



FACULTAD DE DERECHO

FOUCAULT: GENEALOGÍA DEL PODER Y LA BÚSQUEDA DEL SABER

Locura y Criminalidad

Autor: Emilio Latorre Guerra
Tutor: Joaquin Almoguera Garrigues

Madrid
Abril 2014

ÍNDICE:

1. INTRODUCCIÓN.....	1
2. FOUCAULT Y SU OBRA.....	3
2.1 Una renovación del atrevete a pensar	3
2.2. Lo mismo y lo otro.....	6
2.3. Discurso y Poder.....	9
2.4. Una moral inconformista.....	13
2.5. El Control de las poblaciones y el Gobierno de uno mismo.	17
2.6. Los Dispositivos	19
3. HISTORIA DE LA LOCURA EN LA ÉPOCA CLÁSICA: DISPOSITIVO LOCURA-MANICOMIO	20
3.1. Primera Parte: prácticas y juicios de exclusión en el clasicismo.....	20
3.1.1 la nave de los locos.....	20
3.1.2. El Gran Encierro.....	23
3.1.3. El Mundo Correccional	25
3.1.4. Experiencias de la locura.	26
3.1.5. Los insensatos.....	28
3.2. Segunda parte: conocimiento y reconocimiento de la locura en el clasicismo	29
3.2.1. El loco en el jardín de las especies.....	30
3.2.2. La trascendencia del delirio.....	32
3.2.3. Los rostros de la locura.....	34
3.2.4. Médicos y enfermos	35
3.3. Tercera parte: locura y modernismo	36
4. VIGILAR Y CASTIGAR: DISPOSITIVO CARCELARIO	38
4.1. Suplicio: dispositivo de poder y venganza política	38
4.1.1. El cuerpo de los condenados	38
4.1.2. La resonancia de los suplicios.....	41
4.2. Castigo: nuevo dispositivo de poder	43
4.2.1. El castigo generalizado	43
4.2.2 La benignidad de las penas.....	44
4.3. Disciplina: dispositivo disciplinario.....	45
5. PODER-SABER.....	47
6. CONCLUSIONES	48
BIBLIOGRAFÍA.....	49

RESUMEN

La finalidad de este trabajo es contribuir al análisis del poder y del saber en la obra de Foucault y a la creación de la verdad a través de la historia en particular. Si bien se trata de compendiar toda la obra de Foucault, se trata más bien de sobrepasar el concepto Foucaultiano de arqueología del saber para profundizar en la genealogía del poder. El propósito es contribuir al mejor entendimiento acerca de la creación del saber, de la verdad, no únicamente basándonos en prácticas discursivas sino también en las prácticas extradiscursivas. Las relaciones de poder parteras del saber constituyen un sutil conglomerado de fuerzas ramificadas por todo el cuerpo social, desde el discurso hasta las instituciones.

Hay que entender este saber imperante en una época determinada como el resultado de la batalla entre el saber dominante y el saber sometido. En este trabajo se pretende analizar ambos saberes y mostrar cómo de sus enfrentamientos nace un nuevo saber: *la verdad*. Mediante el análisis de “Historia de la locura en la época clásica” y “Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión” se procede al entendimiento del nacimiento de dos verdades fundamentales en la obra de Foucault: la locura y la criminalidad.

ABSTRACT

The purpose of this essay is to contribute to the assesment of power and knowledge on Foucault´s work and, in particular, the creation of thruth along history. While it is about abridging all the Foucault´s work, what is at issue is rather exceeding the Foucauldian concept of “arqueology of knowledge” to deepening into the “genealogy of power”. The objective is to contribute to the better understanding of creation of knowledge, of the thuth, not only taking into account the discursives practices but the extradiscursives practices too. The power relations which produce the knowledge consitute a subtle conglomerate of forces branched into the whole social body, from the discourse to the institutions.

This prevailing knowledge in a certain period has to be understood as the result of the battle between the dominating knowledge and the subdued knowledge. This work attempts to analyse these two types of knowledge and show how a new knowledge is borned from their confrontations: *the* truth. Through the assessment of “History of madness in the classical age” and “Discipline and punish: the birth of the prison” we understand the birth of two fundamental truths in Foucault’s work: madness and criminality.

LISTADO DE ABREVIATURAS

-Palabras clave: Michel Foucault, arqueología del saber, episteme, genealogía del poder, dispositivo, relaciones de poder, poder-saber, locura, criminalidad.

- Key words: Michel Foucault, archeology of knowledge, episteme, genealogy of power, device, power relations, power-knowledge, madness, criminality

1. INTRODUCCIÓN

Michel Foucault fue un psicólogo y filósofo francés, un experimentador de los márgenes que nació en medio de una vorágine filosófica. Foucault forma parte, junto a Gilles Deleuze y Michel Tournier, de un triángulo filosófico que tambaleó los cimientos del pensar parisino de la segunda mitad del siglo XX mediante un malditismo semejante.

“Foucault es una indagación sobre la singularidad, sobre la diferencia”¹. Podemos hacernos una idea del origen de un pensamiento tan subversivo como innovador mediante una de sus reflexiones más tempranas: “*¿Por qué se dan estos límites sociales del comportamiento en que no entro yo?, ¿Qué poseo tan extraño que no soy admitido?, ¿Qué puedo hacer para ensanchