marxismo académico, el cual consistiría en buscar “cómo las condiciones económicas de la existencia encuentran en la conciencia de los hombres su reflejo o expresión” (Foucault, 1996, p.6). Cuando Marx sostiene¹³

¹³ La tesis de que «el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general», de que todas las relaciones sociales y estatales, todos los sistemas religiosos y jurídicos, todas las ideas teóricas que brotan en la historia, sólo pueden comprenderse cuando se han comprendido las condiciones materiales de vida de la época

en el *Prólogo a la contribución a la crítica de la Economía política* (1859), que las condiciones materiales y las relaciones sociales de producción, son las encargadas de moldear la conciencia de las personas, y no al revés, quiere decir que las condiciones materiales de la vida –la forma en que producimos, distribuimos y consumimos bienes- son la base sobre la que se organiza la sociedad, y esa base determina o condiciona las ideas, las creencias, las leyes, las costumbres, las religiones, el arte, la filosofía, en resumen, la conciencia social, pero, para Foucault, resulta enteramente distinto, y aquí habita su separación con las ideas marxistas, pues no ubica el fundamento de las formas de pensamiento y organización social en una infraestructura económica, sino en las múltiples relaciones de poder y en los dispositivos de saber que la sostienen. Mientras que para Marx la economía constituye el eje explicativo de la historia, Foucault propone que el análisis debe centrarse en cómo el saber y el poder se entrelazan para producir sujetos, discursos y realidades, sin reducirlo a un único principio causal. En este sentido, la verdad, las normas y las instituciones no serían simples reflejos de la base económica, sino efectos de luchas históricas y estrategias de dominación que atraviesan todos los niveles de la vida social. En la misma línea de lo expuesto,teniéndolo como base, hay que detenerse ahora en este último punto para examinarlo en profundidad, y cómo es que resulta esta primera propuesta de investigación -por parte de Foucault- relevante para la propia investigación.

Nos centraremos en lo que, para Foucault, constituye el núcleo de sus planteamientos. Veamos: Foucault (1996) lo que pretende desarrollar a través de “lo más honesto” que podría hacer es, citar apenas un nombre, el de Nietzsche, ya que –con sus mismas palabras- nos dice:

En Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento. (p.12)

Pero ¿Qué pretende al decirnos esto?, y a su vez, ¿qué pretende al sugerirnos que sigamos en la obra de Nietzsche los lineamientos que podrían servirnos de modelo para el análisis que ha de desarrollar?, sobre este punto nos detendremos de inmediato.

Lo que pretende Foucault es hacernos entender cuáles son las *rocas primordiales* sobre las cuales viene a fijarse el conocimiento -donde más adelante explicaremos por qué es importante analizar este término- por lo que, en la primera conferencia del texto citado, se detiene en el término de “*Invenición*”. Foucault

de que se trata y se ha sabido explicar todo aquello por estas condiciones materiales (...) «No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia» Véase: *Prólogo a la contribución a la crítica de la Economía política*, 1859, Apartado I.

retoma a Nietzsche para decirnos que las cosas no tienen origen (*Ursprung*) sino que son el mero resultado de la invención (*Erfindung*); Bajo esta perspectiva, el conocimiento, la poesía, la religión fueron elaboraciones concebidas con fines de dominación. Y así es como las introduce Foucault (1996), a través de Nietzsche:

Tomaré como punto de partida un texto de Nietzsche fechado en 1873 y publicado póstumamente. El texto dice: «En algún punto perdido del universo, cuyo resplandor se extiende a innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquél el instante más mentiroso y arrogante de la historia universal.» (...) Nietzsche afirma que, en un determinado punto del tiempo y en un determinado lugar del universo, unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. La palabra que emplea, invención —el término alemán es *Erfindung*— reaparece con frecuencia en sus escritos, y siempre con intención y sentido polémicos. Cuando habla de «invención» tiene en mente una palabra que se opone a invención, la palabra «origen». Cuando dice «invención» es para no decir «origen», cuando dice *Erfindung*, es para no decir *Ursprung*. (...) Nietzsche afirma: he aquí un análisis de la religión totalmente falso, porque admitir que la religión tiene origen en un sentimiento metafísico significa, pura y simplemente, que la religión estaba dada implícita, envuelta en ese sentimiento metafísico. Sin embargo, dice Nietzsche, la historia no es eso, la historia no se hace de esa manera, las cosas no suceden así, porque la religión carece de origen, no tiene *Ursprung*, fue inventada, hubo una *Erfindung* de la religión; en un momento dado ocurrió algo que la hizo aparecer. La religión fue fabricada, no existía con anterioridad. (...) Hablando de la poesía, (...) Nietzsche afirma que hay quienes buscan el origen de la poesía, su *Ursprung*, cuando en verdad no existe tal cosa, porque también la poesía fue inventada. Un día, alguien tuvo la idea bastante curiosa de utilizar ciertas propiedades rítmicas o musicales del lenguaje para hablar, para imponer sus palabras, para establecer cierta relación de poder sobre los demás por medio de sus palabras: también la poesía fue inventada o fabricada. (p. 12-13-14)

Según Nietzsche el conocimiento, el ideal, la verdad, se produce en una *fábrica gigantesca*. La verdad, el conocimiento no tiene origen, fue inventado, fabricado, producido por una serie de pequeños mecanismos, es decir, el conocimiento no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana, no es asunto de adecuación entre el sujeto y el objeto sino relacionado a un juego entre los instintos¹⁴. Entendemos a ese juego como enfrentamiento, como lucha, como compromiso entre los instintos. Ese enfrentamiento produce irremediablemente el conocimiento, esto quiere decir que, el conocimiento no estaría inscrito en la naturaleza humana tal como lo concebían los filósofos, aquellos elaboraron —Kant, por ejemplo— explícitamente que las condiciones de experiencia y del objeto de experiencia eran idénticas. Por el contrario, hay una diferencia entre ese mundo y el conocimiento, y así nos lo recuerda Foucault en *La*

¹⁴Foucault se refiere a Nietzsche para explicar el instinto -ese que es resultado del conocimiento- como enfrentamiento. Hace esta distinción para explicar que los instintos no tienen relación alguna de naturaleza con el conocimiento, pero por el simple juego, enfrentamiento, producen, fabrican e inventan un conocimiento.

Foucault: “Dice Nietzsche que el conocimiento está de hecho relacionado con los instintos, pero no puede estar presente en ellos ni ser siquiera un instinto entre otros; el conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos. Es precisamente debido a que los instintos chocan entre sí, se baten y llegan finalmente al término de sus batallas, que hay un compromiso y algo se produce. Este algo es el conocimiento.” Véase: *La verdad y las formas jurídicas*, 1996, p. 15.

verdad y las formas jurídicas (1996), a través de Nietzsche y su *Gaya ciencia*, nos dice: “A menudo dice Nietzsche que el conocimiento no tiene relaciones de afinidad con el mundo a conocer (...) «Por su carácter el mundo se parece a un caos eterno; ello no se debe a la ausencia de necesidad, sino a la ausencia de orden, de encadenamiento, de formas, de belleza y de sabiduría»” (Foucault, 1996, p.17). Esa “unidad” entre el objeto y el sujeto para producir el orden, la justicia, la ley, el amor, encontraríamos de ellas no una continuidad natural, sino una relación de lucha, dominación, subordinación, compensación. Foucault expone con claridad esta idea cuando afirma que: “Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas” (Foucault, 1996, p.17).

El poder no es una posesión, sino una relación que se ejerce de manera constante dentro de una red compleja en la que múltiples agentes intervienen. En este entramado, ciertos sujetos, debido a su posición y capacidad de influencia, despliegan su voluntad de dominio sobre otros que se encuentran en condiciones de menor resistencia. Así, estos actores configuran y sostienen las reglas que regulan el conocimiento, la moral y la política, moldeando estas dimensiones sociales conforme a intereses específicos y relaciones de fuerza históricamente situadas. Para ilustrar esto, conviene detenerse en lo que Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, analiza respecto de quienes construyen una historia genérica de la moral, a saber, los psicólogos ingleses, aquellos que les falta el *espíritu histórico*, que piensan de una manera esencialmente *a-histórica*. Según Nietzsche (2005b), estos autores decretan la procedencia del concepto y del juicio “bueno” desde la base de una apreciación valorativa del hombre superior, aquel privilegio del hombre en cuanto tal, es decir, entendiendo por “bueno”, por acciones “no egoístas”, aquello que les resultaba útil y conveniente, aquello que reafirmaba su propia posición de privilegio. observemos:

Originariamente -decretan- acciones no egoístas fueron alabadas y llamadas buenas por aquellos a quienes se tributaban, esto es, por aquellos a quienes resultaban útiles; más tarde ese origen de la alabanza se olvidó, y las acciones no egoístas, por el simple motivo de que, de acuerdo con el hábito, habían sido alabadas siempre como buenas, fueron sentidas también como buenas -como si fueran en sí algo bueno.» Se ve enseguida que esta derivación contiene ya todos los rasgos típicos de la idiosincrasia de los psicólogos ingleses, - tenemos aquí «la utilidad», «el olvido», «el hábito» y, al final, «el error» (p.37)

En el transcurso del análisis, en un capítulo posterior a este, se complementará el desarrollo de la utilidad que realmente se esconde bajo esta apreciación valorativa del hombre superior, es decir, se fijarán los

alcances del *pathos de la distancia*. Por su parte, primero es preciso continuar con la estrategia que esconde el conocimiento.

1. 3 Reír, deplorar, detestar: Relaciones de poder

De acuerdo a lo anterior no agota el alcance de la reflexión. De hecho, Foucault amplía su mirada hacia un aspecto que complementa lo ya señalado: Es respecto al análisis de Nietzsche que concibe Foucault una ruptura en la tradición de la filosofía occidental, la cual vendría siendo entre el conocimiento y las cosas -punto que tratamos de esbozar anteriormente- aquel conocimiento que postulaba a Dios como principio entre el conocimiento y las cosas a conocer, por el contrario, Foucault –leyendo a Nietzsche- nos deja en claro que la ruptura de la teoría del conocimiento con la teología comienza. También posiciona otra ruptura respecto al análisis que hace Nietzsche -y el cual es de nuestro sumo interés- el que se refiere a el conocimiento y los instintos, tal como decíamos, entre ambos hay solamente ruptura, relaciones de dominación y subordinación, relaciones de poder, ya que el conocimiento solo puede ser ahí donde hay una relación de violencia, solo puede ser una violación de las cosas a conocer y *no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas*. Sin embargo, aquí aparece un nuevo problema, esto trata de la desaparición de la unidad y soberanía del sujeto¹⁵, problema que sólo enunciaremos, ya que en la presente investigación no nos encargaremos de desentrañar.

Ahora bien, resulta necesario examinar cómo estas dinámicas de poder se manifiestan, vale decir, cómo es que el conocimiento es resultado de los instintos, pero a su vez, no deriva directamente de ellos, y cómo pueden por su simple enfrentamiento producir un conocimiento distinto, es decir, ¿Cómo es que se puede responder a la orden de la dominación?, ¿Cómo es posible que comprendamos, que nos subordinamos?

¹⁵ Desde la filosofía occidental, -y de manera paradigmática desde Descartes- se ha concebido al sujeto humano como una unidad soberana garantizada por la continuidad entre deseo y conocimiento, instinto y saber, cuerpo y verdad. Esta concepción, propia de un horizonte humanista, presupone que el sujeto es el fundamento último del pensamiento, de la moral y de la acción. Sin embargo, Nietzsche dismantela este modelo al evidenciar que entre los impulsos vitales y el conocimiento no existe armonía ni correspondencia, sino rupturas y relaciones asimétricas de poder, en las que unas fuerzas se imponen, desplazan o subordinan a otras. Desde esta perspectiva, el sujeto ya no es una esencia originaria, sino un efecto transitorio, inestable y múltiple de dichas relaciones. Con ello, no solo se disuelve la figura de Dios como garante de la verdad, sino que también se erosiona la noción de una verdad unívoca sustentada en la soberanía del sujeto. Foucault retoma este quiebre para proponer una genealogía que, en lugar de buscar fundamentos universales, indaga en las condiciones históricas, los dispositivos y las luchas de poder que producen y transforman las formas de subjetividad y las propias configuraciones de la verdad. Nos dice Foucault: “Si remontamos la tradición filosófica hasta Descartes, para no ir más lejos aún, vemos que la unidad del sujeto humano era asegurada por la continuidad entre el deseo y el conocer, el instinto y el saber, el cuerpo y la verdad. Todo esto aseguraba la existencia del sujeto. Si es cierto que por un lado están los mecanismos del instinto, los juegos del deseo, los enfrentamientos entre la mecánica del cuerpo y la voluntad, y, por otro lado, en un nivel de naturaleza totalmente diferente, el conocimiento, entonces la unidad del sujeto humano ya no es necesaria. Podemos admitir sujetos, o bien que el sujeto no existe. Es precisamente en esto en que me parece que el texto de Nietzsche que he citado rompe con la tradición filosófica más antigua y arraigada de Occidente.” Véase: *La verdad y las formas jurídicas*, 1996, p.19.

Nietzsche nos dice que comprendemos porque hay como fondo del comprender una lucha, un enfrentamiento de tres pasiones o instintos, estos son: *el reír, el deplorar y el detestar*. Estos tres impulsos están a la raíz del conocimiento y, nos explica Foucault, tendrían en común “conservar el objeto a distancia, de diferenciarse o de romper con él, de protegerse de él por la risa, desvalorizarlo por la deploración, alejarlo y finalmente destruirlo por el odio” (Foucault, 1996, p.20). Con esto, Nietzsche –a través de Foucault- nos quiere decir que por detrás del conocimiento existe una voluntad oscura, una *maldad radical*. Pero ¿Qué sería esa maldad radical del conocimiento?

Tal como hemos tratado de esbozar anteriormente, el conocimiento ha sido concebido y creado, es una invención. Antes de esta ruptura que realiza Nietzsche respecto a que, a través del conocimiento podríamos acceder y comprender la esencia de las cosas, llega la genealogía nietzscheana y nos dice que la especie humana es la única que podría generar/ingeniar el conocer, por lo que, al igual que la existencia de las cosas y la nuestra al desaparecer del mundo, inmediatamente desaparecerían, por lo tanto, el conocimiento, la verdad son accidentales. Pero de esto no nos ocuparemos ya que Foucault no desarrolla con mayor precaución estas determinaciones, por otro lado, lo que nos interesa detallar es la disociación entre conocimiento y verdad en tanto a que eso que nos hacen llamar por “verdad” es el objeto aparente tras el cual se escondería un proyecto gestionado de conocimiento diferente. De esta manera posicionamos el foco respecto a la labor que desea emplear Foucault¹⁶ al utilizar la genealogía como método, es decir, conducir el método como aquella que hace la diferencia, como aquella – y aquel- que se refiere a las máscaras, es preciso decir que: *detrás de cada cosa, hay otras cosas*.

Centrándonos respecto a esa oscura *maldad radical* del conocimiento, es conveniente mencionar que como ya veníamos señalando en términos nietzscheanos: El hombre es el animal más débil, quizás por eso tuvo que crear su inteligencia para dominar a los otros animales. Los más débiles se sirvieron de ese intelecto para inventar el conocimiento con el fin de dominar a otros más fuertes, es decir, aquellos que lograron ejercer su voluntad libremente. Y así nos lo introduce Nietzsche, en “*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*” (1996):

El intelecto, como un medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a los que les ha sido negado, servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos o de la afilada dentadura del animal de rapiña. (...) Además, durante toda una vida, el hombre se deja engañar por la noche en el sueño, sin que su sentido moral haya tratado nunca de

¹⁶ Foucault en el *Curso del 7 de enero del 1976*, nos dice que la genealogía sería: “Oposición a los proyectos de una inscripción de los saberes en la jerarquía del poder propia de la ciencia, una especie de tentativa para liberar a los saberes históricos del sometimiento, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coacción de un discurso teórico, unitario, formal y científico” Véase: *Microfísica del poder*, 1979, p.131.

impedirlo; mientras que parece que ha habido hombres que, a fuerza de voluntad, han conseguido eliminar los ronquidos. (p.18-19)

A partir de estas consideraciones puede advertirse que para Nietzsche –como para Foucault- la experiencia de cada uno es una posición estratégica en relación con los otros y con lo otro, vale decir, esta posición estratégica vendría siendo -como ya la hemos mencionado- el de la dominación, entonces cabe retomar que: la verdad, el conocimiento, nace ligada al odio, al combate y a la lucha, o de otra manera, es el duelo con el otro, el enfrentamiento, la confrontación, la que nos llevaría al conocimiento. Por lo tanto, se trata de la relación entre aquellos saberes y discursos sobre el hombre y las prácticas normalizantes/moralizantes que lo constituyen en individuo. Ampliando esta idea y tratando de posicionarla bajo términos que se encuentran elaborados en materiales tales como “*Vigilar y castigar*”, esta problemática también podría comprenderse a partir de la noción de: *Hombre-Máquina*.

El médico y filósofo francés Julien-Offray de La Mettrie, publica a mediados del siglo XVIII un polémico libro titulado *El Hombre-Máquina*. Esta obra y su autor asumen una postura materialista y lo es, según nos aclara Ángel J. Cappelletti en la introducción del texto ya mencionado, “sólo como consecuencia de una actitud gnoseológica y metodológica que no le permite reconocer otra realidad más que aquella que sucesiva y no siempre firmemente le van revelando los sentidos.” (La Mettrie, 1963, p.17)

El contexto en el que se desenvuelven las propuestas de La Mettrie se desarrollan en la Europa del siglo XVIII, donde la iglesia católica y otras instituciones religiosas ejercían una influencia determinante sobre la vida cultural e intelectual, estableciendo dogmas incuestionables y sancionando cualquier desviación doctrinal. Entre los principios centrales de esta visión se encontraba la creencia en un alma inmortal, distinta del cuerpo y fundamento de la identidad moral e individual del ser humano. Frente a esta concepción, Julien Offray de La Mettrie, inspirado por el materialismo y el empirismo filosófico, especialmente por las propuestas de Hobbes y Locke, adoptó una posición abiertamente contraria. Sostuvo que la mente humana no constituye una sustancia espiritual independiente, sino que, como todo en la naturaleza, está sometida a leyes físicas. Negó así la existencia de un principio inmaterial y afirmó que el pensamiento, la conciencia y toda actividad mental son efectos de la organización y funcionamiento del cerebro y del sistema nervioso. Y así nos lo demuestra en su texto *El hombre Máquina* (1963), donde señala:

Me atrevería a agregar a esta idea común que tal sentimiento no es, según me parece, sino una especie de miedo o de espanto, tan saludable a la especie como al individuo, pues quizás no respetamos la bolsa y la vida de los otros más que para conservar nuestros bienes, nuestro honor

y a nosotros mismos, semejantes a esos Ixiones del cristianismo que no aman a Dios y no abrazan tantas quiméricas virtudes sino porque temen el infierno. Veis que la ley natural no es más que un sentimiento íntimo que pertenece también a la imaginación, como todos los otros, entre los cuales se cuenta el pensamiento. Por tanto, no supone evidentemente ni educación ni revelación ni legislador, a menos que se la quiera confundir con las leyes civiles según la manera ridícula de los teólogos. (p.70)

En el contexto del siglo XVIII, la crítica materialista que realiza La Mettrie a la noción cristiana de un alma inmortal no sólo implicó una ruptura ontológica con el dualismo teológico dominante, sino que abrió un nuevo campo de problematización del cuerpo y de la moral susceptible de ser leído, en clave genealógica, a partir de Michel Foucault. Al afirmar que el pensamiento y la conciencia son productos de la organización material del cerebro, y al sostener, como se desprende de la cita, que la llamada “ley natural” no es más que un sentimiento íntimo ligado al miedo y a la imaginación. La Mettrie desplaza el fundamento trascendente de la moral hacia una economía afectiva inmanente al organismo. Este gesto no sólo desacraliza la interioridad, sino que la vuelve objeto de saber: si el alma ya no es sustancia espiritual sino efecto fisiológico, entonces el cuerpo humano puede ser analizado, descompuesto y optimizado como máquina. Desde una lectura foucaultiana, esta mutación no supone la desaparición del “alma”, sino su reinscripción como correlato de técnicas disciplinarias que producen cuerpos dóciles, es decir, cuerpos útiles y obedientes, sometidos a dispositivos de examen, clasificación y corrección. El tránsito desde la ley divina hacia la norma biológica configura así un nuevo registro poder-saber en el que la verdad del sujeto deja de anclarse en la confesión religiosa para situarse en el discurso médico, pedagógico y jurídico, inaugurando una racionalidad de la normalización donde el pecado es sustituido por la desviación y la culpa por la anormalidad. De este modo, el materialismo de La Mettrie, lejos de representar únicamente un gesto emancipador frente al control eclesiástico, puede comprenderse como un momento clave en la genealogía de las tecnologías modernas de gobierno del cuerpo y de producción de subjetividad. Y aquellos ecos los hallamos en Foucault, quien los pone de relieve en su célebre obra *“Vigilar y castigar”*.

Foucault, en el texto anteriormente citado, no profundiza de manera radical en los planteamientos de La mettrie¹⁷, sino que lo toma como recurso para señalar que, en los siglos XVII y XVIII ha habido “todo

¹⁷ Foucault señala a La mettrie no como un simple antecedente del materialismo, sino como un síntoma teórico de algo más profundo que estaba ocurriendo en la práctica social. En *El hombre Máquina*, Foucault encuentra la formulación más clara del hombre como mecanismo completamente intervenible, donde alma y cuerpo quedan reducidos a una lógica material susceptible de análisis y perfeccionamiento. Esa concepción le permite mostrar cómo la idea del “hombre-máquina” expresa el fundamento teórico de la disciplina: la producción de cuerpos dóciles, útiles y técnicamente manipulables. Y así nos lo demuestra cuando nos dice: “*L’Homme-machine* de La Mettrie es a la vez una reducción materialista del alma y una teoría general de la educación, en el centro de las cuales domina la noción de “docilidad” que une al cuerpo analizable el cuerpo manipulable. Es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado. Los famosos autómatas, por su parte, no eran únicamente una manera de ilustrar el organismo; eran también

un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder” (Foucault, 2002, p.125). En el curso de la edad clásica comenzó a prestarse una atención minuciosa al cuerpo entendido como algo que puede ser moldeado, disciplinado y entrenado: un cuerpo que aprende a obedecer, que reacciona según lo esperado, que adquiere habilidades y cuya fuerza puede incrementarse mediante técnicas específicas.¹⁸ Y dentro de ese mismo contexto del que nos habla, se entrecruzan y se inscriben dos registros y que, en la línea en que hemos desarrollado el presente apartado, esto es el conflicto entre saber-poder, nos permite precisar el eje central de nuestra reflexión. Conviene, por lo tanto, analizar qué dice Foucault (2002) respecto a los dos registros en los que se despliega dicha figura:

[A]nátomo-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y filósofos continuaron» y el técnico-político «que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo. (p.125)

Ahora bien, ¿qué queremos decir al introducir este doble registro, y el cual afiliamos con el oscuro interés del conocimiento, sino que se trata de mostrar cómo dicho interés no opera de manera neutral, sino que se despliega bajo una lógica estratégica que – prematuramente- se inscribe en prácticas concretas que determinan modos de subjetivación?

Lo que está en juego, entonces, es la posibilidad de comprender cómo se produce, a lo largo de la historia, cierta constitución del sujeto que no está definitivamente dada. Foucault sostiene¹⁹ que el sujeto no está dado de una vez y para siempre, sino que se constituye en el interior de la propia historia. Dicho de otro modo, es la historia misma la que funda y refunda continuamente al sujeto, a través de prácticas, discursos y relaciones de saber-poder que lo configuran de manera siempre singular. Este planteamiento resulta especialmente relevante si nos adelantamos a vincularlo con la cuestión de lo criminal. El “sujeto criminal”, no corresponde a una esencia natural ni a una identidad previa que la historia simplemente registra. Muy por el contrario, se trata de una figura producida en el marco de tecnologías jurídicas,

unos muñecos políticos, unos modelos reducidos de poder: obsesión de Federico II, rey minucioso de maquinas, de regimientos bien adiestrados y de prolongados ejercicios.” Véase: Vigilar y Castigar, 2002, p. 125.

¹⁸ Y así nos interpela Foucault, respecto a una anatomía política del detalle, a una “*mecánica del poder*”, nos dice: “El soldado es por principio de cuentas alguien a quien se reconoce de lejos. Lleva en sí unos signos: los signos naturales de su vigor y de su valentía, las marcas también de su altivez; su cuerpo es el blasón de su fuerza y de su ánimo; y si bien es cierto que debe aprender poco a poco el oficio de las armas —esencialmente batiéndose—, habilidades como la marcha, actitudes como la posición de la cabeza, dependen en buena parte de una retórica corporal del honor (...) el soldado se ha convertido en algo que se fabrica; de una pasta informe, de un cuerpo inepto, se ha hecho la **máquina** que se necesitaba; se han corregido poco a poco las posturas; lentamente, una coacción calculada recorre cada parte del cuerpo, lo domina, pliega el conjunto, lo vuelve perpetuamente disponible, y se prolonga, en silencio, en el automatismo de los hábitos; en suma, se ha “expulsado al campesino” y se le ha dado el “aire del soldado””. Véase: Vigilar y castigar, 2002, p.124.

¹⁹ “Sería interesante ver cómo se produce, a lo largo de la historia, la constitución de un sujeto que no está definitivamente dado, que no es aquello a partir de lo cual la verdad acontece en la historia, sino un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia y que la historia funde y refunde en cada instante. Hacia esa crítica radical del sujeto humano por la historia debemos tender” Véase: *La verdad y las formas jurídicas*, 1996, p. 8

médicas, morales, policiales que, desde el siglo XIX, han articulado la verdad del delito con la verdad del sujeto. La historia de la penalidad muestra con claridad este proceso: allí donde antes solo había un acto considerado ilícito, emerge progresivamente un tipo de sujeto -el delincuente- cuya identidad es definida, clasificada y vigilada por instituciones especializadas. De este modo, la crítica radical al sujeto humano propuesta por Foucault abre la posibilidad de pensar la criminalización no como la reacción natural frente a un comportamiento desviado, sino como una estrategia histórica de poder que produce subjetividades. Y es justamente aquí donde se hace necesario introducir el doble registro al que aludimos: por un lado, el registro del saber, que establece las condiciones de verdad bajo las cuales se nombra y clasifica al individuo; por otro, el registro del poder, que organiza los mecanismos concretos de control y sanción. Ambos registros se entrecruzan en la producción de figuras como la del “sujeto criminal”, mostrando que lo que parece una “verdad natural” es, en realidad, el efecto de una operación histórica y estratégica.

Por el momento, dejamos de lado el análisis anterior y nos desplazamos hacia la interrogante: *¿cómo llegamos a ser lo que somos?* Nietzsche opta por la *perspectiva*²⁰ y presenta una relación de violencia, de lucha entre el conocimiento y las cosas, una relación de dominación y de poder. Un análisis como este nos introduce de manera eficaz a una historia que vendría siendo una historia política del conocimiento o en palabras de Foucault una “*Política de la verdad*”. Desde ahí afirma que si queremos saber qué cosa es el conocimiento no debemos aproximarnos a él como filósofos, ya que como sostiene Nietzsche, el filósofo no hace más que engañarse al comprender la naturaleza del conocimiento en forma de amor, adecuación, unidad, pacificación, sin embargo, Foucault, indica que, si realmente queremos *aprehender* el conocimiento en su fabricación, debemos aproximarnos a él como políticos, debemos comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder. Ante esto señala Foucault en *La verdad y las formas jurídicas* (1996):

Solamente en esas relaciones de lucha y poder, en la manera como las cosas entre sí se oponen, en la manera como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento. (p. 22)

1. 4 Una historia efectiva del presente o *eliminar los ronquidos*

²⁰ Cuando Nietzsche introduce la noción del carácter perspectivo del conocimiento, no lo hace para relativizar el saber en un sentido trivial, sino para mostrar que todo conocimiento está atravesado por una situación concreta de fuerzas. En lugar de concebirlo como un reflejo transparente de la realidad, Nietzsche señala que conocer implica siempre un acto de apropiación, una forma de “violencia” ejercida sobre lo real: seleccionar, organizar e imponer relaciones. Dicho de otro modo, el saber no se da como algo neutro, sino como el efecto de una lucha en la que se dirimen posiciones y relaciones de poder. Y así nos lo dice Foucault, leyendo a Nietzsche: “El carácter perspectivo del conocimiento no deriva de la naturaleza humana sino siempre del carácter polémico y estratégico del conocimiento”. Véase: *La verdad y las formas jurídicas*, 1996, p.24-25.

Durante el recorrido que hemos trazado en este primer capítulo se ha puesto en evidencia las operaciones que se tratan de encarnar bajo el título de “conocimiento”. Hemos visto como lo que llamamos “historia” es parte de una “*política de la verdad*” encargada de sostener y forjar formas de dominación que trazan “la verdad” como aquella “historia universal” entendida tanto como fuente inagotable y máquina moldeadora, que no conforme con dirigir, también gestiona, *incita, obstaculiza, facilita, limita y transforma* las relaciones entre los hombres, y lo demuestra en la forma en que procuran dominarse unos a otros. De esto nos hemos encargado también de nombrar repetidamente que la historia no está sujeta, ni se esfuerza por recoger la esencia exacta de las cosas, ni buscar un tal origen que encuentra «*lo que estaba ya dado*», lo «*aquello mismo*» sino, la historia o mejor dicho de lo que se encarga el genealogista de hacer con la historia, es descubrir y hacer latir su meticulosidad, levantar las máscaras, saber, cómo ya nos interpela Foucault en su texto “*Nietzsche, la genealogía, la historia*”: “Hay que reconocer los acontecimientos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las vacilantes victorias, las derrotas mal digeridas, que explican los comienzos, los atavismos y las herencias (...)” (Foucault, 2004, p.23-24).

Pero ¿qué pretendemos cuando hablamos del disparate histórico²¹? En el presente apartado, el cual da cierre a este primer capítulo, se pretende trabajar con el concepto de “*Historia efectiva*” o como la nombra también Foucault en su homenaje a Jean Hyppolite, “*Nietzsche, la genealogía, la historia*”: «*wirkliche Historie*». Entender la historia efectiva, es lograr entender que es pacientemente documentalista.²² Veamos: La reflexión foucaultiana plantea –como ya hemos señalado– que la historia tal como se ha construido institucionalmente funciona como una “*política de la verdad*” y como forma de dominación. La historiografía tradicional opera con un punto de vista supra-narrativo, teleológico y reconciliatorio, que presume una verdad eterna y una conciencia histórica inmutable. En esta narrativa oficial, el pasado aparece reducido a una *totalidad bien cerrada* en la que el sujeto historiográfico se reconoce y todo deja de ser singular. Esto significa que la historia convencional legítima regímenes de poder: reproduce invisiblemente las estructuras dominantes al convertir el saber histórico en un discurso de reconciliación y certeza. Nos surge así una pregunta clave: ¿cómo debe pensarse la historia para que no reproduzca mecanismos de poder?

²¹ Como nos señala Foucault, el disparate es *comprometerse a quitar todas las máscaras, para al final develar una identidad primera* y así nos logra incomodar: “Ahora bien, si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella.” Véase: “*Nietzsche, la genealogía, la historia*”, 2004, p.18.

²² Como premisa Foucault nos comenta respecto a la genealogía que ella es: “(...) gris, meticulosa y pacientemente documental. Trabaja con pergaminos embrollados, borrosos, varias veces reescritos.” Véase: “*Nietzsche, la genealogía, la historia*”, 2004, p.11.

Para Foucault -a través de su lectura de Nietzsche- la alternativa es lo que él llama historia “efectiva” o *wirkliche Historie*. A diferencia de la historia oficial, la historia efectiva renuncia al sentido suprahistórico y teleológico; en vez de buscar una “verdad eterna”, se concentra en la discontinuidad, la contingencia y el cuerpo concreto. La historia efectiva, nos dice Foucault: “no se apoya en ninguna constancia: nada en el hombre —ni siquiera su cuerpo— es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres y reconocerse en ellos.” (Foucault, 2004, p.46). De esta manera Foucault explica que hay que hacer pedazos lo que permite “el juego consolador de los reconocimientos” (Foucault, 2004, p.46). En otras palabras, la historia efectiva introduce lo singular y lo inesperado en nuestra propia experiencia. Y así Foucault (2004), nos menciona:

Saber, incluso en el orden histórico, no significa “reconocer”, y mucho menos “reconocernos”. La historia será “efectiva” en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Divida nuestros sentimientos; dramatice nuestros instintos; multiplique nuestro cuerpo y lo ponga a sí mismo. (p.47)

Esta forma de historia niega la idea de un curso lineal y armónico de los acontecimientos. No busca perpetuar ninguna idea de progreso o destino unitario. Por ello, como sintetiza Foucault: “(...) el saber no está hecho para comprender, está hecho para hacer zanjear” (Foucault, 2004, p.47). La genealogía (o historia efectiva) rasga la continuidad complaciente: se burla de la “*constancia muda*” que atribuye un sentido grandilocuente al pasado y al presente. En lugar de reconciliar el presente con la tradición, la historia efectiva lo pone en jaque.

En concreto, la historia efectiva retoma las ideas de Nietzsche sobre la singularidad del suceso. Contra la historia teológica o racionalista que tiende a disolver el suceso singular en una continuidad ideal, la historia efectivamente hace resurgir el suceso en lo que puede tener de único, de cortante. Cada acontecimiento histórico vuelve a aparecer con toda su factura de violencia y azar, sin diluirse en un relato teleológico. De este modo se expone cómo incluso las pasiones nobles o “sin interés” tienen sus raíces históricas y luchas no racionales. Por eso Foucault señala que los instintos, los valores y el cuerpo mismo no escapan a la historia, sino que están aprisionados en una serie de regímenes que lo atraviesan, es decir, se rigen por las leyes, no meramente fisiológicas que dispone el cuerpo, sino se encuentra sujeto a los ritmos del trabajo, las fiestas, el alimento. En resumen: Los hábitos. El cuerpo se proporciona resistencias. (Foucault, 2004, p.45-46) En el mismo orden de ideas, en la historia efectiva se eliminan los relatos cómodos de continuidad y verdad eterna, a diferencia de la historia tradicional que busca mirar “desde las alturas” las grandes ideas, la historia efectiva “mira más cerca”: examina el cuerpo, el sistema nervioso, la alimentación, la digestión, las energías y las condiciones materiales concretas. Foucault compara esta mirada con la de un médico: no teme mirar “bajo” las apariencias y estudia las

decadencias y los detalles banales para luego saltar y analizar el contexto completo²³. Esta metodología *en perspectiva* reconoce explícitamente el lugar y el ángulo desde el cual se hace la historia, en lugar de fingir objetividad; es un saber consciente de su parcialidad.

Siguiendo a Nietzsche, Foucault describe la historia efectiva como una suerte de ciencia práctica. Al abandonar su “servidumbre” a la filosofía y a las verdades eternas, la historia se convierte en una *ciencia de los remedios*, es decir, estudia las energías y los desfallecimientos de las fuerzas sociales (alzas, hundimientos, venenos y contravenenos) para mostrar cómo superar injusticias presentes.²⁴ Y así nos lo recuerda Foucault (2004):

El sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia. Mira desde un cierto ángulo, con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no, de seguir todas las huellas del veneno, de encontrar el mejor antídoto. En lugar de simular un discreto anulamiento ante lo que mira, en lugar de buscar su ley y de someter a ella cada uno de sus movimientos, es una mirada que sabe desde dónde mira y lo que mira. (p.54)

En ese sentido, la historia efectiva no busca leyes absolutas, sino diagnósticos y antídotos históricos, entendidos desde un punto de vista y perspectiva determinados. La genealogía es el método historiográfico que encarna esta concepción de la historia efectiva. Foucault subraya que la genealogía es “gris”, detallista y paciente, no pretende trazar grandes epopeyas ni explicar el todo, sino desenterrar los vestigios ocultos en lo aparentemente más mundano. (Foucault, 2004, p.11.)

Según Foucault, en su texto *Nietzsche, la genealogía la historia* (2004), la genealogía trabaja sobre “sendas embrolladas, borrosas, muchas veces reescritas” y su tarea indispensable es:

(...)localizar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda finalidad monótona; atisbarlos donde menos se los espera, y en lo que pasa por no tener historia —los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos—; captar su retorno, no para trazar la curva lenta de una evolución, sino

²³ “La historia efectiva, por el contrario, dirige sus miradas hacia lo más próximo —al cuerpo, el sistema nervioso, a los alimentos y a la digestión, a las energías —; indaga las decadencias; y si afronta las épocas lejanas es con la sospecha —no rencorosa sino jovial— de un hormigueo bárbaro e inconfesable. No teme mirar hacia abajo. Pero mira desde arriba —abismándose para captar las perspectivas, desplegar las dispersiones y las diferencias, dejar a cada cosa su medida y su intensidad—. Su movimiento es inverso al que practican subrepticamente los historiadores: simulan mirar lo más lejos de sí mismos, pero, vilmente, arrastrándose, se aproximan a ese horizonte prometedor (en eso son como los metafísicos, que si ven, muy por encima del mundo, un más allá, solo es para prometersélo a título de recompensa); la historia efectiva mira de más cerca, pero para apartarse bruscamente de ello y volver a captarlo a distancia (mirada semejante a la del médico que explora para diagnosticar y decir la diferencia). El sentido histórico está mucho más próximo de la medicina que de la filosofía.” Véase: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 2004, p. 51-52

²⁴ Y así nos lo dice Foucault sobre la *ciencia de los remedios*: “La historia tiene más que hacer que servir a la filosofía y narrar el nacimiento necesario de la verdad y del valor; la historia ha de ser el conocimiento diferencial de las energías y de las debilidades de las cumbres y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos. La historia ha de ser la ciencia de los remedios.” Véase: “*Nietzsche, la genealogía, la historia*”, 2004, p.53.

para reconocer las diferentes escenas en las que han representado distintos papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han sucedido. (p.12)

Esto significa prestar atención a lo que no tiene inmediatamente “historia”, como los sentimientos, el cuerpo o los rituales; y luego recomponer cómo esas pequeñas escenas irreductibles jugaron roles cambiantes en procesos de poder y sumisión. En suma, como nos dice Foucault: “La genealogía exige, pues, del saber minucia, gran número de materiales acumulados, paciencia. Sus “monumentos ciclópeos” no debe construirlos a golpe de “grandes errores beneficiosos”, sino de “pequeñas verdades sin apariencias, establecidas según un método riguroso” (Foucault, 2004, p.12-13). Y así Foucault recuerda que Nietzsche rechazó la idea de que las cosas poseyeran “un secreto esencial y sin fechas” (Foucault, 2004, p.18) en su esencia. Al genealogista le interesa lo contrario: descubrir que las supuestas esencias fueron construidas gradualmente, a partir de elementos ajenos y azarosos. Así, dismantela la creencia en un comienzo predestinado o perfecto. Como dice Foucault: “Lo que encontramos en el comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen, —es su discordancia con las otras cosas—, el disparate” (Foucault, 2004, p.19). El origen queda revelado no como pura plenitud, sino como un amasijo de luchas, invenciones y arbitrariedades.

En este método genealógico no hay sujeto historiador omnisciente sino “mirada disociante capaz de disociarse ella misma” (Foucault, 2004, p.44). El historiador genealógico no borra sus propias pasiones ni pretende ser conciencia objetiva: más bien sabe que todo discurso histórico es relativo a un punto de vista y, sin aspas de autoridad, “quiere poner en marcha un gran carnaval del tiempo, en el que las máscaras no cesarán de volver” (Foucault, 2004, p.64). Exhibiendo la complejidad de las relaciones de poder ocultas bajo las verdades aceptadas²⁵. Su tarea es, en palabras de Foucault, subvertir la búsqueda tradicional del origen y restituir la discontinuidad en el cuerpo mismo del presente. La genealogía de la historia implica así una genealogía de la moral y del conocimiento: una crítica que desnaturaliza las normas asumidas.

Y es de esta manera finalizamos -más no dejamos de pensar- este capítulo, el cual pretendió sintetizar y reunir las formas en que el discurso del saber ha determinado, forjado, constituido y gestionado las subjetividades, haciéndonos creer que la verdad como aquella historia universal puede determinar regímenes de dominación, relaciones de poder, las cuales sirven a la orden de saberse vencedor frente a un vencido. Entendemos el dominio del conocimiento y de la verdad como una estrategia determinada

²⁵ Como nos interpela Foucault: “El buen historiador, el genealogista, sabrá lo que hay que pensar de toda esa mascarada” Véase: “*Nietzsche, la genealogía, la historia*”, 2004, p.64

utilizada por los vencedores para disciplinar, someter, formar al vencido a su beneficio, pero entendemos esa estrategia como un mecanismo complementario a las redes del poder. La historia ha sido escrita por los vencedores, esperamos que, a partir de esta memoria, la historia pertenezca a los vencidos.

Pasaje 1: De la historia originaria a la materialización de la historia efectiva: La historia como conflicto.

En el capítulo precedente se abordó la genealogía como examen crítico, mostrando que aquello que suele presentarse como “origen”, verdad o fundamento, no es sino el resultado de procesos históricos de invención. Siguiendo la lectura nietzscheana retomada por Foucault, la genealogía no busca un punto inaugural ni una esencia primera, sino que se orienta a reconstruir los procedimientos mediante los cuales ciertos discursos se imponen como verdaderos y ciertas formas de subjetividad se constituyen como evidentes. Foucault en este momento nos dirá que la genealogía no estudiaría el pasado sino los procesos que narran el pasado y explican el presente, a través de esto logra desplazar la pregunta por el origen hacia el análisis de las condiciones de posibilidad de lo que hoy aparece como necesario o normalizado, trazada por una historia que se pretende *universal*, aquella realmente se encuentra entramada por oscuras estrategias de dominación.

Este desplazamiento resulta decisivo, pues permite comprender que nociones centrales como verdad, saber, norma o legalidad no remiten a un fundamento trascendente, sino a una serie de luchas, estrategias y relaciones de poder históricamente situadas.

Tal como se enfatiza en la lectura de Nietzsche, trabajada por Foucault en su texto *La verdad y las formas jurídicas* (1996), aquello que se presenta como originario carece de *Ursprung*:

“(…) la historia no se hace de esa manera, las cosas no suceden así, porque la religión carece de origen, no tiene *Ursprung*, fue inventada, hubo una *Erfindung* de la religión; en un momento dado ocurrió algo que la hizo aparecer. La religión fue fabricada, no existía con anterioridad (p. 12-13-14)”.

La invención no debe entenderse aquí como ficción arbitraria, sino como el efecto de una confrontación de fuerzas que, al estabilizarse, produce regímenes de verdad y formas específicas de subjetivación. La genealogía revela, así, que el saber no es exterior al poder, sino una de sus modalidades de ejercicio.

Desde esta perspectiva, el análisis genealógico no se agota en el plano epistemológico, sino que se abre necesariamente hacia el campo político. En efecto, al mostrar que los saberes producen sujetos -formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento-, la genealogía deja planteada la necesidad de

interrogar los dispositivos concretos mediante los cuales estos sujetos son gobernados, normalizados o excluidos. Es precisamente en este punto donde se vuelve imprescindible abordar la guerra civil como matriz de las relaciones de poder, la guerra nunca deja de cesar²⁶.

De esta manera introducimos el siguiente capítulo el cual retoma y radicaliza la problemática de la creación al situar la guerra civil como matriz permanente de las relaciones de poder. El carácter disruptivo de la genealogía se expresa también en su función crítica frente a los discursos de legitimación. Frente a la filosofía del derecho, la ciencia del Estado o el marxismo ortodoxo, la genealogía desvela la violencia inscrita en la paz, en la ley y en las instituciones, se convierte así en una herramienta para cuestionar los consensos aparentes, y para mostrar que la política no es un campo neutro sino un campo de batalla. De hecho, *si se escribiera una historia de la paz, no podría hacerse cosa distinta de escribir la historia de la guerra*.

La genealogía como método para develar lo que se esconde por debajo de las máscaras, aquello que responde a lo supra histórico, se dismantela y surge a través de la *mirada disociante* de los sucesos, es decir, entender que la historia y lo que mal llamamos verdad, realmente se encuentra atravesado, como nos logra llamar la atención Foucault: por “invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, astucias” (Foucault, 1979, p.7). De esta manera si las verdades y las normas son invenciones históricas, entonces la ley no puede ser pensada como principio originario de orden, sino como una respuesta estratégica a un campo de fuerzas previamente existente. Es precisamente en el espacio de la ley que los ilegalismos como estructura o estrategia ocupan un lugar central y decisivo para entender las relaciones sociales y del poder, no es solamente respecto a el respeto a la ley lo que funda el orden social, sino la gestión diferencial de las prácticas ilegales.

En un primer análisis observamos cómo es que se entendía que por debajo de la verdad se escondía una estrategia de dominación, que bajo la forma del saber han forjado a un prototipo de sujeto, uno que, desde cierta historia y relato universal conducido por las sombras de las deidades, la ciencia, y la filosofía, han elaborado un rostro singular, lineal y lenguaraz, historia que se dismantela gracias al trabajo que logran desarrollar maestro y discípulo, es decir, *eliminar los ronquidos* de aquella nebulosa “verdad”.

Una vez demarcada la operación que se efectúa debajo de la historia universal y hacer aparecer la historia efectiva que dismantela y nos ilumina, es preciso afinar las operaciones bajo las cuales actúa esta *historia efectiva*. La historia estará atravesada por luchas y contingencias, por lo que un análisis de la

²⁶ Foucault ya nos lo advertía en el *Curso del 7 de enero de 1976*, respecto a la guerra: “No se escribe sino la historia de esta guerra aun cuando se escribe la historia de la paz y las instituciones” Véase: *Microfísica del poder*, 1979, p. 136.

guerra civil y de los ilegalismos nos mostrará cómo la invención de categorías jurídicas y morales se traduce en prácticas concretas de gobierno, los cuales responde a esta historia efectiva del presente, traer a presencia “la sangre seca en los códigos” (Foucault, 1992, p. 65).

El siguiente paso es develar cómo la genealogía del saber prepara el terreno para una genealogía de la política. Habiendo demostrado a través del ejercicio genealógico que la verdad, el sujeto y la norma son efectos históricos atravesados por relaciones de fuerza, hace necesario interrogar el modo en que esas invenciones son pensadas en un plano donde el conflicto no opere únicamente como condición abstracta del saber, sino como una realidad histórica persistente, que operan en contextos de conflicto permanente, donde la guerra civil y la ley no se oponen, sino que se co-constituyen y se inscriben en prácticas concretas: en la producción de normas, en la delimitación de lo permitido y lo prohibido, y en la administración diferenciada de las transgresiones.

Ahora, se asume la tarea de evidenciar el desplazamiento del análisis de la producción de los discursos hacia la administración de los cuerpos, las prácticas y los ilegalismos que estructuran el orden social moderno. De este desplazamiento analítico surge la siguiente interrogante: ¿qué mecanismos históricos permiten que el conflicto se materialice en formas de regulación, control y gestión de las conductas, produciendo diferenciaciones estables entre órdenes de legalidad y modalidades de transgresión? Entendiendo ya que la historia ha sido desenmascarada y continúa, en lo siguiente, una historia efectiva del presente.

CAPÍTULO SEGUNDO.

GUERRA CIVIL E ILEGALISMOS

La política es la continuación de la guerra por otros medios. Pero no una guerra externa, sino la guerra interna que constituye la sociedad

Michel Foucault, *Defender la sociedad*

2.1 Guerra civil como contexto de los ilegalismos

En la actualidad la palabra guerra resuena de manera constante y persistente, no solo en el vocabulario de académicos e intelectuales, sino que, debido a los múltiples detonamientos bélicos a nivel mundial, el concepto hoy se encuentra situado en los espectadores, en cuerpos -individuales e institucionales- que, haciendo uso deliberado y estratégico del lenguaje, han instalado más que la teoría de la guerra, ahora la forma de actuar es propiciar aquella figura y auspiciarla. Sin embargo, una parte de estos conflictos tienen su sede dentro de las fronteras del territorio, por lo que, aquello a lo que hay que atacar, también se encuentra dentro. Es por esto que el presente apartado busca comprender qué es y cómo operan estas guerras internas, es por esto que nos remitiremos al concepto de *Guerra civil*, aquella que se comprende, desde la mirada de Michel Foucault como *matriz de las relaciones de poder*.

Tras el atentado de las Torres Gemelas el día 11 de septiembre del 2001 en Estados Unidos, el presidente George Bush emite un discurso²⁷ al mundo haciendo un llamado a la guerra contra el terror y al terrorismo, dejando en claro que:

“(...) Al Qaeda es al terror lo que la mafia es al crimen y que (...) nuestra guerra contra el terror comienza con Al Qaeda, pero no termina allí. No terminará hasta que cada grupo terrorista de alcance mundial haya sido encontrado, detenido y vencido.”

²⁷Bush, G. W. (2001, 11 de septiembre). *Address to the nation on the terrorist attacks* [Discurso televisado]. The White House. https://www.upi.com/Archives/2001/09/11/Full-text-George-W-Bush-addresses-nation-after-911-attacks/6491000180800/?utm_source=chatgpt.com

Véase en France 24 español. (2021) Estados Unidos y su respuesta “histórica” tras el 11-s. https://www.youtube.com/watch?v=sMXfEJevo_k&t=2s

Declaraciones que volverán a reafirmarse desde el capitolio ocho años después en su discurso de despedida. Bush añade en ambos discursos un impetuoso “Thank you. Good night, and God bless America.”

Con este gesto, se rompe la idea de la guerra moderna, aquella que se comprende bajo la política del contractualismo planteada desde diversos lugares²⁸, sin embargo, es la formulación de Rousseau, que desarrolla en su texto *El contrato social* (2018), uno de los puntos claves al respecto, y del cual menciona lo siguiente:

La guerra no es, pues, una relación de hombre a hombre, sino una relación de Estado a Estado, en la cual los particulares no son enemigos más que accidentalmente, no en cuanto hombres, ni siquiera en cuanto ciudadanos, sino en cuanto soldados; no como miembros de la Patria, sino como sus defensores. Finalmente, cada Estado no puede tener como enemigos a otros Estados y no a hombres, puesto que no se puede establecer ninguna relación auténtica entre cosas que tienen diversas naturalezas. (p.15)

Desde lo planteado por Rousseau, el gesto de Bush nos permite comprender el desplazamiento de la guerra moderna a la guerra civil trabajada por Foucault, lo mencionado por el presidente estadounidense de ese entonces no hace referencia a un Estado sino a una organización, a un conjunto de prácticas consignadas como terroristas, que no se circunscriben a una relación fronteriza o a una figura del ejército regular, es una guerra por tanto no moderna, en la medida en que los límites de lo estatal no están ya presentes. En este sentido, la guerra puede ser contra cualquiera y en cualquier lugar. Es tras la tragedia que se ven difuminadas las fronteras, la declaración de guerra ya no son solamente contra un Estado, o entre países, el enemigo no es más una nación, ahora se ha individualizado a grupos terroristas, ahora es contra el terrorismo, éste no posee un lugar fijo, por lo que la guerra es ahora, en cualquier momento y en cualquier parte del mundo. Siendo ésta de carácter permanente. Sin embargo, encontramos una distinción, y esta se halla en la guerra hobbesiana, aquella que es de “todos contra todos” (Hobbes, 2018, p. 98). Articulación de la guerra de la que Michel Foucault tomará distancia puesto que como menciona en su libro *Defender la Sociedad* (2000), en la clase dictada el 4 de febrero de 1976 tras plantearse la pregunta. *Pero, ¿qué es exactamente ese estado de guerra?* afirmará lo siguiente:

(...) ese estado que Hobbes describe no es en absoluto un estado natural y brutal, en el que las fuerzas se enfrenten directamente: no estamos en el orden de las relaciones directas de fuerzas reales. Lo que choca, lo que se enfrenta, lo que se entrecruza, en el estado de guerra primitiva de Hobbes, no son las armas, no son los puños, no son unas fuerzas salvajes y desatadas. En la

²⁸ Nos referimos a los autores: Rousseau, Hobbes y Locke, en donde se observa que (en el mismo orden) la guerra es impersonal y se libra en nombre del contrato social, una posibilidad permanente puesto que el estado de naturaleza en sí es una situación o estado de guerra permanente y se justificaría, es decir, existirá una guerra justa, cuando se violan los derechos naturales. Lo que será criticado por Foucault Véase: *El contrato social. Leviatán y Dos tratados sobre el gobierno civil*

guerra primitiva de Hobbes no hay batallas, no hay sangre, no hay cadáveres. Hay representaciones, manifestaciones, signos, expresiones enfáticas, astutas, mentirosas; hay señuelos, voluntades que se disfrazan de lo contrario, inquietudes que se camuflan de certidumbres. Nos encontramos en el teatro de las representaciones intercambiadas, en una relación de temor que es una relación temporalmente indefinida; (...) No estamos en *la guerra*; lo que Hobbes llama, precisamente, —estado de guerra. Hay un texto en que dice: —La guerra no consiste únicamente en la batalla y combates concretos; sino en un espacio de tiempo —el estado de guerra— en que está suficientemente comprobada la voluntad de enfrentarse en batalla. El espacio de tiempo, por lo tanto, designa el estado, y no la batalla, en que lo que está en juego no son las fuerzas mismas sino la voluntad, una voluntad que está suficientemente comprobada, es decir, [dotada de] un sistema de representaciones y manifestaciones que es operativo en el campo de la diplomacia primaria. (...) Entonces, en Hobbes no hay guerra en el punto de partida. (pp.89-90)

De manera que la noción de estado de guerra en Hobbes es una situación prepolítica caracterizada por la desconfianza y la amenaza permanente entre individuos iguales en fuerza y capacidad de dañarse, no es necesariamente combate efectivo, sino una disposición constante al enfrentamiento que solo el pacto y la soberanía logran superar mediante la instauración del Estado, garante de la paz civil. Mientras que Foucault invierte este esquema, pues la guerra no es un momento originario que el Estado viene a clausurar, sino una matriz permanente de inteligibilidad del poder. La política, el derecho y las instituciones no suprimen la guerra, sino que la continúan bajo formas reguladas.

En la medida en que la guerra hobbesiana describe un estado anterior al contrato, una relación entre individuos y por tanto, previa a la existencia de un Estado. Este estado de naturaleza hobbesiano, es algo que el autor del Leviatán, comprende que se debe superar, aunque el fundamento del orden civil, en dicha clave, sea únicamente la fuerza. Cuestión que es criticada por Rousseau, para quien el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil, no puede fundarse en la fuerza. Estas concepciones propias de la filosofía política moderna, serán desplazadas por Foucault, cuando sugiere la idea de Guerra Civil, tomando referencia la posición de von Clausewitz, quien en la medida en que separa radicalmente guerra y paz, sería la más tardía formulación de estas concepciones modernas. A la frase de Clausewitz, “*La guerra es el fracaso de la política*”, el pensador francés señalará que: “La política es la guerra por otros medios” (Foucault, 2000, p.29). De aquello nos ocuparemos en el siguiente apartado.

2.1.1 Guerra civil permanente. El conflicto interno y su genealogía

Foucault, en su libro *La Sociedad Punitiva* (2016) menciona:

Así, la guerra civil no puede considerarse en ningún caso como algo exterior al poder, algo que este interrumpa, sino como una matriz dentro de la cual los elementos del poder actúan, se reactivan, se disocian, pero en el sentido de que las partes se desconectan unas de otras sin perder

pese a ello su actividad, y donde el poder se reelabora, retoma formas antiguas bajo una forma mítica. No hay guerra civil sin trabajo de poder, trabajo sobre el poder (p. 47).

La noción de guerra civil o conflicto interno es entendida, no como un evento ajeno o una disolución del poder, sino como la matriz permanente de las relaciones de poder y de las luchas que se desarrollan en el seno de la sociedad. El autor desplaza aquí la atención desde la estructura de la soberanía hacia las relaciones de poder que atraviesan los dispositivos institucionales. En este contexto, la guerra civil no se presenta como un fundamento ontológico del orden político, sino como una herramienta metodológica que permite reinterpretar la génesis del poder.

La guerra civil, al ser una matriz permanente de las relaciones de poder, al estar siempre en ejercicio se convierte en una base sobre la cual se estructura la sociedad, dando cabida y espacio a que dentro de ella se desarrolle la política y no a la inversa como lo habría planteado Carl von Clausewitz en 1832 en su texto *De la guerra*. Foucault afirma que “la política es, en realidad, la continuación de la guerra civil por otros medios” (Foucault, 2000, p.29). En otras palabras, la política se concibe, en este marco, como la continuación de la guerra civil. La guerra al ser un estado permanente, al estar siempre en guerra, se concibe la política como un elemento en esa permanencia, un momento y una estrategia dentro de la guerra misma. El poder no suprimirá la guerra civil, la libra y la constituye. La política es otra forma de hacer la guerra.

Además, la guerra civil no es un fenómeno excepcional o una anomalía que el poder busca erradicar, sino la base misma sobre la cual se estructuran las relaciones de poder y las estrategias de dominación. Foucault desarrolla la idea de guerra civil como herramienta analítica para desentrañar cómo el poder se ejerce, se resiste y se transforma. De esta manera, la guerra civil como condición permanente y constitutiva del poder y de las relaciones sociales sería aquella que construye identidades colectivas (clases, grupos, movimientos, religiones), estos sujetos políticos emergen en el conflicto, no son entes preexistentes.

Releyendo la tesis hobbesiana, Foucault plantea que estamos en medio de una guerra social, no la guerra de cada hombre contra cada hombre, sino la de “los ricos contra los pobres, los propietarios contra los que no poseen nada, los patrones contra los proletarios” (Foucault, 2016, p.40). Como se plantea en *el Leviatán* (2018) de Hobbes, fuera del estado civil hay siempre guerra de *todos contra todos*, el autor lo plantea de la siguiente manera:

Por tanto, la noción del *tiempo* debe considerarse como parte de la naturaleza de la guerra, lo mismo que es parte de la naturaleza del tiempo atmosférico. Pues, así como la naturaleza del tiempo atmosférico no está en uno o dos aguaceros, sino en la tendencia a que estos continúen

durante varios días, así también la naturaleza de la guerra no está en una batalla que de hecho tiene lugar, sino en una disposición a batallar durante todo el tiempo en que no haya garantías de que debe hacerse lo contrario. Todo el tiempo restante es de PAZ. (p. 180)

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente, es decir, por el tiempo que se necesite, por lo que, en lugar de la disolución de lo colectivo en lo individual del todos contra todos; “la guerra civil es el enfrentamiento de elementos colectivos que constituyen nuevas colectividades inexistentes antes de ella” (Foucault, 2016, p.43). Es decir, ocurre un desplazamiento desde la guerra entendida como un estado en el que existe un quiebre individual dentro de lo social, un momento de la que puede ser suspendido, a un entendimiento en donde esta guerra no simplemente deja de ser un estado, sino que nace se desarrolla y se ejerce a través de masas, elementos colectivos y plurales, instancia en la que el conflicto no anularía lo colectivo, sino que lo constituye (Foucault, 2016, p.43). Foucault, en su libro *Defender la sociedad* (2000), en relación a la norma nos dirá que:

También van a encontrar, en ese texto al que me refiero (El autor se refiere aquí al “*libro del señor Canguilhem Le Normal et le pathologique*”), la idea, creo que importante, de que la norma no se define en absoluto como una ley natural, sino por el papel de exigencia y coerción que es capaz de ejercer con respecto a los ámbitos en que se aplica. La norma, por consiguiente, es portadora de una pretensión de poder. No es simplemente, y ni siquiera, un principio de inteligibilidad; es un elemento a partir del cual puede fundarse y legitimarse cierto ejercicio del poder. Concepto polémico, dice Canguilhem. Tal vez podría decirse político. En todo caso —y ésta es la tercera idea que me parece importante—, la norma trae aparejados a la vez un principio de calificación y un principio de corrección. Su función no es excluir, rechazar. Al contrario, siempre está ligada a una técnica positiva de intervención y transformación, a una especie de proyecto normativo. (pp. 56-57)

Encontramos aquí la distinción entre norma y ley. Foucault sostiene que mientras esta última opera de manera binaria, permitido/prohibido, culpable/inocente, la norma funciona de modo graduado, estableciendo diferencias de grado entre lo normal y lo anormal. La ley sanciona una infracción puntual, la norma, en cambio, mide, compara, jerarquiza y corrige conductas en relación con un estándar previamente establecido. De este modo, la norma se configura como una tecnología de poder propia de la modernidad, vinculada al desarrollo de saberes como la psiquiatría, la medicina, la pedagogía y la criminología, los cuales no se limitan a describir comportamientos, sino que definen activamente qué debe entenderse por normalidad. En este proceso, la norma produce aquello que designa como “anormal”, transformando determinadas conductas en objetos de intervención científica, moral y jurídica. Así, el anormal no constituye una realidad natural previa, sino el efecto de un dispositivo de

saber-poder que clasifica e individualiza. En el marco de la sociedad disciplinaria, la norma deviene el mecanismo central de regulación social, por ende, permite una vigilancia continua, una intervención correctiva permanente y una normalización progresiva de los individuos, orientada no simplemente a excluir, sino a integrar bajo condiciones de corrección.

El desplazamiento de la *guerra civil* en Foucault implica pasar de una comprensión de ésta como excepción a un orden, interrupción a un dominio, o como irrupción de las luchas sociales, a una conceptualización donde la guerra civil, primero es permanente; segundo, se internaliza en las sociedades contemporáneas; por esto, se transforma en biopolítica, y se ejerce a través de la gubernamentalidad neoliberal. Esta nueva forma de guerra opera de manera constante y difusa, militarizando lo social y criminalizando la pobreza y el disenso, todo bajo un “estado de excepción” que se ha vuelto la norma para el control y la producción de la vida misma.

Por cuanto la guerra siempre define posiciones, el reparto amigo/enemigo, aliado/no aliado. Su consolidación política se da en el campo de lo jurídico. El mismo Foucault ha advertido que las formas jurídicas de la verdad, y la verdad de las formas jurídicas, es decir, una ley necesita estar fundada en una verdad para ser legítima y la verdad necesita ser convertida en ley para tener efectividad real, establecen los cortes normal/anormal, permitido/prohibido, deseable/indeseable y finalmente el corte legalismo/ilegalismo.

Al configurarse distintas colectividades desde la guerra, se configuran también las leyes que las regirán. Es de esta forma que Foucault, a partir de una genealogía, introduce la noción de los ilegalismos, mencionando que, a través de la guerra civil constante, en tanto una que genera nuevas formas de organización política, estas nuevas formas crearán luchas o conflictos, estas luchas son expresiones de la guerra permanente. De esta forma para Foucault la guerra civil no sería un accidente, sino el núcleo oculto del poder, es la matriz material que explica cómo el poder se ejerce a través de tácticas de control (leyes, vigilancia) para gestionar conflictos sociales y los sujetos involucrados en tales conflictos.

2.1.2 La Guerra civil como espacio de emergencia, reorganización y legitimación de los ilegalismos.

A este ámbito le era necesario, para su configuración total existencial, no sólo definir al amigo, sino al enemigo, al hereje y al gentil, y esto como elementos centrales de la noción de ciudadanía.

Carl Schmitt, *Teología política*

En un primer momento la guerra civil se entiende como la base sobre la cual se estructuran las relaciones de poder y las estrategias de dominación, esto permite contextualizar lo que Foucault nombra por *ilegalismos*. Foucault introduce el término *ilegalismo* para dar cuenta de una serie de actos que, al margen de la ley, conviven en una situación de tenso equilibrio hasta finales del siglo XVIII. El autor francés sostiene que el concepto aparece en literatura jurídica recién en el siglo XIX, -en un comienzo- como algo propio y exclusivo de la clase trabajadora que pone en riesgo el orden burgués y el desarrollo del capitalismo industrial.

Por consiguiente, la ley no es un elemento neutral o externo que detiene la guerra civil, sino que se convierte en una herramienta para el ejercicio y la legitimación del poder en este continuo conflicto. La guerra ya no es la continuación de la política por otros medios, sino que se convierte en la base de la política interior de un nuevo orden, imponiendo su propio marco legal y operando como una desregulación regulada de la violencia. Por tanto, la guerra civil es una fuerza persistente que el Estado busca contener y gestionar, a menudo mediante la redefinición y el uso estratégico de la ley, lo que lleva a la difuminación de las fronteras tradicionales entre el orden jurídico y el conflicto armado, y a la legitimación de formas de violencia extralegales bajo la apariencia de legalidad o justicia.

El concepto de ilegalismo en Foucault refiere a una estrategia de resistencia o desafío a las normas legales y al orden social establecido, especialmente por parte de las clases populares y obreras en el siglo XIX, como una forma de lucha política que busca la autonomía y la no aceptación de las condiciones impuestas por la burguesía y el capitalismo industrial. El autor de *Vigilar y Castigar* distingue el ilegalismo de la mera ilegalidad, viéndolo como una complementariedad entre la ley y las prácticas que escapan a su control, pero que no necesariamente buscan la abolición del sistema, sino una forma de vivir al margen de él. Es respecto a esto que Foucault, en *Vigilar y Castigar* (2002) dice:

Se puede decir esquemáticamente que, bajo el Antiguo Régimen, los diferentes estratos sociales tenían cada cual su margen de ilegalismo tolerado: la no aplicación de la regla, la inobservancia de los innumerables edictos u ordenanzas era una condición del funcionamiento político y económico de la sociedad. ¿Rasgo éste que no es privativo del Antiguo Régimen? Sin duda. Pero este ilegalismo estaba entonces tan profundamente arraigado y era tan necesario a la vida de cada capa social, que tenía en cierto modo su coherencia y su economía propias. Unas veces presentaba una forma absolutamente estatutaria que hacía de él menos un ilegalismo que una exención regular: eran los privilegios concedidos a los individuos y a las comunidades. (p.86)

Los ilegalismos entonces, son entendidos en primera instancia como prácticas, discursos o formas de comportamiento que desafían o transgreden las normas establecidas por el poder o la autoridad en una sociedad, los ilegalismos no son fallas del sistema, sino prácticas constitutivas de su funcionamiento. Una forma más amplia de resistencia a las normas dominantes, que son construidas y mantenidas por las

instituciones de poder, pues el poder no solo se manifiesta de forma explícita a través de la ley o la violencia, sino también a través de discursos y prácticas que definen lo que es normal o aceptable, estableciendo lo ilegal como algo que debe ser controlado, disciplinado y gestionado. En este sentido, los ilegalismos no se limitan solo a actos criminales, sino que pueden incluir también, cualquier tipo de resistencia o desafío a las normas hegemónicas, como formas de vida alternativas – siendo una de estas el vagabundaje-, que el poder busca contener o disciplinar. El ejemplo del vagabundo es clave porque su condición de ilegal responde a la carencia de un lugar fijo, a la no pertenencia a una única relación de producción, no necesita delinquir para ser considerado ilegal, solo la no pertenencia a un sistema de producción lo define ya como un sujeto ilegal.

La emergencia de los ilegalismos entonces, coincide con el desarrollo de la sociedad capitalista y el paso a un nuevo régimen de propiedad burguesa, con esta transformación de la propiedad, las antiguas tolerancias y pequeños ilegalismos populares, que formaban parte de la vida campesina tradicional se volvieron intolerables para los nuevos propietarios burgueses. En el curso dictado en 1973 titulado *La sociedad punitiva*, Foucault describe el caso de los tejedores de Maine, en donde las negociaciones establecidas al margen del mercado oficial-feudal entre el mercader y el tejedor, ambos sujetos se entendían directamente más allá de los reglamentos para intentar eludirlos, estableciendo relaciones comerciales que, lejos de ser un obstáculo, suponían una mayor ganancia para las partes. Sin embargo, en el contexto de la emergencia del naciente capitalismo burgués, y al interior de un modo de producción en proceso de industrialización, ésta práctica queda prohibida y sancionada, siendo perseguidos como *infracciones puras y simples*, por lo que los ilegalismos, que hasta entonces podían ser funcionales para la economía burguesa -contra la economía feudal- caen en la situación de prohibición. “No es un robo, es un fraude antifeudal, útil para la burguesía” (Foucault, 2016, p.159), pero, una vez ya instalado el régimen burgués se convierten en una realidad amenazante y peligrosa para el nuevo contexto socioeconómico debido a que dichos ilegalismos suponen, como veremos posteriormente, un acometido al nuevo modo de producción

Ahora bien, junto con la emergencia de éste nuevo régimen de propiedad es que surgen luchas y resistencias opositoras al ascenso del nuevo orden burgués, el autor destaca que en el siglo XVIII vemos fenómenos como los motines de subsistencia, los cuales son vistos como manifestaciones de esta guerra civil subyacente. Se puede advertir cómo los ilegalismos populares adquirieron aquí dimensiones políticas, convirtiéndose en luchas directas contra la ley misma y la clase que la imponía según sus intereses.

Son las mismas condiciones históricas que invitan a las reflexiones de Marx sobre el capital las que definen éste orden burgués donde la propiedad y su comprensión sufren una profunda transformación en comparación con los sistemas anteriores, pues su surgimiento está intrínsecamente ligado al desarrollo del capitalismo y la necesidad de la burguesía de proteger sus intereses. Las masas populares, al estar despojadas de toda propiedad, se enfrentan a "cosas que no les pertenecen y que pertenecen a los otros" (Foucault, 2016, p. 166). La máxima "esto no es tuyo" (Foucault, 2016, p. 166), rige para el obrero, lo que subraya que la propiedad es una cuestión de prohibición y pertenencia definida por la ley y el poder, no por una universalidad natural. En *Vigilar y Castigar* (2002) el autor francés afirma lo siguiente:

Ha sido realmente contra el régimen de la propiedad territorial – instalado por la burguesía que se aprovecha de la Revolución – contra el que se ha desarrollado un verdadero ilegalismo campesino que sin duda revistió sus formas más violentas de Termidor al Consulado, pero no desapareció entonces; fue contra el nuevo régimen de la explotación legal del trabajo contra el que se desarrollaron los ilegalismos obreros del siglo XIX, desde los más violentos, como el destrozo de máquinas, o los más duraderos, como la constitución de asociaciones, hasta los más cotidianos, como el ausentismo, el abandono del trabajo, la vagancia, los fraudes con las materias primarias, con la cantidad y calidad del trabajo terminado. Se inscribe una serie entera de ilegalismos en luchas en las que se sabe que se afronta, a la vez, la ley y la clase que la impuso. (p.279)

En este pasaje de *Vigilar y Castigar* se describe como los ataques a la propiedad ya no se ven como combates contra "reglas, leyes y abusos injustificables" o como cuestiones de "poder y política" (como se entendían bajo el Antiguo Régimen). En este punto se debe considerar la diferencia entre las concepciones de J. Locke en su libro *Segundo Tratado sobre el Gobierno* donde “la propiedad deja de ser una cuestión natural entendida como condición natural inalienable, siendo esta, su vida, libertad y bienes” (Locke, 2006, p.86), con la concepción post marxiana considerada por Foucault en donde se traslada la problemática de los medios de producción hacia las relaciones de poder que están en juego.

Entonces, la guerra civil, como lucha de clases permanente y matriz del poder, proporciona el marco conflictual en el que el desarrollo del capitalismo y la imposición de un nuevo régimen legal-moral y de propiedad transforman el sistema de ilegalismos. Los ilegalismos populares, al chocar con los intereses burgueses, se intensifican, se politizan y son redefinidos penal y moralmente, convirtiéndose en el objetivo de un sistema penal diseñado para administrarlos y mantener la dominación de clase. En este escenario, Foucault menciona que “hay que concebir un sistema penal como un aparato para administrar diferencialmente los ilegalismos, y no, en modo alguno, para suprimirlos todos” (Foucault, 2002, p.93).

Es por esto que en el siguiente apartado se abordará con mayor profundidad la diferencia del ilegalismo-legalismo y la diferencia entre el ilegalismo popular e ilegalismo privilegiado.

2.2 Entre la ley y su transgresión. Legalismos e ilegalismos

2.2.1 Función diferencial del legalismo y el ilegalismo.

Con el desarrollo de la sociedad capitalista y el paso a un nuevo régimen de propiedad burguesa, la economía de los ilegalismos se reestructuró. Las viejas tolerancias y pequeños ilegalismos populares se volvieron intolerables para los nuevos propietarios burgueses. Se produjo una separación entre el ilegalismo de los bienes, por ejemplo: el robo y la depredación; y el ilegalismo de los derechos, tales como: los fraudes, evasión fiscal, eludir reglamentos. El primero se asoció y se volvió más accesible para las clases populares, mientras que el segundo quedó reservado para la burguesía y es incluso tolerado para sí misma. Foucault, en *La Sociedad Punitiva* (2016) describe del siguiente modo:

Ahora bien, no solo se desplazan los hombres, sino que, al mismo tiempo, se fija otro destino de la riqueza: el capital se invierte cada vez en máquinas, stocks. La división del trabajo hace que la circulación de las mercancías en grandes cantidades y etapas sucesivas de elaboración y transformación lleve a localizarlas en puntos cada vez más masivos - almacenes, depósitos portuarios-, de manera que, en el momento mismo en que se desarrolla el modo de producción capitalista, vemos que el capital queda expuesto, a una serie de riesgos que antes eran mucho más controlables. En efecto, el capital se expone no solo al bandolerismo, al saqueo, como antes, sino a la depredación cotidiana de las personas que viven de él, a su lado. (p.121)

El cambio en el régimen de propiedad y la intensificación de la explotación del trabajo provocaron un rebote del ilegalismo popular. Estos ilegalismos populares adquirieron una dimensión política, convirtiéndose en luchas directas contra la ley misma y la clase que la imponía según sus intereses. No solo los atentados contra la propiedad material se volvieron peligrosos, sino también los "ilegalismos productivos" o de la "disipación", como la pereza, el absentismo, el vagabundeo, o la negativa a integrar la fuerza de trabajo en el sistema productivo, vistos como un menoscabo a la fuerza de trabajo, que ahora es propiedad del empleador.

Los ilegalismos, entonces, son un campo de prácticas generalizadas y en conflicto que operan en los márgenes de la ley. Con el capitalismo, estos se reestructuran, y los ilegalismos populares dirigidos contra la propiedad y el trabajo se vuelven un foco de atención y un peligro a controlar. Aquí es donde emerge el rol del sistema jurídico-penal, éste funciona no tanto para eliminarlos, sino para administrarlos, diferenciarlos según la clase social, y utilizar una parte de ellos -la delincuencia fabricada- como herramienta de control y dominación de clase. La ley misma se ve como un instrumento de gestión que funciona dentro de este campo dinámico y conflictivo de ilegalismos. Foucault, en su texto *La Sociedad Punitiva* (2016) afirma que:

Es un prejuicio intelectual pensar que hay en primer lugar prohibiciones y en segundo lugar transgresiones, [o] que existe el deseo del incesto y luego la prohibición del incesto; en realidad, si hay una prohibición debe comprenderse y analizarse en relación a lo que prohíbe, también que analizarla en función de quienes prohíben y de aquellos que afecta la prohibición. Pero también creo que no se puede analizar una cosa como una ley o una prohibición sin restituirlas en el campo real de los ilegalismos dentro del cual funcionan. Una ley sólo funciona, sólo se aplica dentro de un campo de ilegalismo que se practica efectivamente y que, en cierta forma, la sostiene. (p. 175)

El término de ilegalismo-ilegalista, refiere a toda una serie de prácticas que no necesariamente son transgresoras o prohibidas, sino un fondo de prácticas sobre las cuales la ley actúa, es decir, la ley es posterior al conjunto de los ilegalismos, en ese sentido los ilegalismos no son cuestiones prohibidas sino alegales, ilegales, toleradas, incluso legales en medida de que son anteriores a la constitución misma de la ley, “Tomen por ejemplo el caso del aborto: es evidente que la ley solo puede funcionar en la medida en que un campo de prácticas ilegales que le permite aplicarse” (Foucault 2016, p. 162). La práctica del aborto no surge como consecuencia de la prohibición legal, por el contrario, la ley se formula porque el aborto ya es una práctica social efectiva. Existe un campo previo de decisiones, saberes médicos, redes clandestinas, tolerancias familiares y estrategias que configuran un ilegalismo específico. La ley interviene sobre ese campo no para eliminarlo, pues nunca lo logra completamente, sino para regularlo diferencialmente, penaliza a ciertos actores, medicaliza a otros, tolera ciertas excepciones, produce estadísticas y discursos morales. Es porque las mujeres abortan que existe una ley, y no a la inversa. La ley entonces no funda el campo de lo prohibido, sino que interviene sobre un conjunto previo de prácticas sociales. El ilegalismo no designa simplemente lo que infringe la norma, sino un fondo de conductas efectivas que existen antes de su codificación jurídica.

En el Antiguo Régimen, existía una convivencia de distintos tipos de ilegalismos: El ilegalismo popular, el mercantilista, el privilegiado, e incluso el del poder. Estos ilegalismos de los diferentes estratos sociales estaban imbricados, a menudo en conflicto, pero también útiles los unos para los otros, funcionando juntos en una relación a menudo simbiótica. Históricamente, los ilegalismos populares se relacionaban tanto con lo económico, obtención de beneficio, como con lo político, quebranto de la ley.

Se trata de un conjunto de prácticas de lo más diversas que no tienen a la ley como referente, sino que son ellas referentes de la ley, se practican en todos los grupos sociales, no obstante, una vez que emerge la dimensión jurídico-penal estas prácticas son toleradas para unos y criminalizadas para otros. En la relación de los ilegalismos con la ley se detiene Foucault para plantear que, es la ley la que se explica en función del campo de los ilegalismos en que ellos actúan e intervienen, estos son un elemento dinámico, un conjunto de prácticas, a menudo politizadas, que operan en los márgenes de la ley y forman parte de

una economía del poder. Es decir, definen la forma de cómo el poder circula, se distribuye y se ejerce estratégicamente en una sociedad más allá de la expresión directa de la ley que administra lo permitido y lo tolerado. Gilles Deleuze, en sus lecciones sobre Foucault (2014) plantea lo siguiente:

La ley consiste, entonces, en diferenciar las maneras de eludirla. Y nunca podrán definir la ley al nivel microscópico, al nivel microfísico, al nivel micrológico, sino como una gestión de los ilegalismos, una repartición de los ilegalismos en un campo social. Y como dice Foucault, hay ilegalismos que son tolerados como compensación para las clases dominadas, hay ilegalismos que son permitidos como privilegio de la clase dominante, hay toda una escala de ilegalismos. Cada uno sabe que lo que está prohibido por ley es tolerado. Tolerado simplemente en tales o cuales condiciones y al amparo de otra ley. De modo que la ley podrá ser definida en función de los ilegalismos que caracterizan a un campo social. Es decir, lo que cambia radicalmente de un campo social al otro son los ilegalismos y su repartición. La ley no es más que esa misma repartición. (pp. 62-63)

Los ilegalismos entonces son entendidos como juegos tácticos que los agentes despliegan en los márgenes de la ley, sin atenerse a ella, pero dentro de límites generalmente tolerados por la sociedad ²⁹. Se conciben siempre como una tensión, una lucha, un agónico combate por trazar las líneas de la ilegalidad. Por lo tanto, como bien se mencionó, la ley funciona dentro de un campo de ilegalismo. Una ley o prohibición no se comprende o aplica en un vacío, sino que funciona y se aplica dentro de un campo real de ilegalismo que se practica efectivamente y que, en cierta forma, la sostiene.

De lo anterior se sigue que la legalidad, en contraste, representa el sistema de la ley y las normas establecidas por el poder, la ley es vista como un instrumento de gestión, no destinada a aplicarse estrictamente de forma universal, sino a manejar y administrar los ilegalismos y los márgenes de la legalidad. Por consiguiente, el sistema normativo establecido por el poder funciona no sólo como un conjunto de prohibiciones, sino como un instrumento para gestionar y diferenciar los ilegalismos en beneficio de la clase dominante. Es la ley la que se explica en función del campo de ilegalismos en el que actúa e interviene.

No obstante, la gestión de los ilegalismos permite distinguir entre popular y privilegiado, asunto que será clave para comprender la posterior definición del sujeto criminal. De momento ahondamos en la descripción foucaultiana de ambas formas de ilegalismo.

2.2.2 Gestión diferencial de los ilegalismos. Ilegalismo popular e Ilegalismo privilegiado.

²⁹ En los siglos XI y XVII se impusieron normas sociales y económicas por parte del aparato de Estado, situación frente a la que la sociedad implementa un sistema de exclusión-inclusión contra aquellos individuos que no se ajustaran a sus normas. En este punto la sociedad internaliza la punitividad. Será ella quien no tolerará el desvío, será quien velará por que se cumplan los valores y las normas de comportamiento determinadas por el Estado, he ahí las sociedades asesinas, torturadoras, purificadoras y encerradoras.

Michel Foucault en sus clases dictadas en los años 1972-1973 realiza una aguda radiografía del capitalismo incipiente del siglo XIX, abordando desde una perspectiva que conjuga economía política y lucha social. En su análisis, la centralidad de la disciplinarización de la fuerza de trabajo aparece como un eje estructurante en la consolidación del orden burgués. La clase dominante no se limita a dominar mediante la propiedad o la fuerza directa, sino que articula su poder a través de una administración estratégica de la legalidad y sus márgenes. En este marco, como bien mencionamos, Foucault introduce su teoría de los ilegalismos, entendidos no como simples transgresiones accidentales de la ley, sino como espacios gestionados por el poder para consolidar sus fines.

Foucault en *La Sociedad Punitiva* devela que una de las primeras formas de ilegalismo es el ilegalismo obrero. Este se encuentra en contradicción con los intereses del capital y con los intereses o dinámicas de acumulación capitalista, es la depredación obrera o depredación campesina, el cual surge a finales del siglo XVIII ante la acumulación del capital en bienes materiales, por lo que este consistiría en el robo directo o la apropiación de dicha materialidad. La clase obrera, especialmente los trabajadores urbanos y portuarios se encontraban en contacto directo con estas riquezas expuestas, lo que constituye una actividad económica coherente parasitaria respecto del capital, por lo que los obreros tendrían sus propias vías de circulación respecto del mercado capitalista.

A estas formas de ilegalismo popular en contradicción con las formas mismas del capital y por lo tanto con los intereses de la burguesía Foucault, añade los ilegalismos de *disipación* o *disipación obrera*. Ilegalismo que actuaría en mutualismo con la depredación, una vez la posibilidad misma de los ilegalismos de depredación son bloqueados por el sistema punitivo, las clases populares desplazan la batalla hacia otro campo, primero en torno a la riqueza, después al cuerpo mismo de la clase trabajadora, al cuerpo mismo de los obreros, pues este implica la negativa a aplicar la fuerza de trabajo al aparato de producción, manifestándose en forma de ociosidad, ilegalismo entonces, infralegal, no sería - aún - una infracción directa a la ley, pero evitaría la condición de ganancia. Sobre esto Foucault, en *La Sociedad Punitiva* (2016) nos dice:

Aparece así la figura de un ilegalismo que ya no es el de la depredación sino el de la disipación: lo que está en cuestión no es ya una relación de deseo con la materialidad de la riqueza; es una relación de fijación con el aparato de producción. Este ilegalismo tendrá la forma del ausentismo, las tardanzas, la pereza, la fiesta, el exceso, el nomadismo; en síntesis, todo lo que es del orden de la irregularidad\ de la movilidad en el espacio. (p.205)

Ante esto es el tiempo de vida y la propia corporalidad del trabajador la que se convierte en motivo de disputa, desobedece a la nueva racionalidad económica debido a que el cuerpo debe ser productivo y los ilegalismos de disipación no responderían a esta lógica a que implican un uso del tiempo, del cuerpo o

de los recursos que no se traduce en acumulación ni en utilidad económica. No roban ni defraudan directamente, pero sustraen fuerza de trabajo, energía y tiempo al circuito de la producción, respecto a ello Foucault (2016) dice:

A partir del siglo XIX, es quien atenta, no contra el capital, la fortuna, sino contra su propia fuerza de trabajo: es una mala manera de administrar, ya no su capital, sino su vida, su tiempo, su cuerpo. Por eso la disipación adopta en esos análisis tres grandes formas: la intemperancia, como derroche del cuerpo; la imprevisión, como dispersión del tiempo, y el desorden, como movilidad del individuo con respecto a la familia y el empleo. Las tres grandes instituciones en las que la disipación viene a actualizarse son: la fiesta, la lotería -que es precisamente el instrumento mediante el cual el individuo trata de ganarse la vida sin trabajar; una lotería cuyo momento puntual y los azares se oponen a lo que es la ganancia de dinero en el sistema de la economía racional, vale decir, el trabajo continuo recompensado por una suma fijada de antemano - y el concubinato, como modalidad de satisfacción sexual al margen de las ataduras familiares. (p.210)

La disipación se traduce entonces en una mala administración sí, afectando directamente a la producción y por ende al orden burgués, estas prácticas no son condenadas sólo por razones morales, sino porque interrumpen la regularidad del trabajo, configurándose como un “robo” indirecto de la capacidad productiva, atentando contra ella, pues implica retirar el cuerpo y el tiempo del régimen productivo. Instancia, a modo de adelanto, en la que emergen mecanismos de penalización de la existencia, pues todas aquellas formas de vida que escapen o se encuentren al margen de la producción serán penalizadas. Los ilegalismos que anteriormente eran tolerados y consentidos, comienzan a verse ahora como una realidad amenazante y peligrosa en el nuevo contexto socioeconómico. Foucault en *La sociedad punitiva* (2016) menciona:

En el siglo XVIII era un elemento funcional de la vida campesina Toda una serie de tolerancias permitía subsistir a la franja más pobre: eriales, landas, bienes comunales constituían dentro del espacio campesino otros tantos bolsones de ilegalidad. El contrabando de los productos regulados (sal, tabaco) tenía asimismo sus puntos de apoyo dentro de la sociedad campesina. El ilegalismo rural, además, se comunicaba con el de los propietarios y se apoyaba en él. Ahora bien, en la segunda mitad del siglo XVIII vemos esbozarse una especie de cambio de frente que es el efecto de un lento proceso consistente, ante todo, en una presión demográfica creciente; a continuación, desde 1730, un aumento de) los ingresos fundiarios que hace de la tierra un bien interesante en términos económicos, [y] por último una gran demanda de tierras con fines de inversión. (p.173)

Si anteriormente existía una pluralidad de ilegalismos de clases que convivían de manera equilibrada, ahora el problema se ubica en un solo tipo de ilegalismos, los ilegalismos populares. Estos ilegalismos que principalmente ponían su blanco en la propiedad privada y el nuevo régimen de producción se tornan intolerables para la nueva clase gobernante que ha de vigilarlos, perseguirlos y sancionarlos. El propio desarrollo del capitalismo hace que precisamente los ilegalismos populares se desplacen o la clase

popular se vea obligada a cometer cierto tipo de ilegalismos que aparecen como contradictorios respecto de los intereses del capital. Foucault, en *Vigilar y Castigar* (2002) menciona lo siguiente:

El esquema general de la reforma penal se había inscrito a fines del siglo XIII en la lucha contra los ilegalismos: un verdadero equilibrio de tolerancias, de apoyos y de intereses recíprocos, que bajo el Antiguo Régimen había mantenido, unos al lado de los otros, a los ilegalismos de diferentes capas sociales, fue roto. Entonces se formó la utopía de una sociedad universal y públicamente punitiva donde unos mecanismos penales siempre en actividad funcionarían sin retraso ni mediación ni incertidumbre; una ley, doblemente ideal por ser perfecta en sus cálculos y estar inscrita en la representación de cada ciudadano, bloquearía, desde su origen, todas las prácticas de ilegalidad. Ahora bien, en el viraje de los siglos XVIII y XIX, y contra los códigos nuevos, he aquí que surge el peligro de un nuevo ilegalismo popular. (p.278)

Todo trabajador encarna ahora una amenaza potencial para este régimen de propiedad burgués, es un criminal a la espera de la ocasión para rapiñar. El obrero asalariado ha sustituido al artesano. Así, si el ilegalismo propio de ese gremio artesanal estaba constituido por pequeños fraudes y pillajes, ahora, debido al cambio en el régimen de propiedad, los ilegalismos más temidos son los robos y la depredación, ilegalismos que supongan un menoscabo del sacrosanto principio de propiedad privada que sustenta el régimen burgués.

Sin embargo, existiría también un ilegalismo perteneciente a una clase distinta, respectiva a la nobleza y a los grandes propietarios, a decir, la burguesía, la clase privilegiada. Foucault lo llamará el *ilegalismo del Poder*, pues, esta clase también eludiría la ley mediante evasiones fiscales, fraude. Además, son estos en quienes reside la administración de los ilegalismos, haciendo, a través de su arbitraje, una forma de hacer funcionar el sistema y la economía. Sin embargo, con el ascenso de la burguesía, este aparato se transformó y se puso al servicio de la aplicación de la nueva legalidad burguesa contra el ilegalismo popular, atribuyéndose el poder de hacer y deshacer la ley a su conveniencia, en este punto el poder legislativo estaba profundamente ligado a la ilegalidad.

La relación entre ilegalismos y legalidad es, por tanto, compleja y dinámica. El sistema penal no busca simplemente suprimir las infracciones o ilegalismos; su función principal es administrarlos, distinguirlos, distribuirlos, utilizarlos y su motivo principal es transformarla en una herramienta útil para el orden burgués. Es por esto que la gestión diferencial de los ilegalismos, mediada por la penalidad, forma parte de los mecanismos de dominación de clase. Se persiguen y sancionan con severidad los ilegalismos populares (especialmente los de los bienes), mientras que los ilegalismos de los privilegiados (como los de los derechos) tienden a ser tolerados o gestionados de manera más laxa a través de jurisdicciones especiales, transacciones o multas atenuadas. Foucault (2002) menciona:

Con las nuevas formas de acumulación del capital, de las relaciones de producción y de estatuto jurídico de la propiedad, todas las prácticas populares que dimanaban, ya bajo una forma tácita, cotidiana, tolerada, ya bajo una forma violenta, del ilegalismo de los derechos, se han volcado a la fuerza sobre el ilegalismo de los bienes. El robo tiende a convertirse en la primera de las grandes escapatorias de la legalidad, en ese movimiento que hace pasar de una sociedad de la exacción jurídico-política a una sociedad de la apropiación de los medios y de los productos del trabajo. O, para decirlo de otra manera, la economía de los ilegalismos se ha reestructurado con el desarrollo de la sociedad capitalista. Se ha separado el ilegalismo de los bienes del de los derechos. Separación que cubre una oposición de clases, ya que, por una parte, el ilegalismo más accesible a las clases populares habrá de ser el de los bienes: transferencia violenta de las propiedades, y, por otra, la burguesía se reservará el ilegalismo de los derechos: la posibilidad de eludir sus propios reglamentos y sus propias leyes, de asegurar todo un inmenso sector de la circulación económica por un juego que se despliega en los márgenes de la legislación, márgenes previstos por sus silencios, o liberados por una tolerancia de hecho. Y esta gran redistribución de los ilegalismos se traducirá incluso por una especialización de los circuitos judiciales: para los ilegalismos de bienes -para el robo-, los tribunales ordinarios y los castigos; para los ilegalismos de derechos -fraudes, evasiones fiscales, operaciones comerciales irregulares-, unas jurisdicciones especiales, con transacciones, componendas, multas atenuadas, etc. (p.91)

Este desplazamiento que nos muestra Foucault no es accidental, sino que responde a la transformación de las relaciones de propiedad y a la centralidad de la apropiación privada de los medios y productos del trabajo. De esta forma el sistema penal administra la ilegalidad diferencialmente, no es entonces un simple elemento jurídico sino una pieza clave en la reproducción del orden burgués.

1.2.3 Sistema penal como tecnología política de gestión y administración de lo ilegal.

La gestión diferencial de los ilegalismos contribuye a la construcción de la figura del "enemigo social". Este enemigo no es simplemente quien viola la ley, sino quien es presentado como una amenaza para el orden social, a menudo asociado con las clases bajas, el criminal, el vagabundo, por extensión, el pobre. La burguesía, al temer los efectos del ilegalismo popular sobre su propiedad, denunció las formas socializadas de ilegalismo y definió a quien las practicaba como un enemigo social o público. Esta construcción, mediada por el sistema penal que gestiona y diferencia los ilegalismos para producir una "delincuencia" controlada, permite a la clase dominante concentrar el miedo y la represión en un chivo expiatorio (el criminal de clase baja), desviando así la atención de la guerra social subyacente entre clases y justificando su propio poder y las tácticas punitivas. Según Max Striner en su libro *El capital libro tercero: El proceso global de la producción capitalista* (2018):

La burguesía se reconoce en su moral, estrechamente ligada a su esencia. Lo que ella exige, ante todo, es que se tenga una ocupación seria, una profesión honrosa, una conducta moral. El caballero de industria, la ramera, el ladrón, el bandido y el asesino, el jugador, el bohemio, son individuos inmorales y el burgués experimenta por esas gentes sin costumbres la más viva

repulsión. Lo que les falta a todos es esa especie de derecho de domicilio en la vida que da un negocio sólido: medios de existencia seguros, rentas estables, etc.; como su vida no reposa sobre una base segura, pertenecen al clan de los individuos peligrosos, al peligroso proletariado: son particulares que no ofrecen ninguna garantía y no tienen nada que perder, ni nada que arriesgar. (...) Se podría reunir bajo el nombre de vagabundos a todos los que el burgués considera sospechosos, hostiles y peligrosos. El vagabundo desagrada al burgués, y existen también vagabundos del espíritu, que, ahogándose bajo el techo que abrigaba a sus padres, van a buscar lejos más aire y más espacio (...) Esos extravagantes vagabundos entran en la clase de las gentes inquietas, inestables y sin reposo, como son los proletarios, y cuando crean sospechas de la falta de domicilio moral, se les llama enredadores, cabezas calientes y exaltados. (p. 52)

Las formas consideradas parasitarias como los sujetos sin propiedad estable, como los nómades y los vagabundos, serán perseguidas por depredar la riqueza al usurpar y atentar contra la propiedad, es sobre este tipo de prácticas que se establece el sistema penitenciario articulando mecanismos de persecución legal y penal que se traducen en castigos carcelarios. Prácticas que permiten constituir la figura del delincuente profesionalizado, que caracteriza o permite reintegrar a toda una serie de sectores de las clases populares en servicios para la burguesía. En el siglo XVIII con la nueva economía de la ilegalidad la de los derechos (fraude, evasión fiscal) continúa siendo tolerada; la ilegalidad contra los bienes (robo, pillaje) no lo es más. Foucault en su texto *Vigilar y castigar* (2002) menciona:

La penalidad sería entonces una manera de administrar los ilegalismos, de trazar límites de tolerancia, de dar cierto campo de libertad a algunos, y hacer presión sobre otros, de excluir a una parte y hacer útil a otra; de neutralizar a éstos, de sacar provecho de aquellos. En suma, la penalidad no "reprimiría" pura y simplemente los ilegalismos; los "diferenciaría", aseguraría su "economía" general. (p.277)

La prisión y el aparato policial no sólo reprimen, sino que producen la "delincuencia" como un efecto del sistema. La delincuencia es una forma específica, aislada y manejable de ilegalismo. Este ilegalismo concentrado, controlado y desarmado es directamente útil. Puede ser utilizado por el ilegalismo de los grupos dominantes, para controlar y explotar otros ilegalismos (como en el caso de la prostitución o el narcotráfico), o como instrumento para el ejercicio del poder (infiltración, subpolicía, reclutamiento de hombres de mano). La delincuencia, con sus agentes (soplones, confidentes), se convierte en un medio de vigilancia perpetua sobre la población, funcionando como un observatorio político.

La penalidad actúa como el dispositivo que articula esta relación, no eliminando los ilegalismos, sino dándoles forma y función dentro de una economía general del poder y la dominación de clase. Con la apropiación definitiva a finales del siglo XVIII, por parte de la burguesía, de la totalidad del aparato penal con el objeto de identificar cualquier ilegalismo como ilegalismo popular y poder así sancionar y perseguir algunos o gestionar y administrar otros.

De esta forma, el aparato disciplinario y policial que tenía como objetivo perseguir los ilegalismos populares, tiene también la misión de combatir "vicios" como la pereza, el absentismo, el vagabundeo, la impuntualidad, la disipación del tiempo, etc. De esta manera no solo el robo, la depredación y los atentados contra la propiedad pueden ser perseguibles como ilegalismos, sino que toda conducta que suponga un menoscabo de la fuerza de trabajo que, como veremos, es ahora también propiedad del empleador, es considerada un ilegalismo. Estos mecanismos para combatir los ilegalismos productivos no tienen un carácter meramente represivo, sino productor de sujetos dóciles y útiles para un sistema productivo que demanda de manera constante mano de obra. En la cima de este sistema disciplinario se encuentra la prisión.

Pasaje 2: DE VUELTA AL ORIGEN: Del sujeto al predicado

Luego de haber analizado las operaciones foucaultianas que nos permitieron situar el conflicto no como un acontecimiento excepcional, ya que, “la guerra civil no puede considerarse en ningún caso como algo exterior al poder (...)” (Foucault, 2016, p.47), sino como una dimensión constitutiva y permanente de las relaciones de poder. En este sentido, la guerra civil es comprendida no como ruptura del orden, sino como una matriz histórica dentro de la cual se organizan las estrategias de gobierno, la legalidad y sus transgresiones.

Como ya observamos esta constatación conduce a un desplazamiento fundamental: la ley y el sistema penal no operan sobre un campo homogéneo de transgresiones, sino dentro de un entramado diferencial de ilegalismos. En esta administración diferencial se configuran figuras sociales específicas -el delincuente, el marginal, el enemigo - que permiten al poder intervenir sobre ciertos cuerpos y conductas de manera privilegiada.

Sin embargo, este análisis, centrado en las tecnologías institucionales y políticas del poder, deja abierta una pregunta decisiva: ¿Cómo se constituyeron unos sujetos capaces de reconocerse a sí mismos como culpables, responsables o imputables dentro de este dispositivo? Es decir, ¿de qué modo estas estrategias de gestión de los ilegalismos logran inscribirse en los cuerpos, en la memoria y en la subjetividad? Para responder a esta interrogante se vuelve necesario un desplazamiento metodológico, desde el plano macro de las relaciones de poder hacia el plano genealógico de la constitución de los valores y del sujeto moral.

Es precisamente en este punto donde el capítulo siguiente encuentra su justificación. La genealogía, tal como es formulada por Nietzsche, permite interrogar el origen histórico de las categorías morales que sostienen la imputación penal. Como él mismo señala, a modo de adelanto, se trata de indagar “las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en que se desarrollaron y se modificaron (...)”

(Nietzsche, 2005b, p.28). La culpa, lejos de ser un dato natural o una disposición originaria del sujeto - prematuramente- aparece entonces vinculada a prácticas históricas concretas, particularmente a la relación acreedor-deudor, en la medida, nos interpela Nietzsche, en que “el capital concepto moral «culpa» (Schuld) procede del muy material concepto «tener deudas» (Schulden) (...)” (Nietzsche, 2005b, p.82).

Desde esta perspectiva, la figura del delincuente no es solo el objeto del sistema penal, sino producida por los diversos saberes que constituyen lo penal. Tal como adelantamos anteriormente, el “sujeto criminal” o “enemigo social” no existiría como dato natural, sino que se fabricarían; es decir, el saber penal no descubriría un delincuente preexistente, sino que lo produciría. De este modo, la genealogía permite comprender cómo la administración política de los ilegalismos, descrita con anterioridad, se articula con prácticas de castigo, memoria y responsabilidad que hacen posible la emergencia de sujetos culpables.

Si el momento anterior mostró el campo estratégico en el que el poder organiza la legalidad y la transgresión, a continuación, se propone indagar los mecanismos mediante los cuales ese campo se traduce en valores, afectos y subjetividades. La genealogía aparece, entonces, como el complemento necesario para comprender cómo las relaciones de poder no sólo estructuran el orden social, sino que producen los sujetos mismos sobre los cuales dicho orden se ejerce.

Foucault, nos dice “El castigo se instaura entonces a partir de una definición del criminal como la persona que hace la guerra a la sociedad” (Foucault, 2016, p.50). Lo que nos llevaría a la siguiente pregunta: ¿cómo es que la sociedad crea precisamente lo que se opone a ella, lo que va a acometer contra ella? De esta manera se pretende evidenciar qué mecanismos o estrategias son los que operan dentro de esta historia belicosa. Y así nos logra interpelar Marx, en su texto “*Elogio del crimen*” (2008):

El delito, -o lo criminal³⁰- con los nuevos recursos que cada día se descubren para atentar contra la propiedad, obliga a descubrir a cada paso nuevos medios de defensa y se revela, así, tan productivo como las huelgas, en lo tocante a la invención de máquinas. (p.31-32)

Ante esto nos queda volver a las interrogantes: ¿Quién determina sobre quién hay que hacer la guerra y cómo es que esta se libera? ¿contra quién van a remitir las armas? ¿por qué contra ellos? ¿Cómo es que la historia, la verdad, la norma, la *totalidad* invierte sus armas frente a ese enemigo? y ¿quién es y por qué esos enemigos son enemigos?

³⁰ Las cursivas nos pertenecen.

Capítulo tercero.

Genealogía como moral: la crítica histórica a las valoraciones morales

Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre - ¡y también en la pena hay muchos elementos festivos! -.

Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*.

¡Cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las «cosas buenas»!

Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*.

En el siguiente apartado se presenta y discute los alcances de la genealogía, método crítico inaugurado por Friedrich Nietzsche, el cual modifica de forma decisiva el examen filosófico sobre el acontecer social. Este análisis fue desarrollado en *La genealogía de la moral* (2005b) con el propósito de realizar una crítica a los valores e ideales tradicionales de la sociedad moderna, método que, como hemos señalado anteriormente, Michel Foucault emplea para conducir un examen crítico del presente.

Gracias a esto, se pretende sostener que la genealogía es un método de investigación crítico que parte de la consideración de la historicidad presente en la formación de toda valoración moral, con este propósito, a continuación, se busca evidenciar una historia efectiva, la cual implicaría contrastar las premisas de un principio moral normativo con sus aplicaciones concretas, vale decir, que tal perspectiva asume que las ideas morales no emergen de principios universales ni de una racionalidad intemporal, sino de procesos históricos atravesados por luchas, contingencias y relaciones de poder.

En este sentido, se pretende evidenciar, a través de Nietzsche, la fuerza que la genealogía adquiere en el pensamiento de Foucault, quien retoma y reformula el gesto genealógico nietzscheano para forjar una genealogía propia: una genealogía del poder. Así lo afirma en la entrevista “*Sobre la prisión: el libro y su método*”, donde señala: “Yo, las gentes que amo, las utilizo. La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo crujir, gritar” (Foucault, 1979, p.101). Con esto, Foucault le da dirección a su proyecto genealógico, traer a la luz cuestiones del presente, es decir, reflexiones tales como: La sexualidad, la prisión o el cuerpo.

Por otro lado, la genealogía se configura como una historia efectiva del presente: un ejercicio que rehúye toda teleología implícita y que rechaza la concepción de un desarrollo histórico guiado por un fin predeterminado. Elaborar esta historia implica contrastar los presupuestos de un ideal moral normativo con las formas concretas en que dicho ideal se ha aplicado y materializado en la vida social a lo largo del tiempo. El resultado de esta confrontación es la deslegitimación de aquellas pretensiones de neutralidad u objetividad que, lejos de ser inocuas, han operado históricamente como mecanismos de justificación de prácticas e instituciones específicas, a su vez, elaborando un carácter social o más bien un sujeto social, el cual en la presente memoria se busca tipificar como: “enemigo social”.

Siguiendo con esta línea de reflexión, se hace necesario precisar que, en su texto *La genealogía de la moral*, Nietzsche estructura su obra en tres tratados: El primero presenta una interpretación de los valores bueno/malo; el segundo examina el origen de la culpa y la mala conciencia; y el tercero analiza el sentido y la función del ideal ascético. Esta organización temática permitirá, en lo que sigue, vincular sus planteamientos a partir de la reapropiación genealógica que Foucault realiza del gesto crítico de Nietzsche. Lo que pretende trabajar Nietzsche a lo largo de estos tratados, es sostener e interrogar por, y, a través de la historia un conjunto de valoraciones del pensamiento moderno que terminan por construir una forma específica de vida, y que a su vez sofoca un tal “desarrollo” de vida, vale decir, que el trabajo filosófico que Nietzsche desarrolla en esta investigación adopta la forma de un ejercicio crítico orientado a evaluar nuestras creencias y prácticas vinculadas a la moral. Su propósito es identificar el origen de aquellas valoraciones que pueden conducir, tanto al individuo como a la sociedad, hacia un estado de decadencia o de enfermedad. Para esto, busca examinar las condiciones y las motivaciones a partir de las cuales se conforma una valoración moral, lo que finalmente logra sería que aquello que se adjudicaba a un *Ursprung* (origen) que se mantenía bajo el ojo de lo suprahistórico, entiéndase aquello como: Dios; la Razón o el reino de los fines, aquello pierde su vigencia: el verdadero origen de los valores emerge de algo totalmente distinto.

En el prólogo de *La genealogía de la moral* (2005b) Nietzsche, expone y elabora los motivos por los cuales él consideró necesario desprenderse de una procedencia única de la moral, recordemos que en el capítulo anterior planteamos –a través de Nietzsche– que la ruptura de la teoría del conocimiento con la teología comienza, es decir, para Nietzsche ya no figura Dios como principio, de esta manera introduce un criterio distinto el cual hace posible su aparición, vale decir, hacen posible la aparición de la moral, del sujeto moral. En el prólogo, recuerda Nietzsche, halla su inclinación respecto a todo lo que se ha *ensalzado en la tierra como moral*. En aquel momento, *a priori*, rescata del recuerdo aquella curiosidad que lo orilla tempranamente hacia la pregunta sobre *qué origen* tiene nuestro bien y nuestro mal: Tales inquietudes fueron respondidas y dirigidas a Dios, como aquel “Padre del Mal”, padre y creador de los

valores. Y así, Nietzsche, logra llamar nuestra atención en unos de los fragmentos póstumos de la primavera-verano de 1878: “De niño vi a Dios en su gloria. - Primer escrito filosófico sobre la génesis del demonio (Dios se piensa a sí mismo, pero solo puede hacerlo mediante la representación de su antítesis). Tarde melancólica” (Nietzsche, 2005b, p.207). Respuesta que rápidamente cambió, a pesar de haber sido parte de una familia de pastores protestantes. Nietzsche (2005b) por *fortuna*, reconfortándose nos dice:

(...) Aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por detrás del mundo. Un poco de aleccionamiento histórico y filológico, además de una innata capacidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron mi problema en este otro: ¿en qué condiciones se inventó el hombre estos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiesta la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro? (p. 24)

Inquietudes que encontramos vitales para lo que se pretende desarrollar en la presente memoria, ya que se alinean con la misión que procura develar Nietzsche en su *genealogía de la moral*, esto es: devolver los valores morales al verdadero lugar del que proceden, es decir, a la historia de los hombres.

Desde esta perspectiva, es preciso trabajar en torno a cómo esta crítica histórica a las valoraciones morales ha determinado el juicio de lo que entendemos como “bueno” y como “malo”, junto aquello nos inquieta preguntar: ¿Quiénes y qué son los buenos muchachos y los malos muchachos?

El *pathos* de la distancia

En el prólogo de *La genealogía de la moral* (2005b), Nietzsche nos presenta una nueva exigencia³¹, un vértigo, una posibilidad. Esta exigencia se posiciona más allá del origen de la moral, lo cual era de sumo interés para Nietzsche, claro está, aunque sólo en función de una finalidad mayor. Y es precisamente aquí donde radica la exigencia que nos enuncia y nos deja oír: esta concierne al **valor de la moral**. De esta manera nos la introduce, y se encarga de exigirnos que:

(...) Necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores -y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (...). (p.28)

³¹ “En el fondo lo que a mí me interesaba precisamente entonces era algo mucho más importante que unas hipótesis propias o ajenas acerca del origen de la moral (o más exactamente: esto último me interesaba sólo en orden a una finalidad para la cual aquello es un medio entre otros mucho). Lo que a mí me importaba era el valor de la moral, - y en este punto casi el único a quien yo tenía que enfrentarme era mi gran maestro Schopenhauer (...). Se trataba en especial del valor de lo «no-egoísta», de los instintos de compasión, auto negación, auto sacrificio, a los cuales cabalmente Schopenhauer había recubierto de oro, divinizado y situado en el más allá durante tanto tiempo, que acabaron por quedarse como los «valores en sí», y basándose en ellos dijo no a la vida y también a sí mismo.” Véase: *La Genealogía de la moral*, 2005b, p. 26.

A partir de esto, entonces se torna preciso señalar que la labor que se ha encargado de demostrar Nietzsche a través de su cuestionamiento a la historia y su “origen”, a su vez corresponde a juzgar el saber por su valor, es decir, en el pensamiento de Nietzsche se construye o articula un método para hacer una crítica de la moral, cuya misión se enfoca en examinar cómo es que toda valoración moral puede ser interpretada como un juego entre relaciones de poder, relaciones de dominación, es por esto que él hace una inversión crítica de los valores, ya que su problema crítico, como señala Deleuze en “*Nietzsche y la filosofía*” (1998), radicaría allí en el valor de los valores, vale decir, el punto de partida de esta crítica es el examen de las valoraciones en medida en que todo juicio se apoyaría en una valoración. El valor es aquello que funda todo lo que tiene importancia como existencia humana. Observemos:

El concepto de valor, en efecto, implica una inversión crítica. Por una parte, los valores aparecen o se ofrecen como principios: una valoración supone valores a partir de los cuales ésta aprecia los fenómenos. Pero, por otra parte, y con mayor profundidad, son los valores los que suponen valoraciones, «puntos de vista de apreciación», de los que deriva su valor intrínseco. El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su creación. (p.7-8)

A la luz de esta afirmación, -que propone Deleuze en su lectura de Nietzsche- puede entenderse que la crítica se desplaza del examen de los hechos a la interrogación del valor de los valores: todo juicio se apoya en una valoración -veámoslo como un punto de vista que selecciona y prioriza- y, a su vez, los propios valores remiten a ejercicios valorativos previos que les confieren su fuerza. Por eso la tarea crítica no es sólo comprobar si las afirmaciones se ajustan a los hechos, sino desentrañar las valoraciones fundantes que producen, jerarquizan y hacen aparecer ciertos fenómenos como significativos. Concebir el conocimiento como una potencia plástica implica ver el conocer como un acto creador -nombrar, clasificar y evaluar son operaciones que configuran mundos y sujetos-, y esto a su vez exige una genealogía que muestre cómo históricamente se han forjado los valores y las figuras -por ejemplo, el “enemigo” o el “delincuente”- sobre las que descansan los juicios. Por lo que no es suficiente criticar juicios particulares; hay que preguntarse por la procedencia y la legitimidad de los valores que sustentan esos juicios. Es de esa labor de la cual se encarga Nietzsche, hacer una crítica al problema de la creación.

De manera complementaria y de la cual se desarrollará con mayor énfasis posteriormente, el “sujeto criminal” o “enemigo social” no existiría como “dato natural” sino que se fabricarían: las ciencias del hombre y las prácticas jurídico-morales interpretan acciones mediante valoraciones reactivas³² -la utilidad, la adaptación, la regulación- y, al hacerlo, transforman actos dispersos en un tipo identificable y sancionable; en palabras de Deleuze: “(...) La propia naturaleza tiene una historia. En general, la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas

³² Véase: “*Nietzsche y la filosofía*”, 1998, En: *Transformación de las ciencias del hombre*, p. 105.

que luchan para conseguirlo” (Deleuze, 1998, p.10). Por otro lado, *la verdad expresa una voluntad*, de modo que el saber penal no “descubriría” un delincuente preexistente, sino que lo produciría al inscribir sentido, responsabilidad y peligrosidad en ciertos cuerpos y conductas. Así, el sujeto criminal es un efecto genealógico y valorativo -una creación de valoraciones, dispositivos y discursos- que surgen cuando se selecciona, nombra y separa a determinados actos y personas para convertirlos en problemas sociales a “resolver”, a psiquiatrizar. Esta idea última, será de nuestra preocupación en el transcurso del presente subcapítulo.

A través de lo anterior, puede advertirse que Nietzsche nos logra introducir el presente apartado. Al igual que él, nos detenemos y nos hacemos preguntas aquí, pretendemos, como le sucedió a Nietzsche, que se nos abra una perspectiva nueva e inmensa, y que ella se apodere de nosotras, para esto es necesario seguir sus pasos y preguntarnos: ¿Qué ocurriría que justamente *la moral fuese el peligro de los peligros*³³? Observemos cómo nos abriremos a esta *perspectiva* con nuevos ojos, veamos:

Lo que pretende Nietzsche y dónde radica su crítica a los valores es lograr develar cómo se constituyen los conceptos de bueno, malo, malvado, ascetismo y mala conciencia. Y a su vez, como han sido creados, y qué papel desempeñan dentro de la moral judeocristiana, la cual tiene como misión promover los valores que fortalecen el espíritu del hombre. Por su parte, Nietzsche, postula una *transmutación de valores*, es decir, propone una desestabilización crítica de lo que se ha entendido y consolidado como “bueno” y “malo”. Este intercambio de valores obedecerá a una transformación de índole histórico, cuyo objetivo se centra en desterrar *las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron*. Para continuar en el mismo orden de ideas, es preciso primero dar cuenta de los valores previos a la transmutación, a esos valores que ocupan y nombran los poderosos, aquellos valores que transforman al hombre en uno empequeñecido, de esta manera, nos dice Nietzsche: “Hoy no vemos nada que aspire a ser más grande, barruntamos que descendemos cada vez más abajo, más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más indiferente, más chino, más cristiano” (Nietzsche, 2005b, p.58).

“¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se fabrican ideales en la tierra? (...) He aquí la mirada abierta a ese oscuro taller” (Nietzsche, 2005b, p.61). En el primer tratado del texto ya mencionado, en el parágrafo dos, Nietzsche establece lo que a su juicio se desarrollaría la procedencia de lo “bueno”, versus a la teoría elaborada por los psicólogos ingleses respecto a la utilidad. La que fijaba y tributaba las acciones no-egoístas a aquellos hombres superiores que, bajo la utilidad, el hábito,

³³ Al igual que Nietzsche nos preguntamos aquí “¿De tal manera que justamente la moral fuese culpable de que jamás se alcanzasen una potencialidad y una magnificencia sumas, en sí posibles, del tipo hombre? ¿De tal manera que justamente la moral fuese el peligro de los peligros?(...)” Véase: “*La genealogía de la moral*”, 2005b, p.28.

y luego el olvido, se configuraban y otorgaban el “origen” y el juicio de lo “bueno”. Nietzsche contra esto nos detalla que esa “teoría busca y sitúa en un lugar falso el auténtico hogar nativo del concepto “bueno” (Nietzsche, 2005b, p.37). Él por su parte nos dice que:

¡El juicio «bueno» no procede de aquellos a quienes se dispensa «bondad»! Antes bien, fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar, plebeyo. Partiendo de este *pathos de la distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores (...). (p.37)

Nietzsche precisa en este punto la lejanía, en ese *pathos de la distancia*, el origen o ahora procedencia (*Herkunft*), del derecho de los poderosos de crear valores, de forjar nombres de valores. En este *pathos* de la nobleza o *pathos* aristocrático, se elabora un sentimiento de una especie duradera y dominante, la cual domina a una especie inferior. Aquí encontramos la antítesis entre los “buenos” y los “malos”, e inclusive Nietzsche, llega a reconocer que tan lejos llega el derecho de dar nombres, que pareciera que inclusive el origen del lenguaje pertenece a los hombres superiores, de esta manera deberíamos, refuta Nietzsche (2005b), permitirnos:

(...) El concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen «esto es esto y aquello», imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo. (p. 38)

Nietzsche pretendía establecer la no equiparación del vocablo bueno con acciones no egoístas, como si lo hacían los genealogistas que les faltaba el *espíritu histórico*, - recordemos- aquellos llamados *a-históricos*. En el mismo orden de ideas, Nietzsche en el párrafo cinco, da cuenta de que los nobles se apoyan en su superioridad de poder: “los ricos”, “los propietarios”; pero además en disposiciones de carácter, tales como: “los veraces”, lo veraz como “aristocrático”, y su antítesis parte y se posiciona en relación con el aspecto opuesto en rigor al nombrar “mentiroso” como lo “vulgar”. Nietzsche ya había empleado –anteriormente- el concepto de *pathos de la distancia* en “*Más Allá del Bien y del Mal*” (2005c), en la sección *¿Qué es aristocrático?* En similar análisis, Nietzsche, consideraba a estos elementos de procedencia de vida o estirpe relevantes para las valoraciones morales, ya que ahí es donde se evidenciaba la distancia que se interponía entre los estamentos, es decir, la mirada lasciva entre dominantes sobre dominados. Toda elevación del tipo “hombre”, señala Nietzsche (2005c), ha sido obra de la sociedad aristocrática, esto es, para ejemplificar, la escala jerárquica que se erige a partir de la distinción y la subordinación, de la:

“(...) diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud. (...) de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, y de su ejercitación, asimismo permanente, en el obedecer y

el mandar, en el mantener a los otros subyugados y distanciados (...) para emplear en sentido sobre moral una fórmula moral” (p.232)

Es en este escenario, del que nos habla Nietzsche, donde emerge aquel “pathos de la nobleza y la distancia” (Nietzsche, 2005b, p.38). Esta posee una sensibilidad que surgirá desde el deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, una “elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo «hombre»” (Nietzsche, 2005c, p.232). Sensibilidad que nace de la experiencia constante de la superioridad y la subordinación, del ejercicio del mando y de la obediencia, de la costumbre de mirar desde arriba y mantener la separación entre los órdenes. Sin ese pathos fundante -esa tensión que da forma y sentido a la diferencia- no podría manifestarse aquello que Nietzsche llama el *pathos misterioso*: un impulso interno, que empuja al hombre a multiplicar las distancias dentro de sí mismo, a superarse, a crear en su propia alma nuevos grados de altura, rareza y expansión. En esa experiencia interior de distanciamiento y ascenso, donde el alma se convierte en su propio campo de jerarquías, se cifra para Nietzsche la auténtica *autosuperación del hombre*: el gesto creador que lo aparta de la homogeneidad moral y lo conduce hacia lo excepcional.

Este *pathos de la distancia*, del que nos servimos, alude a varias cuestiones que se tornan importante a la hora de demarcar una separación entre vencedores y vencidos, o, si se quiere, dominantes y dominados. Nietzsche en “*Más Allá del Bien y del Mal*” alude³⁴ también a esta lejanía, cuando determina que estos hombres –los superiores- de casta aristocrática, han sido siempre «*bestias más enteras*», y a esto se refiere que su preponderancia no residía en la fuerza física, sino en la fuerza psíquica, pero ¿Qué pretende Nietzsche al decirnos esto? Nietzsche plantea que toda elevación del tipo “hombre” y, en consecuencia, toda cultura superior, ha tenido un origen violento. La verdad de este “origen”, dice, es dura, pues la historia, o lo que hemos entendido como “verdad” no nace de la paz ni de la razón, sino de la irrupción de una fuerza vital todavía bárbara. Fueron hombres de naturaleza instintiva y poderosa, *hombres de presa*, quienes, movidos por su voluntad intacta de dominio, se lanzaron sobre pueblos más débiles, más civilizados o en decadencia. En este acto de sometimiento se funda la primera forma de organización jerárquica, la casta aristocrática, la cual surge inicialmente como una casta de bárbaros. Como ya veníamos señalando, su predominio no radica tanto en la fuerza física como en la fuerza psíquica: eran hombres *más enteros*, más plenos, lo que implica también, en todos los niveles, una forma bestial de humanidad. Así, Nietzsche, en el texto anteriormente citado, dismantela la idea de que la historia, hasta aquí escrita por los vencedores, proviene de la razón o la moral, evidenciando que la procedencia de lo que mal llamamos “verdad” respecto de la elevación del tipo hombre radicaría en la

³⁴ Véase: “*Más allá del bien y del mal*”, 2005c, aforismo 257, p. 233.

afirmación misma de la vida, con esto pretendemos decir, aquella entendida como fuerza creadora y expansiva. De forma complementaria podríamos decir que, Nietzsche nos revela que tal invención - respecto a concebir superior frente a un inferior- es efectuada por hombres que ejercen el dominio desde su impulso vital.

Para seguir con el problema anterior a esta última idea, es preciso afirmar que es en esa vitalidad originaria -en el impulso que busca dominar, organizar y dar forma al mundo- donde se encuentra la procedencia de la historia, lo que forjaría a los bien constituidos. Con esto queremos decir que esa fuerza vital no es aleatoria, no se encuentra “*ya dada*”, los hombres de casta superior se otorgaron -por parte de su esencia fundamental- la investidura de querer sojuzgar. Y es de esta manera que nos lo presenta Nietzsche, en el texto ya citado, nos dice: “La vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación (...)” (Nietzsche, 2005c, p.235).

La creación y el dominio son, así, manifestaciones de una misma potencia afirmativa: la de los fuertes, aquellos que, al imponer una forma, instituyen valores y jerarquías. En este sentido, el dominio no debe entenderse como un signo de corrupción o de decadencia, sino como una manifestación esencial de la vida misma. La «*explotación*»³⁵, lejos de ser un rasgo de sociedades primitivas o moralmente imperfectas, pertenece a la estructura orgánica de lo vivo: es una función natural de la *voluntad de poder*³⁶. De esta forma Nietzsche, en *La genealogía de la moral* (2005b) nos quiere decir y nos introduce que:

Las aves rapaces mirarán hacia abajo con un poco de sorna y tal vez se dirán: «Nosotras no estamos enfadadas en absoluto con esos buenos corderos, incluso los amamos: no hay nada más sabroso que un tierno cordero.» (...) y, *por otro parte*³⁷ (...) Exigir de la fortaleza que no sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de

³⁵ “La «explotación» no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la esencia de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica *voluntad de poder*, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida” Véase: “*Más allá del bien y del mal*” p. 235.

³⁶ La voluntad de poder, en Nietzsche, no debe entenderse como el deseo consciente de dominar, sino como el principio dinámico que atraviesa toda forma de vida y de devenir. No es la voluntad la que se orienta hacia el poder como un fin externo, sino que el poder es la fuerza que se expresa en la voluntad misma, constituyéndose y orientándola desde su interior. En este sentido, como nos interpela Deleuze, la voluntad no remite a una instancia antropomórfica ni a una intención previa, sino al campo de fuerzas que buscan afirmarse, diferenciarse y desplegar su potencia. Por ello, el poder opera como el elemento genético y diferencial de la voluntad, aquello que explica tanto la emergencia de las formas como la creación de valores y sentidos, haciendo de la voluntad de poder un principio esencialmente creador: “Voluntad de poder no significa que la voluntad quiera el poder. Voluntad de poder no implica ningún antropomorfismo, ni en su origen, ni en su significación, ni en su esencia. Voluntad de poder debe interpretarse de un modo completamente distinto: el poder es lo que quiere en la voluntad. El poder es el elemento genético y diferencial en la voluntad. Por ello la voluntad de poder es esencialmente creadora. Por eso mismo el poder no se mide nunca por la representación: nunca es representado, ni siquiera interpretado o valorado, él es «lo que» interpreta, él es «lo que» valora, él es «lo que» quiere.” Véase: “*Nietzsche y la Filosofía*”, 1998, p. 121.

³⁷ Las cursivas nos pertenecen.

resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza. (p.59)

Luego de demarcar esta manifestación esencial de la vida misma, llámese *voluntad de poder*, es preciso preguntarnos: ¿qué, cómo y por qué, desde la óptica de la procedencia, surge un trasfondo crudo, un impulso vital que asume el rostro, si se quiere, de la crueldad?

3.1 Morfología del Espanto.

Cuanto peor ha estado «de memoria» la humanidad, tanto más horroroso es siempre el aspecto que ofrecen sus usos (...)

Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*.

Si hasta ahora hemos seguido el movimiento de la procedencia, corresponde atender al modo en que se desenmascara. Para esto no podemos evitar considerar lo que Nietzsche advierte respecto a ese impulso vital. Al desplazarse el impulso vital hacia el interior del hombre, *la voluntad de poder* -antes expansiva y afirmativa- se ve contenida, reprimida y vuelta contra sí misma. Este proceso marca el tránsito desde la exterioridad de la fuerza creadora hacia la interioridad del alma, donde el instinto de dominio, al no poder descargarse sobre otros, se interioriza en forma de culpa, de deuda y de dolor. Es allí donde emerge la crueldad: como resultado de una vida que, impedida de afirmarse hacia afuera, se cobra a sí misma el precio de su represión. La genealogía muestra, entonces, que el origen de la moral no está en la compasión ni en la razón, sino en esta *economía del sufrimiento*, en la inversión del poder sobre sí, mediante la cual el hombre se convierte en su propio campo de dominio. En esa torsión del instinto, el alma nace bajo el signo de la crueldad.

Para delimitar lo anterior primero es necesario, como nos interpela Nietzsche en el segundo tratado de *La genealogía de la moral* (2005b) que lleva por nombre “*Culpa*”, “*mala conciencia*”, y similares, entender y conocer aquella tarea de “criar un animal al que le sea lícito hacer promesas” (Nietzsche, 2005b, p.75). Esta crianza, rápidamente nos dice Nietzsche, es “el auténtico problema del hombre” (Nietzsche, 2005b, p.75), pues sin esta la relaciones entre los hombres se tornarían imposibles. Afirmación que trabajaremos a lo largo del presente subcapítulo. Primero es necesario decir que el *trasfondo histórico* que está realizando Nietzsche en este tratado se haya en *la capacidad de hacer y mantener promesas*, de esta forma nos dice que para que se establezca la capacidad de prometer, antes se hizo necesario moldear por medio de una voluntad mucho más fuerte, frente a lo natural, vital y saludable que es el olvido. Esta voluntad más fuerte que se moldeó fue la *memoria*. De esta manera nos interpela Nietzsche (2005b), y nos dice que:

Este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de la salud *vigorosa*, ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos, -a saber, en los casos en que hay que hacer promesas; por tanto, no es, en modo alguno, tan sólo un pasivo no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez, no es tan sólo la indigestión de una palabra empeñada una vez, de la que uno no se desembaraza, sino que es un activo no-querer- volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad* (p.76)

Nietzsche con esto nos quiere decir que entre el originario “*yo quiero*”, “*yo haré*” se esconde un ejercicio de dominación y de auto dominación, la cual responde y tiene como ideal final producir un *individuo soberano*. Entonces este segundo tratado del que nos servimos no busca definir qué es la moral, sino indagar cómo fue que apareció la experiencia moral, Nietzsche nos la introduce con una frase provocadora, que combina dos registros que parecieran opuestos: el de “animalidad” y el de la “promesa”, es decir, la capacidad de responder por uno mismo en el tiempo, lo cual la introduce como “responsabilidad”, pero dejando de lado un momento esto último -sobre la responsabilidad- continuemos con este doble registro. Para Nietzsche, el hombre no nace moral, sino que se cría, se forma mediante un largo, terrible y siniestro trabajo *mnemotécnico*, el cual se construye bajo la domesticación, disciplina y la violencia, y la única manera, nos logra inquietar Nietzsche, «Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria» (Nietzsche, 2005b, p.79).

“Criar un animal que se le sea lícito hacer promesas” (Nietzsche, 2005b, p.75), significa producir un ser que pueda recordar y cumplir, lo cual inmediatamente nos deja implícito -respecto al *individuo animal*- que se dominan sus impulsos, y se estabiliza su conducta. De esta manera, la capacidad de prometer representaría de este modo la condición de posibilidad de un sujeto que puede ser juzgado por sus actos, pues se presupone en él una voluntad que se sostiene a lo largo de un tiempo determinado, así como un comportamiento que puede ser anticipado en circunstancias y actos futuros. Y como ya veníamos señalando -respecto a la responsabilidad- ser *calculable*, *regular* y *necesario* son las características básicas del sujeto que emerge con la crianza, historia que llamaremos: “La larga historia de la procedencia de la responsabilidad” (Nietzsche, 2005b, p.77). Y Así nos dice Nietzsche (2005b):

Para disponer así anticipadamente del futuro, ¡cuánto debe haber aprendido antes el hombre a separar el acontecimiento necesario del casual, a pensar causalmente, a ver y anticipar lo lejano como presente, (...) a saber en general contar, calcular, -cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes *calculable*, *regular*, *necesario*, poder responder a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí como futuro a la manera como lo hace quien promete! (p.77).

Esto no obedece a un contrato social o una razón libre -como en Hobbes o Kant- sino desde la imposición de una memoria que ha sido construida en base al dolor y el sufrimiento. Nuevamente nos llama la atención Nietzsche (2005b) en relación con esto cuando nos habla sobre esta *psicología* más antigua que

ha existido en la tierra. Axioma que hace referencia a que en todos los lugares donde ahora se da la solemnidad, seriedad, misterios sobre la vida del hombre y del pueblo, *sigue actuando algo del espanto*. Y así nos lo dice:

Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos (entre ellos, los sacrificios de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en su último fondo, sistemas de crueldades) -todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica (p.80)

A partir de lo anterior es necesario preguntarnos respecto a por qué esa crueldad, a qué se debe o cuál es el punto de su espanto. Para desarrollar esto Nietzsche, nos dice que tal afirmación pertenece al campo ascético, en este punto aún no corresponde a éste ideal del que nos habla en el tercer tratado, respecto a la posición del sacerdote. Este campo del cual hablamos es un mecanismo formativo –como ya veníamos mencionando- ligado al dolor, la memoria y el sufrimiento. Aquí Nietzsche nos está diciendo que la ascesis nace del mismo impulso que los castigos y el dolor. En este punto los procedimientos ascéticos serían una técnica de índole fisiológica del cuerpo y el espíritu, una forma de *fixar ideas* e impedir que otras ideas compitan con ellas. De esta manera se torna preciso nombrar aquello como una “tecnología³⁸ de la memoria”, una manera de hacer que ciertas ideas se vuelvan “inolvidables”, lo cual se traduce que las formas de vida ascética vendrían a hipnotizar el sistema nervioso e intelectual del sujeto, lo que a su vez equivale a decir: bloquean otras posibilidades de pensamiento o interpretaciones de mundo. De esta manera, lo ascético aparece como el correlato interno de la violencia originaria, una forma de crueldad que, una vez vuelta hacia adentro produce la memoria, la culpa y la sujeción propias de la experiencia moral, es decir, con ayuda de esta morfología del espanto, ¡se acaba por llegar «a la razón»!

A su vez, podríamos analizar de esto que la subjetividad fue forjada desde esa crueldad para “hacer entrar en razón”. Fueron todas esas tácticas de suplicio necesarias para forjar una memoria capaz de

³⁸ Según Edgardo Castro en “*Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores*”, en el apartado *Técnica*, concibe el concepto “tecnología” como aquel conjunto de procedimientos, tácticas y estrategias mediante los cuales se organizan, conducen y producen conductas, saberes y sujetos. Entendemos bajo el concepto de “tecnología” como aquel modo operativo del poder-saber, el punto donde las prácticas (disciplinarias, políticas, éticas o discursivas) articulan medios (tácticas) y fines (estrategias). Así, existen tecnologías del cuerpo, de la vida, del yo o de la verdad, cada una entendida como una forma de intervención calculada sobre las fuerzas, los comportamientos y los pensamientos, orientada a producir efectos específicos de docilidad, utilidad, verdad o subjetividad. Si bien en el apartado se desprenden varias formas de “tecnología” a la que nosotras nos evocamos es a la “tecnología de sí”, aquella implica “la reflexión sobre los modos de vida, sobre la elección de la existencia, sobre la manera de regular la conducta, de fijarse a sí mismo los fines y los medios.” Véase: “*Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores*”, 2011, p. 381

superar el olvido, y transformar un animal que le sea lícito hacer promesas y en cierto sentido, nos dice Nietzsche (2005b), toda la ascética pertenecería a este campo:

Unas cuantas ideas deben volverse imborrables, omnipresentes, inolvidables, «fijas», con la finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales «ideas fijas» -y los procedimientos ascéticos y las formas de vida ascéticas son medios para impedir que aquellas ideas entren en concurrencia con todas las demás, para volverlas «inolvidables» (p.80)

Para finalizar el presente apartado hemos de esbozar unas cuantas cuestiones a manera de resumen. Nietzsche postula la crianza del que hace promesas a favor de relatar cómo el individuo se ha creado para una memoria. Esta memoria que debe forjar-se a costas del dolor y el sufrimiento, ha sido el motor que moviliza la interiorización del dominio, que la cual mediante el poder se vuelve interior, y así el sujeto se transforma en custodio y vigilante de su propia sujeción, es decir, donde luego se encuentra solemnidad y cosas “buenas” primero existe la memoria a palazos. Es así como la procedencia de la *responsabilidad* revelaría, no sólo la formación de un sujeto socializado de un modo completamente distinto a las explicaciones modernas que buscan fundamentarlo en la razón o en el contrato; más bien, aquí, se lo entiende como el efecto de una inscripción hecha sobre su propio cuerpo.

Nietzsche (2005b) ya nos advertía sobre esto cuando nos hablaba del esfuerzo de criar un «pueblo de pensadores», aquellos alemanes que:

Se han construido una memoria con los medios más terribles, a fin de dominar sus básicos instintos plebeyos y la brutal rusticidad de éstos: piénsese en las antiguas penas alemanas, por ejemplo, la lapidación (-ya la leyenda hace caer la piedra de molino sobre la cabeza del culpable), la rueda (¡la más característica invención y especialidad del genio alemán en el reino de la pena!), el empalamiento, el hacer que los caballos desgarrasen o pisoteasen al reo (el «descuartizamiento»), el hervir al criminal en aceite o vino (todavía en uso en los siglos XIV y XV), el muy apreciado desollar («sacar tiras del pellejo»), el arrancar la carne del pecho, y también el recubrir al malhechor de miel y entregarlo, bajo un sol ardiente, a las moscas. Con ayuda de tales imágenes y procedimientos se acaba por retener en la memoria cinco o seis «no quiero», respecto a los cuales uno ha dado su promesa con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad, - y ¡realmente!, ¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar «a la razón»!» (p.81).

Luego de realizar el intento por demarcar el impulso vital de la crueldad, es preciso seguir e interrogarnos cómo vino al mundo la culpa. Por otro lado, es desde esa formación del sujeto autónomo el cual requería del castigo y el dolor para formarse, el que se torna necesario analizar dónde reparan estos requisitos. Nietzsche nos dice que provienen de una forma concreta de intercambio de materiales: el crédito y la deuda. Observemos.

3.2 *Schuld*: Lo prometido es deuda.

Pero “¿cómo vino al mundo esa otra «cosa sombría», la conciencia de la culpa, toda la «mala conciencia»?” (Nietzsche, 2005b, p. 81). Y es así como a través de Nietzsche, introducimos el siguiente apartado, el cómo ya veníamos señalando, se esboza la forma que toma la culpa, la cual no se formularía de una manera arbitraria. En el presente subcapítulo se evidenciará los elementos o acontecimientos que han ayudado a formar al sujeto moral autónomo. De esta misma manera, proponemos analizar –junto a Nietzsche- dos acontecimientos que logran demostrar como la capacidad del sujeto para hacer promesas o acuerdos no surge de manera azarosa, sino que responden a una fórmula que se expande en tres campos –acreedor/deudor, individuo y su comunidad- experiencia religiosa- Si bien Nietzsche no realiza esa separación en cuanto a una división de su obra, es respecto a la lectura que nosotras llevamos a cabo y su investigación, encontramos en ello necesario separar estas instancias en tres. Instancias –ya mencionadas- que logran representar la formación del individuo soberano, el cual bajo la forma concreta de intercambio de materiales: el crédito y la deuda, logran que al sujeto se les sea lícito hacer promesas o acuerdos. Es entonces en el presente apartado que nos encargaremos de analizar solamente los dos primeros campos, ya que estos se tornan fundamentales para lo que se pretende desarrollar en la memoria que nos ocupa. De esta manera, buscamos evidenciar qué ni las penas ni el castigo aparecen en el registro del sujeto de forma arbitraria, por lo que surge la siguiente inquietud: ¿cómo es que *vino al mundo esa otra «cosa sombría»*? Veamos:

Nietzsche nos pregunta: “¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?” (Nietzsche, 2005b, p.79). Como señalamos en el subcapítulo anterior, para que se forjara el sujeto autónomo o como lo llama Nietzsche, *individuo soberano*, fue necesario formar una memoria que sea más fuerte que el olvido, y para esto fue conveniente construirlo bajo el castigo y el dolor físico, y así, “esta no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos” (Nietzsche, 2005b, p.80)

De esta manera se torna inquietante pensar que todo esto se realizó a través de martirios y sacrificios, es por esto –y más- que hemos precisado detallar, al igual que Nietzsche, otros requerimientos que han formado al individuo soberano y, lo cual hace caso volver a los genealogistas de la moral, aquellos que

“no sirven para nada”. ¿Por qué resucitar a aquellos que no sirven?³⁹ Nietzsche (2005b), lo hace con una sola función, dejar en claro que la procedencia real, y la que no se han imaginado, se haya allí en:

El capital concepto moral «culpa» (*Schuld*) procede del muy material concepto «tener deudas» (*Schulden*)?. ¿O que la pena en cuanto compensación se ha desarrollado completamente al margen de todo presupuesto acerca de la libertad o falta de libertad de la voluntad? -y esto hasta el punto de que, más bien, se necesita siempre un alto grado de humanización para que el animal «hombre» comience a hacer aquellas distinciones, mucho más primitivas, de «intencionado», «negligente», «casual», «imputable», y, sus contrarios, y a tenerlos en cuenta al fijar la pena”. (p. 82)

Rápidamente Nietzsche respecto a lo anterior nos dice que la forma en que apareció el sentimiento de justicia moderna,⁴⁰ ha sido una de las formas alcanzadas más tardías. En la historia humana, se impusieron penas no bajo el presupuesto de que solo el culpable se le debería imponer penas, es decir, “se impusieron penas no porque al malhechor se le hiciese responsable de su acción” (Nietzsche, 2005b, p.82), sino, más bien, por “cólera de un perjuicio sufrido” (Nietzsche, 2005b, p.82). Es de esta manera que nos introducimos a la forma en que todo perjuicio⁴¹ tendría en alguna parte su equivalente y que puede de alguna forma ser recompensado, lo que vendría diciéndonos Nietzsche es que esta fuerza ha sido sacada de la relación entre el acreedor y el deudor. Relación que se remitirá principalmente a las formas básicas de compra, venta, cambio y tráfico (Nietzsche, 2005b, p.83).

Como ya mencionamos, el deudor proviene nos dice Nietzsche (2005b) de relaciones que:

Cabalmente es en éstas donde se hacen promesas; cabalmente es en éstas donde se trata de hacer una memoria a quien hace promesas; cabalmente será en ellas, es lícito sospecharlo con malicia, donde habrá un yacimiento de lo duro, de lo cruel, de lo penoso (p.83).

Por lo que el deudor, con el fin de asegurar la credibilidad de su promesa de pago y garantizar la seriedad -incluso el carácter sagrado- de su compromiso, debe interiorizar en su conciencia la restitución como un deber. Para ello, se vincula con el acreedor mediante un contrato en el que, si no cumple con el pago, ofrece como garantía algo que aún le pertenece.⁴² La relación que surge entre el acreedor y el deudor -a

³⁹ Y así nos recuerda Nietzsche a los psicólogos ingleses, aquellos que no sirven para nada, nos dice: “Y con esto volvemos a nuestros genealogistas de la moral. Dicho de una vez más -¿o es que todavía no lo he dicho?-. Estos no sirven para nada. Una experiencia propia, meramente “moderna”, de cinco palmos de larga; ningún conocimiento, ninguna voluntad de conocer el pasado; y menos aún un instinto histórico, una “segunda visión”, necesaria justamente aquí- y sin embargo, hacer historia de la moral: es obvio que esto tiene que abocar a resultados cuya relación con la verdad es algo más que frágil”. Véase: “*La genealogía de la moral*”, 2005b, p. 82.

⁴⁰ Aquel que obedece- en palabras de Nietzsche- al pensamiento corriente y aparentemente natural como aquella idea de justicia, es decir, «el reo merece la pena porque habría podido actuar de otro modo». Véase *La genealogía de la moral*, 2005b p. 82.

⁴¹ La palabra perjuicio viene del latín *praeiudicium*, que significa "juicio previo" o "decisión prematura", derivado de *prae* (antes) y *iudicium* (juicio), y se refiere a un daño, menoscabo o detrimento, a menudo en un contexto legal, a diferencia de "prejuicio" (juicio anticipado)

⁴² “Como, por ejemplo -señala Nietzsche- su cuerpo, o su mujer, o su libertad, o también su vida (o, bajo determinados presupuestos religiosos, incluso su bienaventuranza, la salvación de su alma, (...) hasta la paz en el sepulcro, (...) ni siquiera

nuestro parecer- es el de la propiedad que tiene el esclavo con su dueño, si bien se realizaba un cambio, el cambio estaba sujeto a lo que el acreedor consideraba justo como recompensa de la deuda, es decir, el acreedor podía provocar al cuerpo del deudor “todo tipo de afrentas y de torturas, por ejemplo cortar de él tanto como pareciese adecuado a la magnitud de la deuda” (Nietzsche, 2005b, p.84). Si bien la relación esclavo/amo no entra en la ecuación, porque este primero no es libre y no posee voluntad, proponemos que las relaciones se dan de igual forma en base a la propiedad de este sobre el otro y su cuerpo. Si tenemos en cuenta que en la comuna primitiva, las relaciones de producción tenían por base la propiedad colectiva, con la esclavitud las relaciones de producción tienen por base la propiedad del dueño de esclavos a quien pertenecen tanto los medios de producción como el trabajador mismo, el esclavo a quien puede comprar, vender o matar.⁴³ Pero, por otro lado, Nietzsche nos dice que la lógica de este modo de compensación respecto a la equivalencia que se tornaría entre el acreedor y el deudor no sería de índole material, como es de suponer, y con esto nos referimos a bienes materiales tales como: la tierra, dinero, posesiones. En cambio, al acreedor se le conferirá algo así como una restitución dotada por una especie de *sentimiento de bienestar*.⁴⁴ Aquí reside el sentimiento del hombre que se le lícito descargar su poder sobre un impotente, “de hacer el mal por el placer de hacerlo” (Nietzsche, 2005b, p.84). Pero ¿Qué nos quiere decir Nietzsche al proponer tan goce causado por la violentación?, ¿qué se esconde bajo ese *sabrosísimo bocado*?

De manera complementaria, Karl Marx en su texto “*El capital*” (2009) en el libro tercero: “*El proceso global de la producción capitalista*”, en el capítulo *Crédito y capital ficticio*, nos habla respecto a su análisis sobre el sistema crediticio en el modo capitalista de producción. Marx parte de la circulación mercantil simple⁴⁵, para mostrar que con el desarrollo del modo capitalista de producción este proceso se complejiza, vale decir, el dinero ya no circularía solo como medio de compra, sino que empieza a

en el sepulcro encontraba el cadáver del deudor reposo ante el acreedor” Véase: *La genealogía de la moral*, Tratado II, 2005b, p. 84.

⁴³ Rosental, M. M., & Iudin, P. F. (1946). *Diccionario filosófico marxista* (versión de Dalmacio). Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, p. 249-250.

⁴⁴ Ese *sentimiento de bienestar*, el *derecho de señores* que se le confiere al acreedor y tomar del deudor, consiste, según Nietzsche, en una equivalencia que: “(...) viene dada por el hecho de que, en lugar de una ventaja directamente equilibrada con el perjuicio (es decir, en lugar de una compensación en dinero, tierra, posesiones de alguna especie), al acreedor se le concede, como restitución y compensación, una especie de *sentimiento de bienestar*,- el sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente (...)”. Véase: “*La genealogía de la moral*”, 2005b, p.84.

⁴⁵ Se denomina relación mercantil simple a aquella forma de intercambio en la que los productores, todavía independientes y dueños de sus propios medios de producción, intercambian directamente los productos de su trabajo. En este tipo de relación, las mercancías se cambian con el fin de satisfacer necesidades y no con el propósito de obtener ganancia, por lo que antecede históricamente al modo de producción capitalista.

funcionar como medio de pago diferido⁴⁶. Este cambio crearía una nueva relación social, la del *acreedor* y *deudor*. Con esto el desarrollo del modo capitalista y su producción circular, se amplía, generaliza y perfecciona esta base “natural” del sistema crediticio. Así el acreedor es quién confía y entrega un valor, y el deudor, por su parte, es quien recibe ese valor con la obligación de devolverlo en el futuro, por tanto, con esto queremos decir –a través de Marx- que el dinero sólo funcionaría como medio de pago, de esta manera la mercancía se vende no a cambio de dinero, sino de la “promesa escrita de pagar en una fecha determinada” (Marx, 2009, p.511). El crédito introduciría en la economía una dimensión temporal -el aplazamiento- y moral -la confianza y el compromiso-. Esto nos conduce al análisis, trabajado por Marx (2009), que realiza el economista británico Thomas Tooke, quien define el crédito, y sobre este nos dice:

El crédito, en su expresión más simple, es la confianza bien o mal fundada que impulsa a alguien a confiarle a otra persona cierto monto de capital en dinero o en mercancías estimadas en determinado valor dinerario (...) Cuando el capital se presta en dinero, (...) se efectúa un recargo de tanto o tanto por ciento sobre el importe a reintegrar (...). En el caso de mercancías cuyo valor dinerario ha sido convenido entre las partes intervinientes, y cuya transferencia constituye una venta, la suma estipulada y que ha de ser abonada incluye una indemnización por el empleo del capital y por el riesgo asumido hasta el momento del vencimiento. (p.514)

Con esto Tooke, a través de Marx, nos quiere decir que el crédito aparecería como una institución de confianza materializada, donde la promesa futura adquiere un valor presente. El interés -ese “*recargo de tanto o tanto por ciento sobre el importe a reintegrar*”- representa el precio de esa confianza y el reconocimiento del riesgo que asume el acreedor. Así, el crédito no se reduce a una mera operación financiera, sino que expresa una relación social de poder, donde la confianza, el tiempo y la deuda se convierten en mecanismos de sujeción y reproducción del capital. Y es así como en Marx como en Nietzsche, la deuda se revela como una estructura que excede lo económico: es una forma de sujeción moral y disciplinaria que configura la conducta y la memoria social. En Nietzsche la deuda que surge en la relación entre acreedor y deudor no se reduce a una transacción material, sino que inscribe en el sujeto la obligación de responder, de recordar su promesa. La culpa (*Schuld*) y la deuda (*Schulden*) comparten una misma raíz: quien debe, no solo adeuda un pago, sino que queda moralmente comprometido con su acreedor. Así, la economía del crédito se convierte en una economía del castigo y de la responsabilidad interiorizada, donde la confianza se transforma en un mecanismo de control del comportamiento. Marx, por su parte, traslada esta lógica al campo de la producción: el sistema crediticio no sólo coordina los intercambios económicos, sino que disciplina a los individuos dentro de una red de obligaciones

⁴⁶ Según el *Glosario de términos utilizados en los sistemas de pagos y liquidaciones* (Centro de Estudios Monetarios Latinoamericanos & Banco Mundial, 2002), un *Cheque de pago diferido* es: Un cheque posfechado, es decir, una orden de pago que se hace efectiva en una fecha posterior a la fecha en la que el cheque fue emitido. (p.110)

permanentes, donde el incumplimiento amenaza con la exclusión o la ruina. En ambos casos, la deuda actúa como una tecnología de poder: en Nietzsche, produce sujetos morales capaces de responder por sí mismos; en Marx, produce sujetos económicos sometidos a la lógica del capital. La deuda en un momento se vuelve infinita, impagable, y es la herramienta más eficaz que se ha desarrollado para volver al hombre “gobernable”. Y así nos lo recuerda Marx (2009):

Cada cual toma prestado con una mano y presta la otra, a veces dinero, pero mucho más a menudo productos. Se lleva a cabo así, en las relaciones industriales, un intercambio incesante de adelantos que se combinan y entrecruzan en todas direcciones. Precisamente en la multiplicación y el crecimiento de estos adelantos recíprocos consiste el desarrollo del crédito, y allí es donde se asienta realmente su poderío. (p.514)

Para continuar con Nietzsche, este nos dice, como ya veníamos advirtiendo, que al hacer sufrir esta “pena⁴⁷” al deudor, al acreedor se le otorgaría un “derecho de señores” (Nietzsche, 200b, p.85), siendo este último asaltado por un sentimiento que le otorga despreciar y maltratar a un ser como a un “inferior”, esto quiere decir que, su “compensación consiste, pues, en una remisión y en un derecho a la crueldad” (Nietzsche, 2005b, p.85). Es así como queda en evidencia que en la base de toda relación se inscribe un instinto de crueldad, de poderío sobre el inferior, el cual no se desarrollaría ni aparecería de manera aleatoria, pues el dolor necesario para inscribir una memoria al ser humano va de la mano de un instinto de crueldad que se descarga ante el incumplimiento de la promesa. Esta crueldad será interpretada por Nietzsche⁴⁸ a lo largo de todo el tratado como una expresión de *la voluntad de poder* que caracteriza a todo organismo vivo, un rasgo esencial que no puede suprimirse, pero sí transformarse. En este primer análisis basta con retener la tendencia a producir un sufrimiento físico a modo de compensación, un sentimiento de crueldad. El mismo Nietzsche, en *la cumbre más alta en la historia universal de la autobiografía*⁴⁹, su “*Ecce Homo*” (2005d), nos confirma esto:

El *segundo tratado* ofrece la psicología de la conciencia: (...) es el instinto de la crueldad, que se revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia fuera. La crueldad, descubierta aquí por vez primera como uno de los más antiguos trasfondos de la cultura, con el que no es posible dejar de contar (p.121)

⁴⁷La palabra pena deriva del latín *poena*, que a su vez deriva del griego antiguo ποινή (*poinē*), significa "castigo", "multa" o "pago de sangre", y está relacionada con el concepto de sufrimiento, dolor o tormento impuesto como consecuencia de una ley o falta.

⁴⁸“Así Ver-sufrir produce bienestar; hacer-sufrir, más bienestar todavía -ésta es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano- demasiado humano.” Véase: *La genealogía de la moral*, Tratado II, 2005b, p.87

⁴⁹En la introducción del texto “*Ecce homo: Cómo se llega a ser lo que es*” de Friedrich Nietzsche, Andrés Sánchez pascual, traductor de la obra mencionada, nos dice, respecto a este escrito: “Este escrito de Nietzsche, la más original introducción a su vida y a su obra que pudiera pensarse, ha sido y continuará siendo un libro desconcertante e incluso enigmático. Para unos representa la cumbre más alta en la historia universal de la autobiografía; es según ellos, un libro sincero, honesto, desgarrado (...)”. Véase: “*Ecce homo: Cómo se llega a ser lo que es*”, 2005d, p.7.

3.3 Comunidad: *Frente a la totalidad...*

Lo anterior no agota el análisis, al contrario, lo expande. Como ya veníamos señalando, el sentimiento de culpa, de la obligación personal, de la capacidad de hacer promesas, ha tomado, como nos interpela Nietzsche, lugar en la relación entre compradores y vendedores, entre acreedores y deudores: “Fue aquí donde por vez primera se enfrentó la persona a la persona, fue aquí donde por vez primera las personas se midieron entre sí”. (Nietzsche, 2005b, p.91). Es precisamente aquí donde surge esta relación, aquella donde se fijan precios, tasan valores, imaginan equivalentes, donde se forjó el orgullo humano y el sentimiento de preeminencia respecto a otros animales, y es así como Nietzsche logra fijar la procedencia de la palabra alemana “hombre” (*Mensch, mans*), aquella que expresaría: “ese sentimiento de sí: el hombre se designaba como el ser que mide valores, que valora y mide, como el «animal tasador en sí».” (Nietzsche, 2005b, p.91).

Damos inicio a el último apartado que compone este tercer capítulo, y continuamos en el modo en que se desarrollaría esta relación entre acreedor y deudor, para esto es preciso detenernos en la comunidad, en la socialización misma que se da dentro de esta, y como ya veníamos advirtiendo, en la relación rudimentaria del derecho personal se encontraba, siguiendo a Nietzsche, el germen del sentimiento de intercambio, contrato, deuda, derecho, obligación, compensación, ahora podemos encontrarlos también en el lado comunitario, en él hallamos justamente el hábito de “comparar, de medir, de tasar poder con poder” (Nietzsche, 2005b, p.92).

Dentro del relato que hemos tratado de seguir y analizar, Nietzsche introduce la forma contractual desde el plano comunitario, vale decir, la comunidad también mantendría con sus miembros o entre sus miembros esta relación fundamental entre el acreedor y su deudor. Ahora es la comunidad la que ocuparía el lugar del acreedor y el infractor -o también llamado por Nietzsche, delincuente- aquel que rompe los pactos comunes, se encontraría en el lugar del deudor.

Al realizarse y fijarse en una comunidad se disfrutaría de las ventajas de esta, pero ¿*Qué ocurrirá en otro caso?* El infractor, aquel que no cumple con la promesa-pacto-norma que impone la comunidad, es separado de esta y privado de los beneficios que ésta ofrece, nos recuerda Nietzsche, sea bien “tratado, en paz y confianza, tranquilo respecto a ciertos perjuicios y ciertas hostilidades a que está expuesto el hombre de fuera” (Nietzsche, 2005b, p.103). La comunidad defraudada, es decir, el acreedor engañado, se haría pagar lo mejor que pueda, ya que, como nos dice Nietzsche, respecto a “El delincuente es ante todo un «infractor, alguien que ha quebrantado, frente a la totalidad, el contrato y la palabra con respecto a todos los bienes y comodidades de la vida en común, de los que hasta ahora había participado”

(Nietzsche, 2005b, p.103-104). De esta manera el delincuente, aquel infractor, es visto como un deudor que no solo incumple con devolver los beneficios y concesiones que recibió, sino que además se vuelve contra su propio acreedor. Por ello, no solo pierde, con justicia, todo aquello que se le había otorgado, sino que se le hace sentir el valor de lo que ha perdido. La ira del acreedor -la comunidad ofendida- lo devuelve al estado primitivo y sin normas del que antes estaba resguardado, expulsándolo de su seno y autorizándose así para ejercer sobre él toda forma de represalia o castigo. (Nietzsche, 2005b, p.104)

Así la lógica de equivalencias se mantiene, pero esta vez en forma de justicia, pues es la comunidad quien establece una reparación suficiente por el daño recibido. A través del terreno en donde el ser humano pone precio y establece equivalentes, se percibió aquella figura del compromiso y antiguo canon donde: “Toda cosa tiene su precio; *Todo* puede ser pagado” (Nietzsche, 2005b, p.92). Surge así, el concepto de justicia, vale decir, el comienzo de la “*buena voluntad*” (Nietzsche, 2005b, p.92), entre las partes enfrentadas, el volver a “entenderse”. Entendimiento y *buena voluntad* cuando las partes tienen aproximadamente igual poder para llegar a un acuerdo o pacto a una equivalencia satisfactoria para ambas partes, en cambio, por otro lado, se encuentra la imposición de acuerdos a los que tienen menos poder, así nos logra incomodar Nietzsche: “(...) con relación a los menos poderosos, de forzar a un compromiso a esos hombres situados por debajo de uno mismo” (Nietzsche, 2005b, p.92).

Sin dejar de lado el análisis anterior, en esta relación que se da en lo rudimentario de lo comunitario, de igual manera se conserva el impulso a producir sufrimiento por parte del acreedor, ya que el delincuente ha perdido el derecho que comportaba el cumplimiento de su promesa. La comunidad exige que sus integrantes se rijan por los acuerdos establecidos, ya que el incumplimiento de éstos representa un daño a la comunidad en su conjunto, de esta forma surge la “*pena*” como aquella que, en el nivel de las costumbres, Nietzsche la denominaría aquel castigo que no es más que una reproducción -una especie de *mimus*- del trato dado al enemigo derrotado. El delincuente, como aquel enemigo vencido, queda completamente despojado de derechos, protección o dignidad: es una figura sobre la que se ejerce el poder en su forma más pura y despiadada. Así, el acto de castigar repite el gesto de la guerra y del sacrificio ritual, donde la violencia no sólo busca retribuir una falta, sino también reafirmar la fuerza del vencedor (Nietzsche, 2005b, p.93). Desde esta perspectiva, la crueldad del castigo no proviene simplemente del deseo de justicia, sino de una memoria de la victoria, de la necesidad de escenificar la superioridad de quien domina. El delincuente, entonces, se convierte en el sustituto simbólico del enemigo original; sobre él se reanuda, una y otra vez, la antigua fiesta de los vencedores, donde la comunidad celebra su poder a través del sufrimiento ajeno. En ese sentido, la guerra contra el delincuente es una forma de guerra internalizada: el campo de batalla se traslada al interior del cuerpo social, y la

crueldad que antes se ejercía contra los enemigos externos se legitima ahora como castigo moral y jurídico. Y de esta manera lo utiliza Nietzsche en su texto *La genealogía de la moral* (2005b), cuando nos habla de la pena, aquella es el:

La “pena” es, en este nivel de las costumbres, sencillamente la copia, el *mimus* (reproducción) del comportamiento normal frente al enemigo odiado, desarmado, sojuzgado, el cual ha perdido no sólo todo derecho y protección, sino también toda gracia: es decir, el derecho de guerra y la: fiesta de victoria del *vae victis* [¡ay de los vencidos!] en toda su inmisericordia y en toda su crueldad: - así se explica que la misma guerra (incluido el culto de los sacrificios guerreros) haya producido todas las formas en que la pena se presenta en la historia. (p.104)

Pero, y lo que nos resulta paradójico, al crecer el poder y la confianza de la comunidad en sí misma, las transgresiones pierden importancia, como desarrolla Nietzsche, esto ocurre porque “ya no le es lícito considerarlas tan peligrosas y subversivas para la existencia del todo como antes: el malhechor ya no es “proscrito” y expulsado, a la cólera general ya no le es lícito descargarse en él con tanto desenfreno (...)” (Nietzsche, 2005b, p.104). Respecto a lo anterior podemos advertir que la operación ha cambiado, se empezará a buscar equivalencias y a considerar todo crimen, toda ofensa como esencialmente compensables. Las leyes penales se moderan, el acreedor se humaniza, hasta que la proporción de injuria que puede tolerar sin daño llega a ser una medida de su riqueza y poder. Una sociedad que adquiriera una total seguridad de sí misma podría permitirse el no castigar a los que intentan dañarla. Así pues, la justicia no se origina en los sentimientos reactivos, sino en la idea de venganza. Dondequiera que se practique la justicia, se descubre una fuerza que ha buscado la manera de poner límites a la furia sin sentido del resentimiento entre los más débiles. Para ello ha inventado e impuesto arreglos, ha establecido equivalencias para las injurias a través de normas. El acto principal que el poder supremo realiza contra el resentimiento es la institución de la ley, la declaración imperativa de lo que es permitido como justo y lo que es prohibido como injusto. Una vez establecida la ley, las transgresiones constituyen ofensas a la ley misma y, a través de ella, al poder supremo, con lo que despersonaliza el acto ofensivo, la injuria. Pero, y aquí se halla nuestro impasse, ¿Cómo es y para qué se reforma –utilizando nociones foucaultianas- esta nueva disposición o gestión de hacer entender al delincuente, de hacerle cumplir la promesa? ¿cómo y por qué el acreedor se “humaniza”?

“La mecánica ejemplar del castigo, nos dice lúcidamente Foucault, cambia sus engranajes”⁵⁰ (Foucault, 2002, p.12). Para desarrollar lo anterior, de forma complementaria, Foucault se detiene en este tópico - el de la reforma- en su genealogía sobre el castigo, *Vigilar y castigar*. A principios del siglo XIX con la desaparición de los suplicios y el cuerpo como blanco mayor de la represión penal, frente a ese estilo

⁵⁰ Las cursivas nos pertenecen.

penal al cual le otorgamos lo teatral, se levanta una *diferencia*, un suplicio y un empleo del tiempo, una *economía del castigo*. A la orden de esta se escucha “un juego de dolores más sutiles, más silencioso y despojados de su fasto visible” (Foucault, 2002, p. 10). El espectáculo punitivo desaparece y surge una nueva teoría de la ley y el delito, una nueva justificación moral o política del derecho de castigar. Donde antes se hallaba lo ceremonial de la pena, ahora el castigo se convierte en la parte más oculta del proceso penal. El discurso, nos ilumina Foucault, ahora es, al igual como nos adelantaba Nietzsche en su genealogía de la moral, “(...) menos crueldad, menos sufrimiento, más benignidad, más respeto, más «humanidad»” (Foucault, 2002, p.18). Aquí se unen sus ideas, o en ellas podemos encontrarlos a ambos, con este cambio de objetivo se agudiza un desplazamiento, y la dirección apunta hacia el alma. Ahora el aparato de justicia, nos señala Foucault, debe fijar sus penas “(...) sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones” (Foucault, 2002, p.18). Esta sustitución de objetivos, esta economía interna –como ya señalamos- tenía su gerencia previa a la que se estaba formando a finales del siglo XVIII y principios del XIX. En ese entonces el castigo, ese arsenal del espanto, descansaba en un arte cuantitativo del sufrimiento, el cual formaba parte de un ritual, un elemento de la liturgia punitiva que respondía a exigencias que el cuerpo debía recordar, hacer-ver. El suplicio debía atestiguar en el cuerpo a través de signos que no debían borrarse, y, además, debía ser resonante, con esto queremos decir -a través de Foucault- que debía ser comprobado por todos, el gemido como representación ceremonial de la “justicia manifestándose en su fuerza” (Foucault, 2002, p.34). Aquí el castigo era valorado como una restitución al soberano en tanto él representaba a una colectividad, Foucault, nos dice que el suplicio “Hace también del cuerpo del condenado el lugar de la vindicta soberana, el punto de encuentro para una manifestación del poder, la ocasión de afirmar la disimetría de las fuerzas” (Foucault, 2002, p.53), ya que, el suplicio no solo era una “pena corporal, dolorosa, más o menos atroz”⁵¹, que tiene por función hacer que se manifieste la verdad, sino, también posee una doble función que se ocupa más allá del condenado. Lo ceremonial del suplicio, lo teatral de la ejecución del culpable, es también un ritual político, forma parte de las ceremonias por las cuales se manifiesta el poder, y Foucault, nos lo demuestra diciéndonos que: “El delito, además de su víctima inmediata, ataca al soberano; lo ataca personalmente ya que la ley vale por la voluntad del soberano; lo ataca físicamente, ya que la fuerza de la ley es la fuerza del príncipe” (Foucault, 2002, p.45). Con esto nos pretende decir Foucault, que la intervención del soberano no solo se hace presente a manera de rectificar un suplicio y, por ende, una pena cumplida, sino que además, sería su “réplica directa contra quién lo ofendió” (Foucault, 2002, p.46), vale decir, que esta operación no incluye nada de simple en ella, sino que implicaría por un lado la reparación del daño que se ha hecho a su reino, y a su vez, implica también que, nos dice Foucault: “El rey procura la venganza de una afrenta

⁵¹ Véase: *Vigilar y castigar*, 2002, p. 32.

que ha sido hecha a su persona. El derecho de castigar será, entonces, un aspecto del derecho del soberano a hacer la guerra a sus enemigos (...)” (Foucault, 2002, p.59). Entonces, el castigo, no se limitaría a reparar un daño cometido contra un individuo o contra el orden jurídico; tiene, ante todo, una función política: restaurar la soberanía ultrajada. Cuando alguien transgrede la ley, no sólo comete un delito contra el cuerpo social, sino que ofende directamente la figura del soberano, cuya autoridad se encarna en la ley misma. Por eso, el acto de castigar no es sólo una medida de justicia, sino un gesto de venganza: el soberano, al castigar, reafirma su poder absoluto, su *merum imperium*, su derecho de vida y muerte sobre los súbditos.⁵²

El suplicio público -ese ritual de castigo visible y espectacular- actúa como una ceremonia de poder. En él se hace presente, ante los ojos de todos, la fuerza del soberano que había sido puesta en duda por el crimen. No se busca equilibrio ni proporcionalidad, sino exceso, disimetría, terror: el cuerpo del condenado se convierte en el escenario donde la autoridad se representa y se reafirma. Cada ejecución pública es, así, un acto de restauración simbólica del orden soberano. De este modo, el castigo no pretende restablecer la justicia, sino reactivar el poder. Y siguiendo a Nietzsche, y lo que anteriormente era de suma importancia, y donde luego también se hallaba nuestro impasse, primeramente, nos interesa evidenciar ese “*frente a la totalidad...*”, ese que se halla en las ceremonias del suplicio, el que tiene como verdadero protagonista no al condenado, sino a el pueblo. Su presencia no solo se exige, sino que es condición esencial para que el castigo cumpla su función. Un suplicio oculto perdería todo sentido, pues su eficacia no radica en la corrección del culpable, sino en la visibilidad del castigo como advertencia. Se trata de un teatro del poder: el delito se paga no solo con dolor, sino con la exposición pública del dolor. La escena busca doble efecto: recordar que toda infracción puede ser castigada y producir terror mediante la demostración del poder soberano que se abate sobre el cuerpo del transgresor. El miedo se imprime en los ojos tanto como en la memoria. De allí que los suplicios se realicen en las plazas, en los caminos, en los lugares donde la vida común transcurre. El cuerpo castigado se convierte en un signo visible del poder, una lección grabada en el espacio público.

La aparente comunión entre soberano y súbditos encubre una estrategia más profunda. El poder utiliza al pueblo como instrumento de su demostración. Lo convoca para que legitime la violencia del rey, para que participe en una ceremonia que le recuerda su subordinación. Así, el pueblo cree ejercer su derecho a la justicia, pero en realidad refuerza el orden que lo domina. La ejecución pública es entonces un acto

⁵² Y así nos lo dice Foucault: “El derecho de castigar será, pues, como un aspecto del derecho del soberano a hacer la guerra a sus enemigos: castigar pertenece a ese “derecho de guerra, a ese poder absoluto de vida y muerte de que habla el derecho romano con el nombre de *merum imperium*, derecho en virtud del cual el príncipe hace ejecutar su ley ordenando el castigo del crimen”. Véase: “*Vigilar y castigar*”, 2002, p.46.

de pedagogía política: una puesta en escena del poder soberano que necesita del pueblo no para devolverle su voz, sino para inscribir en él la obediencia a través del miedo y la fascinación. Foucault en su texto *Vigilar y castigar* (2002), ya nos lo advertía:

“(…) si son necesarias las penas severas es porque el ejemplo debe inscribirse profundamente en el corazón de los hombres (…) se trata también de recordar que en todo crimen hay una suerte de sublevación contra la ley y que el criminal es un enemigo del príncipe (…) La ceremonia del suplicio evidencia a la luz del día la relación de fuerzas que da su poder a la ley (…) Asegura al mismo tiempo la manifestación de la verdad y la del poder (…) Es preciso no sólo que la gente sepa, sino que vea por sus propios ojos. Porque es preciso que se atemorice (…)” (p. 47-48- 53-55)

Y el impasse que nos detiene por otro lado se halla precisamente en la pérdida de esa totalidad, y en el giro que toma el suplicio frente al teatro del horror. Como veníamos señalando, hay una ruptura de evidencias, un cambio de episteme sobre la forma de castigar, y este paso se va a denominar como aquella “economía del castigo”, donde la relación con el cuerpo mismo cambia, ahora el objetivo es gestionar y administrar los cuerpos no con relación al dolor presente, sigue el castigo, pero el espectáculo y la totalidad desaparecen del escenario. La pena cumple o deviene otra función, ya no consistiría en castigar, sino tratar de “corregir, reformar, “curar” (Foucault, 2002, p.12). Una técnica del mejoramiento que rechazaría el suplicio como pena, el dolor, y los patíbulos, y liberaría, nos diría Foucault, “a los magistrados de la fea misión de castigar” (Foucault, 2002, p.19). Es así como surgiría una cierta relajación de la acción sobre el cuerpo del delincuente, “el castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos” (Foucault, 2002, p.20). Ahora el discurso sería manipular el cuerpo limpiamente, nos adelanta Foucault, bajo “unas reglas austeras y apuntando a un objetivo mucho más “elevado” (Foucault, 2002, p. 13), y este corresponde a una administración estratégica por parte de “un ejército entero de técnicos que han venido a relevar al verdugo, anatomista inmediato del sufrimiento: *en su lugar* ahora se encuentran los vigilantes, los médicos, los capellanes, los psiquiatras, los psicólogos, los educadores” (Foucault, 2002, p.13). En esta sofisticación del castigo, se multiplican los procesos de intervención sobre el cuerpo, las figuras son sutiles, neutras. Ya no es solo dejar de infringir dolor, sino ahora la idea es producir un sujeto determinado, producir una idea del y de lo humano.

Pasaje 3: Nietzsche y Foucault: De la genealogía de Nietzsche a las operaciones de Foucault.

Es preciso encaminar el siguiente apartado que nos aguarda, es por esto, que luego del intento de examinar cómo las verdades de cierta historia han intentado enmascarar nos, es necesario determinar por qué nos hemos sometido a su total obediencia, que parámetros o determinaciones nos han forjado dócilmente, de esto surge la siguiente interrogante: ¿Bajo qué supuestos se encamina la diferencia entre vencedores y vencidos?

Cómo bien se presentó en el capítulo anterior, Nietzsche realiza un recorrido genealógico como método crítico en donde nos presenta la genealogía de la moral como aquella instancia en dónde la historia universal no sería meramente lineal o estática, ésta, atravesada por coyunturas, nuevas epistemes, una develación de la Historia real, un reverso de la máscara, y de la cual forjará un análisis y crítica a los valores e ideales de la sociedad moderna, desde un primer entendimiento de la Historia como pura, íntegra y casta, que ha operado de manera estratégica justificando las prácticas y el sustento de nuevos saberes extraídos en torno a un sujeto social que responderá a estas mismas valoraciones. El rastreo moral y, por ende, la *transmutación* de estos valores, evidencian que lo político no nace de la deliberación ni del contrato, sino de una relación de fuerza: el dominio de los vencedores sobre los vencidos.

Es éste meticuloso trabajo crítico el que nos entregará un primer peldaño para escalar en cómo el origen de los valores morales serán conductores de un modelamiento de la sociedad y de los individuos que la componen, dando así el paso de un sujeto compuesto por una Historia que atraviesa a un sujeto cuya historicidad además de maleable, es creada, y responde a estructuras jerarquizadas para hacer funcionar dicha Historia, por lo que la crítica hacia estas valoraciones se vuelve indispensable para comprender las relaciones de poder, comprendiendo la profundización más allá de si es o no aceptable, sino desde el ¿Cómo? ¿Cuándo? y ¿Dónde? Es que se vuelven productoras de nuevos saberes.

Es esta herencia metodológica en donde el análisis del origen y de las condiciones de aparición de la moral producto de las relaciones de poder que expresan una forma y tipo de vida, la que le permite avanzar a Foucault al siguiente escalón, adentrándose no solo en los procesos históricos sino en la comprensión del cómo es que funcionan y responden cada una de las herramientas, nuevas tecnologías y saberes, de las que el poder se hizo en determinados momentos, actúan y responden con la finalidad de maximizar un funcionamiento positivo de los cuerpos para un correcto devenir de la Historia

dominante, es decir, de los vencedores, por medio de los cuerpos de los dominados, en otras palabras, los vencidos.

Esto, comprendiendo la existencia de un paso crítico de la moral a la norma mediante operaciones que ya no solamente desentraman el *origen*, sino en la comprensión microfísica en que las formas, cuerpos -individuales e institucionales-, tecnologías y saberes operan para que esta valoración moral persista en el tiempo. El foco se ve desplazado desde la comprensión de la historia hacia un entendimiento de la articulación metodológica de esta, pues en un primer momento Nietzsche muestra como la moral se construye contra alguien, mientras que en Foucault se muestra como el poder necesita de una figura enemiga - como lo son el loco, el pobre, el vagabundo, el degenerado o el delincuente- y amenazante para legitimarse, siendo una herramienta para justificar el castigo y el dolor, autorizar la violencia en post de, en palabras de Nietzsche, para forjar una memoria y un individuo creado para ella.

En este recorrido se nos muestra, a través de Foucault, que por medio del entendimiento nietzscheano se nos permite desnaturalizar la moral, el castigo, la deuda, la culpa, la noción de peligrosidad. Conceptos que no surgirían de una desviación objetiva, sino de procesos históricos reales. El enemigo no es algo neutral ni originario, sino un elemento útil para la función estratégica del poder, es decir, la moral se ha transformado en un elemento pedagógico, una herramienta para formar políticas de verdad que no solo establece las condiciones de verdad bajo las cuales se nombra y clasifica al individuo, sino que también se encarga de organizar los mecanismos concretos de control y sanción.

Desde esta perspectiva, es preciso trabajar en torno a cómo esta crítica histórica a las valoraciones morales ha logrado determinar: ¿Quiénes son ahora los buenos muchachos y los malos muchachos?

CAPÍTULO CUARTO

EL ENEMIGO NECESARIO: DEL ILEGALISMO AL SUJETO CRIMINAL

En los bolsillos de su ropa se encontraron las siguientes especies: un escapulario del Carmen, una medalla chica, un devocionario, un naipe chileno con pez castilla y jabón, dos pañuelos limpios, uno de color rosado y otro violeta, un porta hojas “Gillette” y dos hojas para afeitarse, una peineta, un espejo chico, un cortaplumas de concha de perla, una caja de fósforos, un cordel y una caja de pomada para limpiar la carabina.

Carlos Droguett, Eloy

A lo largo de este capítulo se busca plasmar cómo se construye históricamente la figura del enemigo social, cómo éste deviene en un sujeto criminal, su relación con distintos dispositivos y la utilidad que tendría para el orden burgués.

En el transcurso de la historia, las sociedades han desarrollado mecanismos para definir, identificar y castigar a aquellos que transgreden sus normas, sin embargo, la figura del transgresor no ha sido estática; ha evolucionado en paralelo con las transformaciones sociales, económicas, políticas, históricas, morales y científicas. Si bien el concepto de enemigo social partió con una definición, ésta se vio metamorfoseada con el pasar del tiempo, más no su finalidad, la de ser un elemento útil para el poder que permite a modo de herramienta una gestión de los ilegalismos, de manera que estos sujetos serían propiciados para sustentar un sistema burgués favoreciendo así su permanencia hasta la actualidad.

Para comprender cómo y cuál es el conjunto de diversos procesos propician, fijan y perpetúan la idea de enemigo social, debemos esclarecer que la fijación del criminal como enemigo social no es un fenómeno puramente teórico o jurídico, sino que está profundamente arraigado a estos procesos. Estos corresponden a una racionalidad económica capitalista, como lo es el nuevo orden burgués, que requería la disciplina de la fuerza de trabajo lo que demandaría por consecuencia, la moralización de los pobres, la criminalización de la improductividad, y el sustento de las nuevas ciencias por lo que la construcción de la figura del delincuente como enemigo social se cimienta sobre un conjunto interconectado de estos procesos.

4.1 Construcción político discursiva del enemigo social: De conceptos a Categorías criminales

Junto a roués arruinados, con equívocos medios de vida y de equívoca procedencia, junto a vástagos degenerados y aventureros de la burguesía, vagabundos, licenciados de tropa, licenciados de presidio, huidos de galeras, timadores, saltimbanquis, lazzaroni, carteristas y rateros, jugadores, alcahuetes, dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritorzueros, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos; en una palabra, toda esa masa informe, difusa y errante que los franceses llaman la bohème.

Karl Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*

La configuración del enemigo social no surge de manera inmediata ni espontánea, sino que se inscribe en un proceso histórico específico en el que determinadas prácticas ilegales comienzan a ser interpretadas como amenazas estructurales al orden social. En este sentido, tal como señala Michel Foucault, el pasaje desde la mera transgresión a la figura del peligro implica una rearticulación profunda entre poder, saber y moral. El ilegal deja de ser únicamente quien infringe la ley para convertirse progresivamente en un sujeto portador de riesgos, cuya existencia misma es concebida como un problema político.

En este marco, la construcción discursiva del enemigo social se articula estrechamente con la necesidad de administrar a la población obrera en un contexto de conflictividad permanente. La guerra civil, entendida aquí como conflicto interno y continuo entre grupos sociales, exige mecanismos capaces de identificar, clasificar y neutralizar a aquellos sujetos considerados peligrosos. Así, el crimen se redefine como un ataque a la sociedad en su conjunto, y el criminal pasa a encarnar una figura antagónica que permite visibilizar y canalizar el conflicto social.

4.1.1 Moralizar para administrar: la producción ética del pobre.

Un elemento crucial en la reestructuración de los ilegalismos en el contexto de la guerra civil es la moralización, entendida no sólo como un proceso discursivo, sino como una estrategia política central en la reorganización del orden social. En este sentido, Michel Foucault sostiene que la moralización de los pobres resulta fundamental para comprender el funcionamiento diferencial de los ilegalismos, ya que permite trazar una frontera nítida entre las prácticas toleradas o incluso funcionales para ciertos sectores sociales y aquellas que son severamente sancionadas cuando son ejercidas por las clases subalternas. A través de dispositivos religiosos, educativos, judiciales y asistenciales, los pobres son interpelados como sujetos morales que deben demostrar permanentemente su respetabilidad, su adhesión al trabajo y su conformidad con las normas dominantes, quedando cualquier desviación asociada a la sospecha de

criminalidad. “En el fondo, es en este contexto donde la obligación del trabajo adquiere sentido: es a la vez ejercicio ético y garantía moral. Valdrá como ascesis, castigo, como signo de cierta actitud del corazón.” (Foucault, 2015, p.65).

De este modo, la pobreza deja de ser leída como un problema estructural para ser reinterpretada como una falla moral individual, lo que habilita una gestión selectiva de los ilegalismos, mientras ciertos ilegalismos burgueses son invisibilizados o normalizados, los ilegalismos populares son objeto de una intensa vigilancia y penalización. Así, la moralización opera como un mecanismo clave en la producción del enemigo social, articulando la criminalización de los pobres con la necesidad de estabilizar el orden burgués en un contexto de conflicto y reorganización política.

Es en la época clásica en la que Foucault se sitúa -en el primer tomo de su texto *Historia de la locura en la época clásica*- para profundizar en cómo la moralización de las clases populares constituye uno de los dispositivos fundamentales mediante los cuales el poder organiza y controla a los pobres por medio de la cristianización para su corrección. Foucault, en su libro *Historia de la Locura en la Época Clásica* (2015), menciona que:

Es preciso aclarar que no es la primera vez que, en la cultura europea, la falta moral, inclusive en su forma más privada, toma el sentido de un atentado en contra de las leyes escritas o no escritas de la ciudad. Pero en el gran confinamiento de la época clásica, lo esencial, el nuevo acontecimiento, es que se encierra en las ciudades de la moralidad pura, donde la ley que debiera reinar en los corazones es aplicada sin remisión ni dulcificación bajo las formas más rigurosas del constreñimiento físico. La moral es administrada como el comercio o la economía. (p.66)

“Por lo que el pobre, el loco, mucho antes de ser objeto de conocimiento o de piedad, es tratado como sujeto moral” (Foucault, 2015, p.55). A través de campañas religiosas, educativas y morales, se insistía en que el pobre, el vago y el insensato debía constituirse como un sujeto moral irreprochable, completamente separado de toda actitud que no fuera cristiana, pues es tras la aparición de la conciencia burguesa que se buscará erradicar toda forma de inutilidad, sea pobreza, o sea locura.

De esta manera Foucault muestra que, a partir del siglo XVII, se produce un desplazamiento decisivo en la manera en que la sociedad occidental se relaciona con la miseria, la marginalidad y el desorden social. Los miserables dejan de ser concebidos como figuras providenciales, “el pretexto enviado por Dios para despertar la caridad del cristiano y darle ocasión de ganarse la salvación” (Foucault, 2015, p. 54), para convertirse en un problema moral, económico y político. Este cambio implica el fin de una economía de la caridad fundada en la salvación del alma y el surgimiento de una ética del trabajo como principio de orden social. La pobreza ya no remite a una prueba divina, sino a una falla del sujeto: una incapacidad o una negativa a integrarse en el régimen productivo.

Tal como observa Foucault, esta época produce un tipo de subjetividad en torno al pobre, loco y marginal que lo obliga a distanciarse de toda cercanía con la improductividad, el trabajo ofrece aquella garantía moral que permite ser suscrito nuevamente a la sociedad. De este modo, la moralización no busca únicamente corregir conductas, sino construir identidades diferenciadas, separando a la población trabajadora honesta de la corrupta minoría, el trabajo definiría entonces el correcto sujeto funcional en función de la nueva productividad. Así, Foucault, en *Microfísica del Poder* (1979), menciona:

A partir del momento que la capitalización puso entre las manos de la clase popular una riqueza investida, bajo la forma de materias primas, de maquinaria, de instrumentos, fue absolutamente necesario proteger esta riqueza. Porque la sociedad industrial exige que la riqueza esté directamente en las manos no de quienes la poseen sino de aquellos que permitirán obtener beneficios de ella trabajándola. ¿Cómo proteger esta riqueza? Mediante una moral rigurosa: de ahí proviene esta formidable capa de moralización que ha caído desde arriba sobre las clases populares del siglo XIX. Observad las formidables campañas de cristianización de los obreros de esta época. Ha sido absolutamente necesario constituir al pueblo en sujeto moral, separarlo pues de la delincuencia, separar claramente el grupo de los delincuentes, mostrarlos como peligrosos, no para los ricos sino también para los pobres, mostrarlos cargados de todos los vicios y origen de los más grandes peligros. De aquí el nacimiento de la literatura policíaca y la importancia de periódicos de sucesos, de los relatos horribles de crímenes. (p. 90-91)

Es en un segundo momento, con la aparición de la propiedad en el nuevo orden, que la moralidad se transformará. La violación de la propiedad se considera un atentado contra cosas, propiedades, el derecho común y el derecho natural lo que manifiesta una falta de moral, por lo que Foucault, en su texto *La sociedad punitiva*, nos dice que el “Estado se ve en la necesidad de transformarse en el instrumento de moralización de esas clases” (Foucault, 2016, p.126). Este proceso de moralización es un modo de asegurar la propiedad del burgués en manos del obrero.

En este nuevo marco, el trabajo adquiere un valor redentor y normativo, pues es a través de él que el individuo puede justificar su existencia social y acceder a una forma secularizada de salvación, el trabajo no aparece simplemente como una actividad económica, sino como un criterio moral de normalidad. Frente a esto, la ociosidad y la pereza se constituyen como los nuevos pecados, ya no en un sentido estrictamente teológico, sino como faltas éticas que amenazan el orden de la ciudad, el ocioso, el vagabundo y el pobre sin empleo estable encarnan una desviación que debe ser corregida, vigilada y, en último término, castigada.

Es en este contexto que emerge el Hospital General como la primera gran institución de corrección. Tal como describe Foucault en *Historia de la Locura en la Época Clásica*, no se trata de un espacio terapéutico ni médico, sino de un dispositivo de encierro y disciplinamiento que reúne a pobres, mendigos, locos, libertinos y desempleados bajo una misma lógica: la de la coerción moral por medio

del trabajo. El encierro funciona como una pedagogía negativa que busca erradicar la ociosidad mediante la imposición de ritmos, tareas y hábitos productivos. De este modo, la miseria deja de ser tolerada como parte del orden divino y pasa a ser gestionada como una disfunción social, inaugurando una forma temprana de gobierno de las poblaciones que articula moral, trabajo y castigo.

Ante esto la burguesía emprende una multitud de *batallas morales* dirigidas a las clases populares, transformando comportamientos anteriormente tolerados en actos moralmente condenables y base para la penalización, concepto que será abordado posteriormente. Así, se redefine el ilegalismo popular no como una lucha por derechos o contra abusos de poder, sino como una falta moral, una expresión de inmoralidad o una naturaleza "bastardeada". Foucault, en *La Sociedad Punitiva* (2016), menciona que:

La burguesía quiso lograr que entre el obrero y el aparato de producción que este tiene en sus manos se inscribiera algo, que no fuera solamente la ley negativa "esto no es tuyo". Hace falta sumar al código algo que venga a completar y hacer funcionar la ley: hace falta moralizar al propio obrero (p.179).

La moralización se inscribe así en un proceso económico, la propiedad ya no es lo único que posee la burguesía, ahora el tiempo y la fuerza de trabajo del obrero son indispensables para su clase, por lo que el paso del castigo a la ascesis se vuelve vital para la producción, formando a los cuerpos y penalizando todas aquellas prácticas y espacios que hagan sucumbir al obrero al ocio y la vagancia. En este punto Foucault (2016) dice que:

En esa época, entonces, se busca y se establece un nuevo sistema de control, cuyas características generales son las siguientes. Para empezar, es un sistema que se sitúa en los límites de la moral y la penalidad. La función primera de aquellas sociedades no es tanto detectar el crimen, castigarlo, como combatir ante todo las faltas morales y, aun antes que estas, propensiones psicológicas, hábitos, costumbres, comportamientos como la pereza, el juego, el exceso. Se trata [asimismo] de combatir las condiciones, los instrumentos de facilitación de la falta, como los despachos de bebidas, los juegos, la lotería, los prostíbulos (p.133).

Esta moralización apunta especialmente a impedir los llamados ilegalismos de disipación (pereza, imprevisión, desorden) que amenazan la conservación de la fuerza de trabajo. El Estado se transforma así en el agente central de vigilancia y control ético-jurídico. Cuando la pedagogía moral fracasa, emerge lo penitenciario como su prolongación sancionada: un dispositivo que no apunta solo a castigar infracciones, sino a reformar la naturaleza misma del individuo, su carácter y su modo de vida.

El vagabundaje deja de ser solo una desviación moral o una vida desordenada para convertirse en una amenaza concreta al orden social, susceptible de intervención penal. En este tránsito, el poder ya no se limita a corregir conductas, sino que las criminaliza, transformando al vagabundo en un sujeto peligroso, identificable y punible. Así, la figura del ocioso se reconfigura como enemigo interno, y el control moral

ejercido por instituciones como el Hospital General se prolonga y endurece en dispositivos jurídicos y policiales que inauguran la penalización sistemática del vagabundaje.

La clase trabajadora, al ser el objeto privilegiado de esta atención penal, es entonces calificada como el foco de la inmoralidad y la fuente del peligro y moralización, estableciéndose un sistema coercitivo que actúa sobre los comportamientos, las costumbres y los hábitos de las clases bajas. “Las clases populares representan ahora un peligro para el régimen de propiedad burgués, una amenaza intolerable que hace que sea «necesario poner efectivamente bajo vigilancia a todas las capas populares»” (Foucault, 2002 p. 61).

La ociosidad, la vagancia y el mal-entretenimiento son identificados como la matriz del crimen. El vagabundo, al estar desvinculado, se convierte en un "otro distinto" y peligroso, perseguido porque rechaza el arraigo y el trabajo, esenciales en la nueva estructura económica. Objetivación Patológica: El discurso criminológico y psiquiátrico ayuda a transformar al enemigo social en un objeto de saber, al describirlo como un individuo inadaptado, primitivo o salvaje. Esto permite juzgar no sólo el acto (infracción), sino la naturaleza del individuo y su peligrosidad. La criminalidad se ve como una desviación patológica de la especie humana.

4.1.2 Vagabundaje y ociosidad: penalización de la improductividad

La penalización del vagabundaje y de la ociosidad constituye un ejemplo paradigmático de esta moralización de los pobres. Estas figuras no remiten únicamente a actos ilegales concretos, sino a modos de vida considerados improductivos y, por tanto, peligrosos para el orden burgués-industrial. En este sentido, el castigo se orienta menos a sancionar un daño específico que a corregir una forma de existencia que escapa a las exigencias del trabajo disciplinario. Así, el vagabundo aparece como una figura liminal, situada entre la ilegalidad y la amenaza permanente. Su criminalización permite reforzar la centralidad del trabajo como norma social y legitimar la intervención coercitiva del Estado sobre aquellos cuerpos que no se ajustan a la racionalidad productiva dominante.

La penalización del vagabundaje debe comprenderse en estrecha relación con la racionalidad económica emergente del siglo XVIII. En este período, la criminalización del sujeto considerado antiproduktivo se articula con la consolidación del capitalismo y con la necesidad de asegurar una fuerza de trabajo estable, dócil y previsible. El discurso sobre la ociosidad emerge desde el Poder y para el Poder, designando a una determinada clase social como plebe, criminal y vaga. Como menciona Alejandra Araya en *Ociosos, Vagabundos y Malentretenidos en el Chile Colonial*: “El vagabundo no era peligroso por la

deambulaci3n en s3 misma, sino porque ella representaba un rasgo de improductividad dentro de la estructura econ3mica que se iba imponiendo, la que estaba asociada a arraigo y poca movilidad espacial” (Araya, 1999, p.12).

Se configura as3 una econom3a pol3tica del cuerpo, es decir como el poder los organiza y gestiona y hace productivos, son distribuidos, fijados y disciplinados en funci3n de su utilidad econ3mica. Los distintos dispositivos como la escuela, el cuartel, la f3brica, el hospital y la prisi3n entrenan, corrigen, normalizan y distribuyen los cuerpos en el espacio y el tiempo para volverlos eficientes. Aqu3 el cuerpo es medido, vigilado y corregido para rendir m3s y desviarse menos.

Todo aquel que escapa a los m3rgenes establecidos por la burgues3a es clasificado como enemigo social. En este contexto, el vagabundo se convierte en el s3mbolo del hombre ocioso y holgaz3n, alguien que, pudiendo trabajar o ejercer un oficio productivo, se niega a hacerlo. A esta improductividad se le a3ade una tacha de deshonestidad, sospecha moral, el vagabundo es considerado deshonesto, un ladr3n en potencia. Ser ocioso equivale, entonces, a ser criminal. La vagancia⁵³ es concebida como un flagelo econ3mico, pues genera escasez de mano de obra, alza de salarios y disminuci3n de la producci3n.

El nomadismo f3sico, asociado a la depredaci3n, debe transformarse en trabajo continuo, intenso y disciplinado. En este proceso, el cuerpo del obrero se convierte en un objeto directo del poder. El foco del peligro se desplaza hacia la forma en que ese cuerpo puede ser aplicado, o sustra3do, del aparato de producci3n. La riqueza acumulada y el asalariado exponen a la burgues3a a nuevos riesgos, como el robo o la destrucci3n de m3quinas, y el miedo se concentra en la clase laboriosa misma.

La nueva penalidad, cuyo instrumento central ser3 la prisi3n, busca fijar a estos individuos al aparato productivo. Foucault dir3 que, no se trata de expulsar sino, al contrario, de establecer, fijar, dar su lugar, asignar sitios, definir presencias, y presencias en una cuadr3cula. “No rechazo, sino inclusi3n” (Foucault, 1979, p.53).

A diferencia de los reg3menes punitivos anteriores, orientados a la expuls3n, el destierro o la eliminaci3n simb3lica del infractor, el poder disciplinario no opera por rechazo sino por inclusi3n controlada. El criminal, el anormal o el vagabundo no son excluidos del cuerpo social, sino insertados en una red de

⁵³ “El origen etimol3gico del t3rmino “vagabundo”, tambi3n da cuenta de su conexi3n con la libertad, ya que 3ste se encuentra en “vacare”: estar vac3o, estar libre, estar ocioso del cual deriva el sustantivo vagancia, holgura, sosiego, ocio, tiempo libre muy usual en toda la edad media, como adjetivo “vacuus es el que est3 vac3o, vacante; vagabundo del lat3n vagabundus alterado por etimolog3a popular en “vagamundo” en el siglo XIV “por influjo del adjetivo vago y de la locuci3n en vago, es el moderno vago” hombre sin oficio ni beneficio”. V3ase: *Ociosos. Vagabundos y Malentretenidos en Chile Colonial*, 1999, p. 26

dispositivos que los localiza, los clasifica y los hace permanentemente visibles. Esta inclusión no tiene un carácter integrador en sentido emancipador, sino que responde a una lógica de gestión y normalización de los cuerpos.

La penalización del vagabundaje no se agota, en la codificación jurídica ni en la expansión de los dispositivos carcelarios, sino que encuentra un nuevo y decisivo sustento en el surgimiento de las ciencias humanas, particularmente la psiquiatría. En el momento en que el vagabundo deja de ser únicamente un infractor de la ley o un desviado moral, pasa a ser también un objeto de saber, descrito, clasificado y explicado por discursos científicos que pretenden revelar las causas profundas de su conducta. Tal como muestra Foucault en *Los Anormales*, esta articulación entre penalidad y saber psiquiátrico permite reforzar el castigo al dotarlo de una legitimidad técnica: ya no se sanciona sólo una práctica ilegal, sino una anormalidad del sujeto. De este modo, la psiquiatría y las disciplinas afines operan como instancias de validación del poder penal, transformando el vagabundaje en un síntoma, una patología o una desviación permanente, y consolidando así una forma de control que une castigo, corrección y diagnóstico bajo la apariencia de neutralidad científica.

La prisión emerge, en este marco, como el dispositivo privilegiado para la gestión del enemigo social. Lejos de ser un simple espacio de reclusión, la cárcel se configura como una institución orientada a la corrección y normalización de los individuos criminalizados. Sin embargo, esta pretensión correctiva no elimina el conflicto, sino que lo administra, produciendo sujetos dóciles y clasificables.

El criminal es producido como enemigo social útil en un principio para redireccionar la guerra civil hacia él permitiendo la gestión de ilegalismos de distinto signo por parte del Poder burgués. La figura del enemigo social que deviene sujeto criminal es una construcción histórica fundamentalmente ligada a las dinámicas de poder, económicas y sociales. Foucault (1979) dice:

La sociedad sin delincuencia. ¡Con ello se soñó a finales del siglo XVIII. Y -después, inmediatamente, pfft! La delincuencia era demasiado útil para que se pudiera soñar algo tan tonto y tan peligroso como una sociedad sin delincuencia. Sin delincuencia, no hay policía. ¿Qué es lo que hace tolerable la presencia de la policía, el control policial a una población si no es el miedo al delincuente? Usted habla de una suerte prodigiosa. Esta institución tan reciente y tan pesada de la policía no se justifica más que por esto. Si aceptamos entre nosotros a estas gentes de uniforme, armadas, mientras nosotros no tenemos el derecho de estarlo, que nos piden nuestros papeles, que rondan delante de nuestra puerta, ¿cómo sería esto posible si no hubiese delincuentes? ¿Y si no saliesen todos los días artículos en los periódicos en los que se nos cuenta que los delincuentes son muchos y peligrosos? (pp.95-96)

Esta utilidad se manifiesta en distintos niveles, el criminal se convierte en un objetivo legítimo para la represión y el control, especialmente de los ilegalismos populares que amenazan el orden establecido y

la acumulación de capital. El sistema penal, con la prisión como su institución central en el siglo XIX, opera como un aparato para diferenciar, distribuir y utilizar los ilegalismos, no para eliminarlos. Al aislar la delincuencia de otros ilegalismos y convertir al criminal en un objeto de conocimiento, el poder refina sus técnicas de control y dominación. El sujeto criminal, producto de este proceso, es útil tanto para justificar la intervención penal como para servir, a veces directamente (como informantes o mano de obra penal) o indirectamente (como figura de miedo que legitima la vigilancia), a los intereses de la clase dominante. La construcción del enemigo social y del sujeto criminal es, en esencia, una estrategia del poder para administrar el desorden y el conflicto en beneficio propio

El sistema penal moderno introduce elementos extrajurídicos para juzgar el alma del delincuente y su peligrosidad, tales como la psiquiatría criminal, que será la encargada de juzgar no sólo el acto sino que la biografía. Esto dio lugar al dualismo penal: por un lado, la ley; por otro, la corrección y regeneración del individuo. La criminología y la psiquiatría penal surgieron como discursos de transcripción para articular esta dualidad.

Este proceso revela el poder disciplinario como un dispositivo útil al poder que no sólo reprime, sino que activamente produce enemigos. El orden burgués exigió una modalidad específica del poder disciplinario enfocada en la docilidad y utilidad de los cuerpos. La nueva penalidad se centra en la conquista del poder sobre el tiempo. La figura del enemigo social que deviene sujeto criminal es una construcción histórica fundamentalmente ligada a las dinámicas de poder, económicas y sociales.

La forma-prisión y la forma-salario toman protagonismo, ambas se basan en la necesidad de transformar el tiempo de la vida en fuerza de trabajo. La prisión se apodera del tiempo por vivir del individuo para castigarlo, el tiempo pasaría a ser un objeto y un modo de castigo, el sistema penal introduce el castigo del tiempo por vivir, la prisión al apropiarse del tiempo del condenado, se entiende como forma-salario invertida, es decir, fuerza la sujeción del tiempo de vida a tiempo de producción, por lo que forma-prisión y forma-salario son entendidas de manera equivalente en este contexto. El encarcelamiento se implica porque el capitalismo utiliza la coerción para establecer sus propias firmas de poder político y moral. Foucault, en su texto *La sociedad Punitiva* (2016) respecto de ello nos dirá:

En ese modelo, con todo, hay una sola variable capaz de introducir las modulaciones que son tan importantes para los teóricos: el tiempo. La prisión es el sistema que reemplaza por la del tiempo todas las variables previstas por los otros modelos. Vemos aparecer con ello una forma muy diferente de la que hacía prever la nueva teoría penal, y una forma que no es en modo alguno de orden jurídico o punitivo: la forma salarial. Así como el salario retribuye el tiempo durante el cual se compró la fuerza de trabajo de alguien, la pena responde a la infracción, no en términos de reparación o ajuste exacto, sino de cantidad de tiempo de libertad. El sistema de los castigos pone de relieve como sanción del crimen la forma-prisión, que no es derivable de la teoría y está

emparentada con la forma-salario: así como se entrega un salario por un tiempo de trabajo, se toma, a la inversa, un tiempo de libertad como precio de una infracción. Al ser el tiempo el único bien poseído, se lo compra para el trabajo o se lo toma por una infracción. El salario sirve para retribuir el tiempo de trabajo, el tiempo de libertad va a servir para retribuir la infracción. (...) por primera vez en la historia de los sistemas penales ya no se castigan el cuerpo, los bienes, sino el tiempo por vivir (p. 91-92).

El tiempo ahora, se convierte en un elemento central del nuevo orden, es ahora un principio organizador tanto del sistema penal como del sistema económico moderno. La prisión introduce una lógica que no se deduce simplemente de la teoría jurídica del castigo, sino que se articula con la forma-salario propia del capitalismo industrial. Si el salario remunera una cantidad determinada de tiempo de trabajo, es decir, la compra temporal de la fuerza laboral, la pena de prisión funciona como su reverso, sustrae una cantidad determinada de tiempo de libertad como precio de la infracción, por lo que el tiempo se convierte en unidad abstracta de medida, cálculo y equivalencia.

El castigo deja de recaer directamente sobre el cuerpo o sobre los bienes para dirigirse al *tiempo por vivir*, transformándolo en objeto de apropiación institucional. La prisión no solo encierra cuerpos, sino que ahora administra existencias en términos temporales, reproduciendo en su interior la misma racionalidad que organiza el trabajo asalariado: horarios, disciplina, productividad y vigilancia. De manera que la forma-prisión y la forma-salario aparecen como estructuras convergentes que revelan una misma matriz de poder: la conversión del tiempo de vida en recurso gestionable, ya sea para producir riqueza o para pagar una deuda penal.

Ahora bien, según Michel Foucault, la transición del antiguo “teatro del castigo” a un sistema disciplinario moderno surgió de cambios profundos en el poder político y en la economía capitalista. En el siglo XVIII el poder dejó de ser exclusivamente soberano y público para volverse capilar, penetrando en la vida cotidiana de los individuos y moldeando sus cuerpos y actitudes. Este cambio acompaña a la nueva organización capitalista que exige cuerpos dóciles y productivos. Como apunta Foucault en *Vigilar y Castigar*: “El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido” (Foucault, 2002, p.33).

Las instituciones, fábricas, escuelas, cuarteles, hospitales, aplican disciplinas de horarios y vigilancia para convertir a cada sujeto en un trabajador eficiente. La cárcel, concebida como aparato disciplinario, incorporó este modelo: aunque en teoría debía reformar al preso, en la práctica lo introducía en una lógica de exclusión laboral y control que lo hacía más útil al sistema.

El delincuente se constituye entonces en este contexto como el enemigo social conveniente para el orden burgués. Los nuevos poderes políticos necesitan definir un otro interno que justifique la expansión de la

vigilancia y las sanciones. Foucault describe cómo, desde principios del siglo XIX, la prisión fabrica delincuentes, pero los delincuentes a fin de cuentas son útiles en el dominio económico y en el dominio político: “Los delincuentes sirven” (Foucault, 1979, p.90).

Los reclusos pasan a formar parte de una economía punitiva, se emplean en tareas de muy bajo costo (por ejemplo, en talleres dentro de las cárceles) y, a veces, se utilizan en las luchas sociales. Políticamente, la figura del criminal justifica medidas represivas y morales: al acusarlo de todos los vicios y peligros de la sociedad, las élites pueden imponer leyes y normas más estrictas.

Este proceso político-económico fija al criminal en el imaginario social como un ser vago y peligroso que encarna los males de la sociedad, frente al ciudadano virtuoso y trabajador, el vagabundo pasó a ser visto como su reverso negativo. En efecto, la legislación anticorrupción y las leyes contra la vagancia penalizaron la inactividad “antisocial” para incorporar a los sectores marginales a la lógica productiva. Ese nuevo “capitalismo punitivo” consolida un proceso histórico donde el delincuente se presenta como enemigo social necesario: con su criminalización se disciplina al proletariado y se refuerza el orden dominante.

La prisión, por su parte, actúa como mecanismo de reciclaje del delincuente. Una vez tras las rejas, según Foucault, el reo adquiere una marca infamante que prácticamente lo condena a reincidir. En este sentido, el sistema penal no busca rehabilitar, sino integrarlo en una profesionalización del delito: al egresar, el individuo difícilmente abandona la vía ilegal. Así, el criminal cumple también una función económica: alimenta una masa de trabajadores penalizados que operan dentro de la esfera criminalizada (talleres carcelarios, redes clandestinas) en beneficio indirecto del sistema capitalista

La prisión crea el circuito de la reincidencia, esto sustantiva la delincuencia como un fenómeno social autónomo y la separa del gran fondo del ilegalismo popular, cumpliendo la necesidad burguesa de cortar en dos el ilegalismo popular. Se convierte en un instrumento político pues el sistema penitenciario condensado se inserta en el sistema penal y actúa como un instrumento político del control y mantenimiento de las relaciones de producción. El encarcelamiento se vuelve una técnica coercitiva para enderezar y adiestrar el cuerpo, haciendo que su tiempo se utilice plenamente en el trabajo.

De este modo, bajo la apariencia de castigar al individuo que rompió el pacto social, el sistema penal se convierte en un mecanismo de dominación que etiqueta y somete a una clase social entera, la clase trabajadora o "clase baja", como el objeto primario de intervención coercitiva y punitiva. La delincuencia se convierte en un efecto de la penalidad que permite a la clase dominante gestionar los ilegalismos tolerables y canalizar los intolerables hacia un medio controlado.

Este proceso de moralización y penalización se ve reforzado por la emergencia de saberes especializados, como la criminología y las ciencias humanas, que contribuyen a naturalizar la figura del criminal. A través de estos saberes, el crimen deja de ser analizado exclusivamente en términos jurídicos para ser explicado a partir de la personalidad, la biografía o la supuesta naturaleza del individuo.

De este modo, el castigo se desplaza del acto al sujeto, consolidando una forma de poder que no solo sanciona conductas, sino que produce identidades criminales. El criminal deviene así un objeto de saber y de intervención permanente, inscribiéndose en una red de dispositivos que articulan vigilancia, corrección y normalización.

4.1.3 Saber y castigo: criminología, ciencias humanas y naturalización del criminal

En un primer momento el foco de corrección es el cuerpo, luego el potencial desvío hacia las malas prácticas y conductas, desplazando el foco hacia las almas, pues son estas las que ahora deben ser corregidas, como mencionamos, mediante la moralización. Con la aparición de las nuevas ciencias prácticas como la psiquiatría -y junto con ella su posterior especificidad criminal- emerge también el sustento teórico para la categorización no sólo de los potenciales individuos peligrosos, sino también de la clase a la que pertenecen. El crimen ya no reside entonces en las acciones que se cometen, sino en toda posible tendencia que lleve al sujeto a cometer un acto ilegal, como lo es la naturaleza, existe ahora una naturaleza patológica de la criminalidad. Foucault, en su libro *Los Anormales* (2001), explica:

El crimen tiene una naturaleza y el criminal es un ser natural caracterizado, en el plano mismo de su naturaleza, por su criminalidad. Por lo tanto, podrán ver que, por esta economía del poder, se plantea la exigencia de un saber absolutamente nuevo, en cierto modo un saber naturalista de la criminalidad. (p.90)

Foucault pone en manifiesto un giro en la racionalidad penal en relación a los nuevos saberes científicos respecto al individuo peligroso en donde la criminalidad ahora aparece inscrita en el propio sujeto, el crimen deja de convertirse en un acontecimiento puntual para pasar a ser un signo de una esencia de naturaleza desviada que define al sujeto. Este desplazamiento responde a una economía del poder que ya no se satisface con castigar infracciones, sino que busca anticiparlas, prevenirlas y gestionarlas. Para ello, se vuelve necesario producir un saber capaz de identificar, clasificar y explicar las conductas criminales antes incluso de que se manifiesten.

Durante el siglo XIX, la criminología emergente refuerza estas lógicas al presentar al delincuente como un sujeto anormal o patológico por naturaleza. Psiquiatras, médicos y reformadores describen al criminal como un enfermo moral, un degenerado o un rebelde primitivo. Este discurso científico, articulado con

la práctica carcelaria, interioriza en el reo la noción de su propia criminalidad. Para ello el autor y criminólogo italiano Cesare Lombroso, fundador de la escuela de criminología positivista, en su libro *Los criminales* (2013), menciona respecto a la naturaleza criminal que:

No puede dudarse que todos los alienados no sienten impulsos criminales; al igual que los individuos que se encuentran en condiciones morbosas de una naturaleza diferente, no presentan todas las tendencias al crimen. Sin embargo, existen criminales que, sin ofrecer indicios de enfermedades mentales, tienen no obstante anomalías patológicas, atóxicas o funcionales, que suponen naturalmente la existencia de conformaciones viciosas ocultas. (p . 84)

La naturaleza criminal se presenta así como condición inscrita en el propio ser del individuo, el crimen sería entendido por la criminología del siglo XVIII no simplemente como resultado de una decisión o de circunstancias sociales, sino como la conformación orgánica defectuosa, apareciendo la criminalidad como algo latente y oculto en la estructura misma del sujeto, esperando las condiciones para manifestarse.

En este sentido, la naturaleza criminal es concebida como una disposición interna, casi biológica, que distingue a ciertos individuos del resto de la población. La idea de *conformaciones viciosas ocultas* refuerza la noción de que el delincuente porta una marca constitutiva que lo define más allá de sus actos concretos. El crimen deja de ser un acontecimiento jurídico puntual para convertirse en síntoma de una identidad profunda y permanente, naturalizando la diferencia entre sujetos “normales” y sujetos “criminales”.

La criminalidad se convierte así en una categoría socialmente construida, que define quién delinque y por qué. Se produce una sociologización del criminal, atribuyendo la criminalidad casi exclusivamente a una clase determinada: la clase obrera o la plebe. Esta es presentada como una casta degradada por la miseria, cuya criminalidad se explica por una naturaleza inmoral y salvaje. En otras palabras, “mostrar cómo el individuo se parecía ya a su crimen antes de haberlo cometido” (Foucault, 2001, p.32).

La introducción de la investigación biográfica en el proceso penal, historia de vida, educación, posición social, produce al criminal antes del crimen. Se juzga no solo el acto, sino la peligrosidad del individuo, su personalidad y su porvenir. La patología criminal no es el descubrimiento de una verdad natural, sino el efecto de una economía del poder punitivo que exige castigar la racionalidad que subyace a la conducta criminal.

A partir del siglo XVIII, el crimen deja de ser solo una falta o un daño individual y pasa a concebirse como aquello que perjudica a la sociedad en su conjunto. El criminal es quien rompe el pacto social y

entra en guerra con su propia comunidad. Esta concepción articula la vagancia y la ociosidad con la figura del criminal como enemigo social, justificando así su persecución y encierro.

Al concebir al criminal como portador de una naturaleza criminal, el castigo deja de orientarse exclusivamente a, “la reparación del daño o al respeto de la ley, y se reconfigura como una intervención sobre el individuo mismo” (Foucault, 2002, p.53). Se legitiman así medidas de vigilancia prolongada, encierro preventivo y tratamientos correctivos que excedan el marco del delito cometido. En términos foucaultianos, este saber naturalista no humaniza la penalidad, sino que la hace más penetrante y eficaz, al permitir que el poder penal se apoya en discursos científicos para justificar una intervención continua sobre los cuerpos y las vidas, consolidando la figura del criminal como sujeto peligroso por naturaleza.

4. 2 Un proyecto del orden burgués: El sujeto criminal como figura estratégica.

¿Cómo proteger esta riqueza? (...) Ha sido absolutamente necesario constituir al pueblo en sujeto moral, separarlo pues de la delincuencia, separar claramente el grupo de los delincuentes, mostrarlos como peligrosos, no solo para los ricos sino también para los pobres, mostrarlos cargados de todos los vicios y origen también de los más grandes peligros.

Michel Foucault, *Microfísica del poder*.

Como dice Burroughs, el gobierno debe «castigar y eliminar a los malhechores» y alabar y dar recompensas «a quienes hacen el bien»; debe «proteger la persona y los bienes de los hombres contra la violencia y las fechorías de los malvados»

Michel Foucault, *La sociedad punitiva*.

El análisis histórico desarrollado a lo largo de esta investigación permite sostener que el sujeto criminal no emerge como una categoría *ya dada* ni como un simple efecto del incumplimiento de la ley, sino como una construcción histórica específica ligada a la consolidación del orden burgués. La penalidad moderna no se organiza primordialmente en torno a la supresión del delito, sino en función de una reorganización estratégica de los ilegalismos, orientada a proteger un nuevo régimen de propiedad y a garantizar la estabilidad de las relaciones de producción capitalistas. En este sentido, el castigo debe ser comprendido como una tecnología política antes que como una respuesta moral o jurídica neutral.

Tal como señala Foucault, la preocupación central del sistema punitivo burgués no se dirige únicamente a los actos de sedición o a las infracciones excepcionales, sino a un fenómeno más profundo y persistente: el ilegalismo popular⁵⁴. Esta afirmación resulta decisiva, pues desplaza el foco desde el delito

⁵⁴ Foucault en la *Clase del 21 de febrero de 1973*, compiladas bajo el título de “*La sociedad punitiva*” nos dice que: “Lo que hubo que dominar, lo que la burguesía demandó controlar por el sistema penitenciario al aparato del Estado, es algo de

como hecho aislado hacia las prácticas cotidianas de subsistencia y resistencia que caracterizan a las clases subalternas.

El tránsito desde el Antiguo Régimen hacia el capitalismo industrial no implicó una reducción de las transgresiones, sino una redistribución diferencial de los ilegalismos. Antes de la hegemonía burguesa, distintas formas de ilegalidad coexistían y eran toleradas de manera desigual según los equilibrios sociales existentes. Sin embargo, con la consolidación del nuevo orden económico, esta pluralidad fue reorganizada estratégicamente. Foucault, observa que: “En suma, la penalidad no reprimirá pura y simplemente los ilegalismos; los diferenciaría, aseguraría su economía general. (Foucault, 2002, p. 277)” De este modo, los ilegalismos ligados a la propiedad y ha las prácticas económicas de las clases dominantes tienden a ser administrados con una nula regulación, mientras que los ilegalismos populares se convierten en el blanco privilegiado de la represión penal.

Esta operación se articula con un proceso más amplio de moralización de las clases populares. El castigo moderno no se limita a sancionar actos jurídicamente definidos, sino que produce una lectura moral de la pobreza y de la indisciplina. La criminalización del ocio, la vagancia y la irregularidad laboral responde a la necesidad de asegurar una fuerza de trabajo dócil y disponible. Como advierten Rusche y Kirchheimer en su texto *Pena y estructura social*: “Cada sistema de producción tiende al descubrimiento de métodos punitivos que corresponden a sus relaciones productivas” (Rusche y Kircheimer, 1984, p.3). En el capitalismo industrial, la penalidad se convierte así en un instrumento central para imponer una ética del trabajo y deslegitimar cualquier forma de existencia que escape a la lógica productiva.

La prisión ocupa un lugar privilegiado dentro de este entramado. Su generalización no puede explicarse por una supuesta eficacia en la reducción del delito, sino por su capacidad para producir una categoría social específica: la del delincuente. Foucault en *Vigilar y castigar*, subraya que: “al fabricar la delincuencia ha procurado a la justicia criminal un campo de objetos unitario, autenticado por unas “ciencias” y que le ha permitido así funcionar sobre un horizonte general de “verdad” (Foucault, 2002, p.236). Esta producción no es un efecto colateral, sino una función estructural del sistema punitivo. Al concentrar a determinados sujetos en un circuito cerrado de vigilancia, estigmatización y reincidencia, la cárcel contribuye a estabilizar una población permanentemente disponible para el control estatal.

Esta dinámica se ve reforzada por la articulación entre el sistema penal y los saberes expertos. La criminología, la psiquiatría y la medicina legal permiten desplazar el eje del castigo desde el acto

lo que la sedición sólo es un caso particular, y que es un fenómeno más profundo y constante: el ilegalismo popular.” Véase: *La sociedad punitiva*, 2016, p. 157.

cometido hacia la *peligrosidad* del individuo. Tal como señalamos en apartados anteriores, la introducción de categorías diagnósticas habilita formas de intervención preventiva que exceden el marco jurídico clásico, consolidando un régimen de sospecha permanente sobre ciertos cuerpos y conductas. En este contexto, el sujeto criminal deja de ser únicamente un infractor de la ley para convertirse en un objeto de saber, clasificación y gestión.

Desde esta perspectiva, el sujeto criminal cumple una función estratégica fundamental en el orden burgués. Por una parte, legitima la expansión del aparato coercitivo del Estado, policía, tribunales, prisiones, en nombre de la seguridad y el orden. Por otra parte, permite despolitizar los conflictos sociales, traduciendo la desigualdad estructural en términos de desviación individual, es decir que las condiciones sostenidas por el orden social como la pobreza, la marginalidad y la exclusión económica, ya no son más interpretadas como una falla estructural, económica y política, y pasan a comprenderse como fallas de un sujeto particular, en lugar de un cuestionamiento hacia el trabajo, la distribución de las riquezas, o las relaciones de poder, el foco se desplaza mediante los distintos saberes criminológicos, médicos, judiciales a la figura construida del criminal como portador de un defecto o anomalía propia. Como se señala en *Vigilar y castigar*, la novedad del siglo XVIII no radica simplemente en que el cuerpo sea objeto de poder, sino en la escala y modalidad del control: “no estamos en el caso de tratar el cuerpo, en masa, en líneas generales, como si fuera una unidad indisociable, sino de trabajarlo en sus partes, de ejercer sobre él una coerción débil, de asegurar presas al nivel mismo de la mecánica: movimientos, gestos, actitudes, rapidez; poder infinitesimal sobre el cuerpo activo” (Foucault, 2002, p.125). Esta intervención minuciosa no sólo optimiza fuerzas, sino que hace del cuerpo un campo de observación permanente, articulando técnicas de examen, registro y clasificación que lo convierten en objeto de saber. En este marco, la gestión diferencial de los ilegalismos redistribuye las prácticas ilícitas según su utilidad política, intensificando la persecución de los ilegalismos populares y codificándolos como peligrosidad individual. El examen, la clasificación y la normalización, operadores propios de la disciplina, no solo regulan la mecánica corporal, sino que fabrican al sujeto criminal como caso clínico, anomalía o riesgo social., y de esta manera ese objeto de control se vuelve eficaz, a través de “la eficacia de los movimientos, su organización interna, la coacción sobre las fuerzas más que sobre los signos; la única ceremonia que importa realmente es la del ejercicio” (Foucault, 2002, p.126). Son estos modos que permiten el control minucioso del cuerpo que “garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las “disciplinas”⁵⁵” (Foucault,

⁵⁵ Entiéndase, a través de Foucault, el concepto de *disciplina* como aquella: “(...) política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una "anatomía política", que es igualmente una "mecánica del poder", está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no

2002, p.126). Esta *microfísica del poder*⁵⁶, de la que nos servimos, que actúa sobre el cuerpo encuentra su correlato en la producción discursiva del delincuente, desplazando la conflictividad estructural hacia la supuesta desviación del individuo y consolidando la norma como principio de inteligibilidad y legitimación del orden social.

La persistencia del sujeto criminal no debe interpretarse, entonces, como el fracaso del sistema penal, sino como la prueba de su eficacia política. El castigo no elimina las causas del conflicto social; las administra, las redistribuye y las encapsula en figuras socialmente identificables. En este sentido, la criminalización de la pobreza y de la marginalidad funciona como una tecnología de gobierno que garantiza la reproducción del orden social existente.

De ello se desprende una exigencia teórica y política fundamental: desnaturalizar la figura del sujeto criminal y restituir su carácter histórico⁵⁷. Comprender que el delito es una construcción estratégica permite desplazar el análisis desde la culpabilidad individual hacia las condiciones materiales que producen y requieren esa criminalización. Como se ha mostrado, no es posible pensar una abolición real del sistema penal sin cuestionar simultáneamente el régimen de propiedad y las relaciones de producción que lo sostienen.

El sujeto criminal se erige como una figura central en la arquitectura del orden burgués, no es un residuo indeseado del progreso, sino un producto necesario de una sociedad organizada en torno a la propiedad privada y la explotación del trabajo. **Reconocer esta función estratégica no implica negar la existencia de conductas dañinas, sino problematizar el modo en que estas son seleccionadas, definidas y castigadas.** Es por esto, y más, que partimos, al igual que Foucault, teniendo como foco principal su *proyecto de una genealogía del Orden Burgués*. Aquella logra consolidar un análisis de las prácticas de encarcelamiento como tecnología de gobierno de los pobres y las clases populares desde el

simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina” Véase: “*Vigilar y castigar*”, 2002, p.126.

⁵⁶Al describir la nueva adscripción política del cuerpo, Foucault sostiene que estas *Técnicas minuciosas* son: “(...) con frecuencia ínfimas, pero que tienen su importancia, puesto que definen cierto modo de adscripción política y detallada del cuerpo, una nueva “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. Pequeños ardides dotados de un gran poder de difusión, acondicionamientos sutiles, de apariencia inocente, pero en extremo sospechosos, dispositivos que obedecen a inconfesables economías, o que persiguen coerciones sin grandeza, son ellos, sin embargo, los que han provocado la mutación del régimen punitivo en el umbral de la época contemporánea” Véase: “*Vigilar y castigar*”, 2002, p.127.

⁵⁷ En el *Curso del 7 de enero de 1976*, Foucault, nos dice, respecto a los saberes sometidos, lo que se libra realmente a la hora de desterrarlos y esto: “No es realmente una semiología de la vida manicomial, ni tampoco una sociología de la delincuencia quienes han permitido hacer una crítica efectiva del manicomio y de la prisión, sino directamente la aparición de determinados contenidos históricos; y esto simplemente porque sólo los contenidos históricos permitieron encontrar de nuevo la ruptura de los enfrentamientos y de la lucha que los amaños funcionales y las organizaciones sistemáticas tienen por objeto ocultar” Véase: *Microfísica del poder*, 1979, p. 128.

comienzo del sistema capitalista hasta la actualidad. A lo largo de la presente memoria se ha trabajado bajo una terminología foucaultiana, y esto quiere decir que, son las prácticas de encierro y encarcelamiento las que han guiado nuestra investigación y no así la historia de la prisión como objeto naturalizado, permanente e idéntico a sí mismo a lo largo de la historia. Se buscó, en lo anterior y en lo que continúa, evidenciar la contingencia y *emergencia* de esta institución punitiva, las distintas motivaciones e intereses que concurren en su nacimiento y la evolución histórica que dicha institución recorre siempre en el seno de una racionalidad de gobierno más amplia que delimitará las distintas funciones y objetivos en cada momento. Es por esto que analizar las circunstancias de esta *emergencia*, las distintas prácticas difusas que han intervenido en dicha emergencia y las condiciones de objetivación del presente objeto de análisis, hemos tenido en cuenta, como ya hemos mencionado en capítulos posteriores, siguiendo a Foucault en el texto “*Saber y verdad*” en: “*El interés por la verdad*”, entrevista con François Ewald, sus dichos sobre: “Parto de un problema en los términos en que se plantea actualmente e intento hacer su genealogía. Genealogía quiere decir que realizo el análisis partiendo de una cuestión del presente” (Foucault, 1985, p.237). Es por esto que el análisis que convoca el presente apartado atiende a un asunto del presente, pero que atraviesa un pasado y persigue un futuro y, esto es, la configuración de un sujeto criminal como figura estratégica del orden burgués. Es preciso decir que esta figura estratégica ha sido trabajada a través del análisis genealógico, aquel, es capaz de romper con un propósito continuista de historia, que se esfuerza por centrarse en un análisis mestizo, histórico y contingente.

El origen de las prácticas de encierro no puede explicarse adecuadamente desde el marco del derecho penal, sino que debe rastrearse en ámbitos ajenos a él. Tal como lo muestran los estudios de Michel Foucault, la prisión no surge como una consecuencia interna o natural del sistema penal, sino como una forma de control que se constituye desde fuera de éste. Aunque el encierro como práctica institucional existía desde la Antigüedad, lo que no estaba presente era su función propiamente punitiva, es decir, la idea de que la privación de la libertad, por sí misma, constituya el castigo. Durante largos períodos históricos, la reclusión operó principalmente como una medida preventiva o transitoria: se utilizaba para asegurar al acusado mientras esperaba juicio o para retener al condenado hasta la ejecución efectiva de la pena. Será recién hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX cuando el encierro se consolide, según Foucault, como el núcleo central de la penalidad moderna. De este modo, el problema central - tanto para Foucault como para este análisis- consiste en indagar qué tipo de racionalidad política y social hizo posible la conversión de la prisión en el dispositivo punitivo dominante, qué formas de gobierno de los individuos se articularon en torno a ella y qué finalidades persigue esta nueva organización del castigo. Según afirma el mismo Foucault, en *Obrar mal, decir la verdad* (2014):

(...) Noté que históricamente la práctica del encarcelamiento se conocía bastante mal y muy a menudo se confundía la institución prisión con la práctica del encarcelamiento punitivo. La prisión existía en la Edad Media y en la Antigüedad, por supuesto. Mi problema era poner de relieve la verdad de la prisión, y ver dentro de qué sistema de racionalidad, de qué programa de gobierno de los individuos y los delincuentes en particular se pensó que la prisión era un instrumento esencial. (p.264)

La aproximación genealógica desarrollada por Foucault respecto de las prácticas de encierro no se reduce a una simple reconstrucción cronológica de la prisión ni a la descripción de sus transformaciones históricas. Su propósito central es, más bien, identificar la red de prácticas, saberes y discursos que hicieron posible la constitución de la institución penitenciaria como un objeto específico de intervención. Este tipo de análisis permite comprender cómo ciertas formas de castigo emergen como dispositivos que exceden la función estrictamente sancionadora y se configuran como mecanismos de regulación, administración y conducción de determinados grupos sociales, al tiempo que operan como instrumentos de disciplinamiento sobre otros. En este sentido, el interés foucaultiano no se orienta hacia una historia institucional en sentido clásico, sino hacia una problematización que parte del presente y reconstruye las condiciones históricas que posibilitaron la consolidación de la prisión como forma dominante de penalidad. Como ya nos decía Foucault, en el texto *La imposible prisión* (1982):

“Así que yo he querido hacer la historia no de la institución-prisión, sino de la “práctica del encarcelamiento”. Al mostrar su origen, o, más exactamente, mostrar de qué modo esta manera de hacer, muy antigua evidentemente, ha podido ser aceptada en un momento como pieza principal en el sistema penal, hasta el punto de aparecer como una pieza absolutamente natural, evidente, indispensable. Se trata de remover una falsa evidencia, de mostrar su precariedad, de hacer aparecer no su arbitrariedad, sino la compleja vinculación con unos procesos históricos múltiples y, en muchos casos, recientes. (p.59)”

De esta forma el análisis foucaultiano de estas prácticas de encarcelamiento pone de relieve su eventualidad, su carácter no necesario sino histórico y contingente, es por esto que el objeto de nuestra investigación nace de la problematización de una cuestión presente: las prácticas de encierro como tecnología de gobierno, regulación y disciplinamiento de las poblaciones más desfavorecidas. Es este interés por la actualidad lo que ha motivado nuestra indagación genealógica en búsqueda de la procedencia y evolución de estas prácticas de encarcelamiento en relación con la regulación de los más desfavorecidos. La cual esconde una oscura relación con aquello que nos dice Foucault en *Vigilar y castigar* (2002), respecto a:

La manera en que la riqueza tiende a invertirse, de acuerdo con unas escalas cuantitativas completamente nuevas, en las mercancías y las máquinas, supone una intolerancia sistemática y armada del ilegalismo. El fenómeno es evidentemente muy sensible allí donde el desarrollo económico es más intenso. (p.79)

Para sostener el ritmo acelerado de expansión propio del capitalismo industrial en sus etapas iniciales, la burguesía no depende únicamente de la apertura y ampliación constante de los mercados, sino también de la configuración de un mercado laboral flexible y desprotegido. En este contexto, las condiciones materiales de existencia de la clase trabajadora deben mantenerse en un nivel de precariedad tal que limite sus márgenes de elección y la obligue a aceptar las reglas impuestas por el orden productivo. Un entramado estricto de mecanismos disciplinarios y coercitivos cumple la función de reducir las alternativas disponibles frente a una oferta de trabajo que, en muchos casos, apenas se distingue de formas de explotación extrema. De este modo, la articulación entre imperativos económicos y procesos de moralización posibilita la redefinición de ciertas prácticas populares, que dejan de ser toleradas como ilegalismos para convertirse en conductas penalmente sancionadas. Tal como señala Foucault, esta dinámica de criminalización se inscribe en un proceso más amplio de disciplinamiento y regulación moral de la fuerza de trabajo característico del primer capitalismo industrial. El propósito moralizador en el siglo XIX -moralización que se consolidará en la legislación- es, según Foucault en su texto *La sociedad Punitiva*, un proyecto político hegemónico de clase, pues “se trata no sólo de controlar moralmente a las clases bajas y laboriosas, sino de controlarlas políticamente, en función de los peligros de la revuelta” (Foucault, 2016, p.126). El discurso moral de clase coloniza la penalidad para constituir la en una penalidad de clase cuyo objeto ya no son únicamente los pobres y vagabundos sino el conjunto de una naciente clase obrera que aparece como una amenaza para el nuevo régimen de propiedad burgués. En palabras de Foucault, extraídas de *Vigilar y castigar* (2016) nos dice que:

Hemos visto el establecimiento de un proceso de control [en Inglaterra], que tanto el desplazamiento de los individuos como el nuevo sistema de localización de las riquezas hacían necesario. Como hemos advertido, en las postrimerías del siglo XVIII los titulares de ese control ya no son los grupos religiosos constituidos esencialmente por pequeños burgueses, sino personas ligadas al poder: comerciantes, aristócratas. De manera análoga, el blanco cambia: ya no son tanto los individuos marginales o irregulares como la clase de los trabajadores, de modo que, a fines del siglo XVIII, se instala una situación por la cual el control será ejercido globalmente por una clase sobre otra. (p.137)

El crimen ya no es algo que recorra de manera transversal la sociedad sino que ahora es una característica exclusiva de una clase social determinada, la clase obrera, sobre la que, como hemos visto, se hacen recaer toda clase de vicios. Foucault identifica una operación de La criminalización de la clase trabajadora se desarrolla, según se señala, a través de una secuencia bien definida de operaciones. En primer lugar, se atribuyen de manera sistemática los distintos ilegalismos exclusivamente a este sector social; en segundo término, dicha atribución se explica como consecuencia de una supuesta incapacidad de integración de esta clase en el orden social vigente; finalmente, se interpreta esta situación como una negación deliberada del pacto social, fundada en la presunta inmoralidad y barbarie que se le adjudica. La cuestión de los ilegalismos -sin duda un eje central del análisis- aparece así estrechamente vinculada

a otro proceso igualmente decisivo: la moralización de la clase trabajadora. El objetivo de Foucault es poner en evidencia la articulación entre los mecanismos penales y los discursos morales que confluyen en el dispositivo penitenciario. Este componente penitenciario, cuya expresión más acabada es la prisión, no responde a una lógica humanitaria, sino a la necesidad burguesa de enfrentar, ordenar y administrar los ilegalismos populares, con los cuales anteriormente había mantenido una coexistencia relativamente tolerante. Al mismo tiempo, la red carcelaria se configura como un instrumento destinado a producir sujetos obedientes, disciplinados y funcionales a las exigencias del capitalismo industrial en expansión. En este marco, la finalidad última consiste en reorganizar el tiempo vital del obrero para convertirlo en una fuerza de trabajo productiva.

Hasta bien entrado el siglo XVIII, los distintos ilegalismos coexistían en una relación de equilibrio inestable, marcada por tensiones, pero también por formas de tolerancia mutua. Durante el Antiguo Régimen, la burguesía no sólo aceptó la existencia de ilegalismos populares, sino que, en cierto sentido, los consideró funcionales a su propio enfrentamiento con el poder absoluto del monarca. Estas prácticas contribuían a erosionar el monopolio soberano y no representaban aún una amenaza directa para el orden social que la burguesía aspiraba a instaurar. Esta configuración comienza a desmoronarse cuando la burguesía redefine tanto el régimen de propiedad como las formas de producción. A partir de ese momento, los ilegalismos populares dejan de ser tolerables, en la medida en que ponen en cuestión el principio de la propiedad privada y el nuevo orden económico. En consecuencia, se vuelve necesario perseguirlos sistemáticamente, al mismo tiempo que se despliega un proceso de moralización, disciplinamiento y adiestramiento de la clase trabajadora, orientado a hacerla compatible con las exigencias del capitalismo emergente.

En el plano teórico, los reformadores penales del siglo XVIII intentaron establecer una distinción clara entre el delito y la falta moral. El crimen era concebido como un atentado contra el orden social, una ruptura del pacto social de inspiración rousseauniana que producía un daño al conjunto de la sociedad. En este marco, el criminal aparecía como un enemigo social, definido por su infracción a la ley y por la amenaza que representaba para la cohesión colectiva. Sin embargo, esta concepción se transformó profundamente durante el siglo XIX. Según señala Foucault, la penalidad decimonónica deja de orientarse prioritariamente a la defensa del pacto social para concentrarse en “el control y la reforma psicológica y moral de las actitudes y del comportamiento de los individuos” (Foucault, 1996, p.87). El centro de gravedad del sistema penal se desplaza así desde el acto cometido hacia el sujeto que lo realiza. En este nuevo régimen punitivo, la noción clave ya no es la infracción jurídica, sino la peligrosidad.

Esta categoría, profundamente ambigua, no se limita a considerar la transgresión efectiva de la ley ni la ruptura consumada del pacto social por parte de un criminal concebido como enemigo social. Por el contrario, se orienta, nos dice Foucault hacia: “las virtualidades de comportamiento que esas infracciones representan” (Foucault, 1996, p.88). La penalidad se legitima entonces no tanto por lo que los individuos han hecho, sino por lo que podrían llegar a hacer, inaugurando una lógica preventiva que amplía considerablemente el campo de intervención del poder.

Será precisamente esta noción de peligrosidad la que fundamente el entramado de vigilancia, corrección y castigo característico de la sociedad panóptica. Frente al principio garantista de legalidad, expresado en la máxima *nullum crimen, nulla poena sine lege*⁵⁸, se impone una racionalidad punitiva que desplaza su atención desde los actos consumados hacia las conductas posibles, habilitando una vigilancia constante sobre los individuos y sus potencialidades.

En este contexto, el miedo adquiere un papel estructurante en la organización del sistema penal del siglo XIX. Foucault sostiene que dicho sistema se apoya en el temor que experimentan la burguesía y las clases dominantes frente a las clases trabajadoras, progresivamente identificadas como clases peligrosas. Este miedo no se dirige únicamente hacia los márgenes sociales, sino que se instala en relación con el mundo del trabajo mismo. Como afirma Foucault (2016):

El miedo burgués social y cotidiano, tal como funciona a comienzos del siglo XIX -en el momento de la organización de los sistemas penales-, tiene por punto de aplicación no tanto las clases marginales y peligrosas como la clase de los trabajadores en cuanto foco permanente y cotidiano de la inmoralidad. Bajo la forma de esta puesta en relación del cuerpo del obrero con la riqueza, o bajo la de la posibilidad de utilizar la fuerza de trabajo al máximo, siempre es en definitiva el cuerpo del obrero en su relación con la riqueza, la ganancia, la ley, el que constituye el gran juego en torno del cual va a organizarse el sistema penal. (p. 193)

Desde esta perspectiva, puede sostenerse que la penalidad moderna no responde simplemente a un aumento del delito, sino a una estrategia política de gestión del conflicto social. El sujeto criminal emerge aquí como una figura clave: no sólo encarna la transgresión de la ley, sino que concentra los temores, las sospechas y las ansiedades del orden burgués frente a la clase trabajadora. La criminalización opera, así como un mecanismo de despolitización, que transforma antagonismos sociales en problemas de conducta individual, legitimando la expansión de los dispositivos de vigilancia y castigo.

En suma, el pasaje desde el equilibrio tenso de los ilegalismos hacia la penalidad centrada en la peligrosidad marca el momento en que el sujeto criminal deja de ser simplemente un infractor del

⁵⁸ “no hay delito ni pena sin ley previa”

derecho para convertirse en una figura estratégica del orden burgués. Su función no es sólo sancionar la desviación, sino organizar el miedo social, disciplinar la fuerza de trabajo y asegurar la reproducción del régimen de propiedad. Esta transformación revela que el sistema penal no es un reflejo pasivo de la criminalidad, sino una tecnología activa de gobierno que produce los sujetos que luego declara combatir.

Es por esto que, desde la perspectiva foucaultiana, la producción de delincuencia en el marco carcelario no constituye un efecto accidental ni una disfunción del sistema penal, sino una operación de carácter eminentemente político. La prisión no se limita a encerrar a quienes infringen la ley, sino que participa activamente en la constitución de una población específica -la población delincuente- cuya existencia resulta funcional a múltiples objetivos del poder. Esta fabricación de delincuencia cumple un papel decisivo tanto en la neutralización de los movimientos obreros y revolucionarios como en la instauración de un clima social que legitima la coerción generalizada y la aceptación de formas intensivas y permanentes de vigilancia.

La creación de una delincuencia identificable permite extender los dispositivos de control más allá de los muros de la prisión, proyectándolos sobre aquellos sectores de la población considerados potencialmente inquietantes o peligrosos. Al mismo tiempo, esta población delincuente se convierte en un recurso estratégico en contextos de conflictividad social aguda. Foucault subraya que el paso por la prisión activa un mecanismo que encierra al individuo en un circuito cerrado del que resulta extremadamente difícil escapar. Como señala Foucault, en *Entrevista sobre la prisión: El libro y el método* (1999a):

A partir del momento en que alguien entraba en la prisión, se ponía en marcha un mecanismo que lo convertía en un infame; y cuando salía no podía hacer nada más que volver a recaer en la delincuencia. Entraba necesariamente en el sistema que lo convertía en un rufián, en un policía o en un confidente de la policía. La prisión profesionalizaba. (p.301)

Este mecanismo revela que la prisión, lejos de cumplir una función rehabilitadora, produce aislamiento social y clausura de alternativas vitales. El antiguo recluso queda atrapado en una condición que lo empuja hacia la reincidencia o hacia la colaboración con las fuerzas del orden. De este modo, la delincuencia se transforma en una red útil para el poder: los delincuentes son movilizados como confidentes, infiltrados o agentes de perturbación en partidos políticos, sindicatos y movimientos huelguistas, no sólo para recabar información, sino también para sabotear procesos de organización colectiva. Estas prácticas adquirieron especial relevancia en el período posterior a las revoluciones de 1848, cuando la vigilancia de la clase trabajadora se convirtió en una prioridad política. La creación de una población delincuente permite concentrar esas prácticas en un grupo más reducido, identificable y, por tanto, más fácilmente vigilable. Esta concentración no sólo facilita el control, sino que permite

orientar y canalizar la actividad delictiva hacia formas consideradas menos perturbadoras para el orden social dominante.

El desarrollo de la delincuencia organizada hace posible, a su vez, la instauración de un régimen de vigilancia ampliado e hipertrofiado. La vigilancia ya no se justifica únicamente en relación con quienes han cumplido una condena, bajo el argumento de prevenir la reincidencia, sino que se extiende progresivamente a poblaciones enteras definidas como problemáticas o sospechosas. De este modo, la vigilancia disciplinaria deja de operar exclusivamente sobre individuos aislados para configurarse como una auténtica tecnología de gestión de poblaciones.

Esta lógica anticipa transformaciones que adquirirán especial intensidad en el contexto neoliberal, particularmente a partir de la década de 1990, cuando el hiper encarcelamiento de determinadas poblaciones se convierte en una estrategia central de gobierno. En este marco, la prisión no debe evaluarse por su capacidad para reducir la delincuencia, sino por su eficacia en producirla y administrarla. Que la cárcel no disminuya los índices delictivos ni evite la reincidencia no constituye un fracaso de la institución, sino la confirmación de su función real.

Para finalizar es preciso aclarar que nuestro análisis, al igual que en Foucault⁵⁹, adopta aquella perspectiva que implica un desplazamiento radical respecto de las preguntas clásicas de la teoría política. En lugar de interrogarse por las intenciones de quienes dominan, por los fines que persiguen o por la coherencia de una estrategia global del poder, se trata de examinar el funcionamiento concreto de los mecanismos de sometimiento. El análisis debe situarse en el nivel de los procesos cotidianos y continuos a través de los cuales los cuerpos son disciplinados, los gestos orientados y las conductas reguladas. El poder no se manifiesta primariamente como una voluntad central que decide desde lo alto, sino como una trama de prácticas que operan de manera inmanente sobre la materialidad misma de la vida social.

Desde esta óptica, el problema ya no consiste en explicar cómo emerge una instancia soberana situada por encima de los individuos, sino en comprender cómo los sujetos se constituyen progresivamente a partir de una multiplicidad de fuerzas, energías, deseos y cuerpos. El sujeto no preexiste al poder, sino que es producido por él. La dominación se inscribe en los cuerpos, organiza los comportamientos y

⁵⁹ Foucault en el *Curso del 14 de enero del 1976*, aclara y declara ciertas precauciones de método que deberíamos considerar, y una de ellas, la cual destacamos ya que orienta esta reflexión, es la de: “No preguntarse, pues, por qué algunos quieren dominar, qué buscan, cuál es su estrategia de conjunto; sino cómo funcionan las cosas al nivel del proceso de sometimiento, o en aquellos procesos continuos e ininterrumpidos que someten los cuerpos, guían los gestos, rigen los comportamientos, etc. En otras palabras, antes de preguntarse cómo aparece el soberano en lo alto, intentar saber cómo se han, poco a poco, progresivamente, realmente, materialmente constituido los sujetos, a partir de la multiplicidad de los cuerpos, de las fuerzas, de las energías, de las materialidades, de los deseos, de los pensamientos, etc. Asir la instancia material del sometimiento en tanto que constitución de los sujetos. (...)” Véase: *Microfísica del poder*, 1979, p.143.

moldea las subjetividades, de tal modo que la sujeción no es un efecto secundario del poder, sino su forma primaria de operación. Analizar el poder supone, por tanto, aprehender su dimensión material, allí donde el sometimiento se realiza como constitución misma de los sujetos.

Esta orientación metodológica resulta clave para comprender la figura del sujeto criminal como construcción estratégica del orden burgués. En efecto, el criminal no puede ser explicado adecuadamente si se lo concibe como un simple infractor de la ley definida por una soberanía central. Por el contrario, debe ser entendido como el resultado de un conjunto de prácticas disciplinarias, judiciales, policiales, carcelarias, morales y médicas que operan sobre determinados cuerpos y poblaciones. El sujeto criminal no emerge desde arriba, por una decisión soberana abstracta, sino desde abajo, a través de una red de dispositivos que clasifican, vigilan, normalizan y corrigen.

CONCLUSIÓN.

El recorrido desarrollado a lo largo de esta investigación ha permitido sostener que aquello que se presenta como criminalidad, desviación o amenaza social no constituye un dato originario ni una evidencia inmediata del orden social, sino el resultado de un proceso histórico complejo, atravesado por luchas, invenciones y estrategias de poder. Desde el método genealógico heredado de Nietzsche y reelaborado por Foucault, la memoria ha desmantelado la pretensión de neutralidad tanto del saber como del derecho, mostrando que la verdad, la norma y el sujeto no preceden a las relaciones de poder, sino que emergen de ellas. En este sentido, la genealogía no ha sido utilizada como un simple instrumento historiográfico, sino como una *ontología del presente*⁶⁰, a desnaturalizar sus evidencias y a revelar la violencia que se oculta bajo las formas pacificadas del orden social.

La genealogía ha permitido comprender que los discursos que fundan la moral, el derecho y la ciencia no responden a un origen puro ni a una racionalidad progresiva, sino a una lógica de invención estratégica. La verdad no aparece como adecuación entre sujeto y objeto, sino como efecto de enfrentamientos, de luchas entre fuerzas que se imponen unas sobre otras. En esta clave, el saber no puede ser separado del poder, pues ambos se co-constituyen en la producción de subjetividades y en la organización de lo social. El sujeto moderno, lejos de ser una entidad soberana y preexistente, emerge como una forma históricamente producida, moldeada por dispositivos que clasifican, jerarquizan y normalizan las conductas.

Este desplazamiento metodológico ha preparado el terreno para comprender que la política no puede pensarse como el espacio de superación del conflicto, sino como su continuación bajo otras formas. La tesis ha mostrado que la guerra civil no constituye un acontecimiento excepcional ni un residuo premoderno, sino una matriz permanente de las relaciones de poder. La sociedad moderna no se funda en la pacificación definitiva del conflicto, sino en su reorganización interna. La ley, lejos de abolir la violencia, la redistribuye; lejos de suprimir la guerra, la inscribe en los códigos, en las instituciones y en las prácticas cotidianas de gobierno. De este modo, la política aparece como una tecnología de gestión

⁶⁰ Bajo los términos de revolución "*Aufklärung*" abordados por Kant y tomados bajo la crítica de Foucault, es que entendemos *ontología del presente* como aquella que: "(...) constituye indudablemente un proceso cultural muy singular que ha tomado conciencia de sí mismo dándose un nombre, situándose en relación con su pasado y en relación con su futuro, y señalando las operaciones que debe efectuar en el interior de su propio presente (...) la *Aufklärung* es un período, un período que formula su propia divisa, su propio precepto, y que dice lo que tiene que hacer, tanto en relación con la historia general del pensamiento, como en relación con su propio presente y con las formas de conocimiento, de saber, de ignorancia, de ilusión en las cuales sabe reconocer su situación histórica" Véase: "*Sobre la ilustración*", 2006, p.57-58.

del conflicto, y el orden jurídico como una forma históricamente situada de administración de la guerra interna.

Es en este marco donde la cuestión de los ilegalismos adquiere un lugar central. La investigación ha demostrado que el orden social no se sostiene exclusivamente sobre el respeto a la ley, sino sobre una gestión diferencial de las transgresiones. No todos los ilegalismos son tratados del mismo modo ni producen los mismos efectos. Mientras ciertos ilegalismos son tolerados, absorbidos o incluso funcionalizados por el sistema, otros son perseguidos, visibilizados y concentrados en figuras específicas. Esta gestión diferencial no es un fallo del sistema penal, sino uno de sus mecanismos fundamentales. A través de ella, el poder selecciona qué transgresiones deben ser castigadas y qué sujetos deben encarnar la amenaza social.

En este punto se vuelve decisivo el pasaje del ilegalismo al enemigo social. La memoria ha mostrado cómo, a través de un proceso de moralización progresiva, determinadas formas de vida (asociadas a la pobreza, la improductividad, el vagabundaje o la indisciplina) son construidas como peligrosas. La penalización de la ociosidad y la exaltación moral del trabajo no constituyen simples valores culturales, sino estrategias de gobierno orientadas a disciplinar los cuerpos y a asegurar la reproducción del orden económico. El pobre deja de ser únicamente un sujeto carente para convertirse en un sujeto sospechoso; la precariedad se traduce en peligrosidad; la exclusión social se redefine como desviación moral.

Este proceso se profundiza con la intervención de los saberes expertos. La criminología, la psiquiatría y las ciencias humanas no descubren al criminal, lo producen. Al articular el delito con una identidad, al transformar el acto en síntoma y la transgresión en rasgo de personalidad, estos saberes contribuyen a la naturalización del sujeto criminal. El castigo deja de dirigirse únicamente al hecho para orientarse hacia el individuo, inaugurando una tecnología de poder que busca corregir, normalizar y vigilar. La prisión aparece así no como una respuesta racional al delito, sino como un dispositivo privilegiado de producción de subjetividad, donde el enemigo social es reconvertido en sujeto corregible sin dejar de ser permanentemente sospechoso.

Es en este punto donde el recorrido histórico y conceptual de la memoria se consuma en su afirmación central: el sujeto criminal es una figura estratégica del orden burgués. Ante esto se visibiliza que no se trata de una figura accidental ni de un residuo del sistema, sino de una construcción funcional a la reproducción de un orden social basado en la propiedad, la disciplina del trabajo y la desigualdad estructural. El sujeto criminal, como fue trabajado a lo largo del presente texto, cumple una función política precisa: permite desplazar las contradicciones sociales hacia el terreno de la moral individual,

legitimar la coerción estatal y reforzar la frontera entre lo normal y lo anormal, entre lo productivo y lo improductivo, entre los integrados y los excluidos.

De este modo, el enemigo social no solo justifica el castigo, sino que lo hace necesario. Su existencia refuerza la legitimidad del aparato penal y consolida una narrativa en la que el orden aparece como protección frente a una amenaza interna permanente. La guerra civil, gestionada y normalizada, encuentra en el sujeto criminal una de sus figuras privilegiadas. La ley no se opone a la guerra, sino que la administra; la prisión no elimina el conflicto, sino que lo concentra; el castigo no corrige las causas, sino que produce los sujetos que lo justifican.

La exigencia que se desprende de esta investigación es, por tanto, radicalmente crítica. Comprender el carácter estratégico del sujeto criminal implica rechazar su naturalización y cuestionar el lugar central que ocupa la penalidad en la gestión de lo social. No se trata de negar la existencia de conflictos ni de daños reales, sino de interrogar las formas históricas mediante las cuales estos conflictos son traducidos en términos de peligrosidad individual y tratados mediante la exclusión. La propuesta que emerge de este análisis no apunta a una simple reforma del sistema penal, sino a una transformación más profunda de las condiciones sociales, económicas y simbólicas que hacen necesaria la producción del enemigo.

En última instancia, este recorrido que hemos trazado sostiene que, mientras el orden burgués requiera fabricar sujetos criminales para sostenerse, la justicia seguirá siendo una tecnología de guerra interna. Desactivar esta lógica exige no solo pensar otras formas de castigo, sino imaginar un orden social que no necesite producir enemigos para reproducirse. La genealogía, al revelar la historicidad de lo que aparece como evidente, abre precisamente ese espacio: el de una crítica capaz de devolver a la historia su carácter conflictivo y, con ello, la posibilidad de transformarla.

Sin embargo, es necesario considerar los límites de esta investigación. Si bien en análisis realizado contempla una matriz genealógica foucaultiana, existen nociones que el autor ha desarrollado de manera sistemática que en esta ocasión no fueron contemplados, siendo uno de ellos el concepto de gubernamentalidad. Esta noción habría permitido profundizar el análisis de las racionalidades de gobierno que atraviesan la gestión diferencial de los ilegalismos y la producción del enemigo social, especialmente en lo relativo a la articulación entre soberanía, disciplina, biopolítica, además de haber extendido el marco conceptual a nociones situadas más precisas como lo son territorio y población.

La ausencia de la mención y de profundización en torno a la gubernamentalidad, no responde a un rechazo en cuanto a su importancia y potencia teórica para el desarrollo de la investigación, sino decisión metodológica orientada a relevar el análisis de la guerra civil como matriz de las relaciones de poder y

de la penalidad moderna. De la misma manera, acotar conscientemente el periodo histórico, siendo este desde finales del siglo XVII a inicios del siglo XIX, ha impedido abordar de manera directa configuraciones más recientes y contemporáneas del sujeto criminal, así como las transformaciones actuales de los dispositivos penales y securitarios.

Son precisamente estas restricciones conceptuales las que nos permitirán a futuro abrir de manera óptima la presente área de estudio. Incorporar el concepto de gubernamentalidad permitiría ampliar el análisis hacia las formas contemporáneas de gestión de la criminalidad, donde el control ya no opera únicamente a través del castigo, sino mediante técnicas de previsión, gestión del riesgo y normalización de poblaciones, a su vez, esta extensión nos permite un análisis situado del siglo XX en adelante, en este punto nos surge la siguiente interrogante: ¿Cómo operan los engranajes contemporáneos del capitalismo -en particular los dispositivos securitarios y penales- en la producción y administración diferencial de poblaciones consideradas peligrosas?, ¿en qué medida estas transformaciones configuran una nueva racionalidad de gobierno que redefine el lugar del crimen y del criminal dentro del orden social contemporáneo?

Esta problemática como línea de investigación futura permite evaluar la permanencia, transformaciones o reconfiguraciones de la figura del enemigo social, en un escenario histórico distinto que, además habitamos, manteniendo la perspectiva crítica inaugurada por esta memoria.

Por último, el principal hallazgo de esta investigación se acentúa en el desplazamiento metodológico que llevó a una profundización del análisis posterior al inicio de la escritura, siendo esta la noción de: *genealogía*. Si bien el problema de investigación se formuló en torno al sujeto criminal y a la gestión diferencial de los ilegalismos, el desarrollo del trabajo evidenció que estos problemas se encontraban atravesados de manera estructural por una concepción genealógica de la historia, heredera de Nietzsche y reelaborada por Foucault. La genealogía se presentó como una toma de posición crítica frente a las narrativas de origen, continuidad y progreso. Este hallazgo obligó a reconfigurar el enfoque inicial de la investigación, mostrando que la comprensión del sujeto criminal y de los ilegalismos solo es posible si se los sitúa en el campo de fuerzas, luchas y estrategias que producen históricamente tanto las normas como las subjetividades. En este sentido, la genealogía no aparece como un marco auxiliar, sino como el eje articulador que permite pensar el carácter estratégico, no natural y políticamente funcional del sujeto criminal en el orden burgués.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Araya, A. (1999). *Ociosos. Vagabundos y Malentretenidos en Chile Colonial*. Santiago, Chile. Lom.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, España. Anagrama.
- Deleuze, G. (2014). *El poder. Cursos sobre Foucault*. Tomo II, Buenos Aires, Argentina. Cactus.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid, España. Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M. (1985). *Saber y verdad*. Madrid, España. Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, España. Gedisa.
- Foucault, M. (1999a). *Obras esenciales. Volumen II: Estrategias de poder*. Barcelona, España. Paidós.
- Foucault, M. (1999b). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales (Vol. III)*. Barcelona, España. Paidós.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires, Argentina. Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2001). *Los anormales*. Buenos Aires, Argentina. Fondo de cultura económica
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Argentina. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, España. Pre-Textos.
- Foucault, M. (2005a). *El orden del discurso*. Buenos Aires, Argentina. Tusquets Editores.
- Foucault, M. (2006). *Sobre la ilustración*. Madrid, España. Editorial Tecnos
- Foucault, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad*. Buenos Aires, Argentina. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2015). *Historia de la Locura en la Época Clásica*. Tomo I. D, F, México. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2016). *La sociedad punitiva*. Buenos Aires, Argentina. Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (2018). *Leviatán*. Madrid, España. Alianza editorial.

- Lombroso, C. (2013). *Los criminales*, Barcelona, España. Centro Editorial Presa.
- Locke, J. (2006). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. España. Editorial Tecnos
- Marx, K. (1859) *Contribución a la crítica de la economía política*. Editorial Progreso – Edición utilizada: Marxists Internet Archive, 2000.
- Marx, K. (2009), *El capital, libro tercero: El proceso global de la producción capitalista*. Madrid, España. Siglo XXI Editores.
- Morey, M. (Comp. y Trad.). (1981). *Michel Foucault: Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, España. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, España. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2005b). *La genealogía de la moral*. Madrid, España. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2005c). *Más Allá del Bien y del Mal – Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid, España. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2005d). *Ecce Homo*. Madrid, España. Alianza Editorial
- Offray de la Mettrie, J. (1963). *El hombre máquina*. Buenos Aires, Argentina. EUDEBA.
- Perrot, M. (Ed.). (1982). *La imposible prisión: Debate con Michel Foucault*. Barcelona, España. Anagrama.
- Rousseau, J-J. (2018). *El Contrato Social*. España. Edimat
- Rusche, G., & Kirchheimer, O. (1984). *Pena y estructura social*, Bogotá, Colombia. Editorial Temis.
- Stirner, M. (2018). *El único y su propiedad*. DF, México. Editorial Anarres.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2015). *Stasis. La Guerra Civil como paradigma político*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Adriana Hidalgo Editora.
- Committee on Payment and Settlement Systems, Banco Mundial, & Centro de Estudios Monetarios Latinoamericanos. (2002). “*Glosario de términos utilizados en los sistemas de pago y liquidaciones*”. En cooperación con el Grupo de Trabajo sobre Asuntos de Sistemas de Pago de América Latina y el Caribe. https://www.cemla.org/forodepagos/pdf/deinteres/Glosario_WHI.pdf
- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Argentina. Siglo XXI Editores.
- Derrida, J. (2008). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid, España. Tecnos.
- Frederick R.K. (1979). *Joseph Conrad: The tree lives*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.
- Loraux, N. (2008). *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y utopía*. Móstoles, Madrid. Akal.
- Marx, K.(2008). *Elogio del crimen*. Madrid, España. Squitur
- Marx, K.(2003). *18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid, España. Fundación Federico Engels.
- Marx, K. (2015). *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. Buenos Aires, Argentina. Colihue.
- Schmitt, C. (2009). *Teología Política*. Madrid, España. Trotta.
- Tiqqun. (2008). *Introducción a la Guerra Civil*. España. Melusina.
- Rosental, M. M., & Iudin, P. F. (1946). *Diccionario filosófico marxista* (versión de Dalmacio). Montevideo, México. Ediciones Pueblos Unidos.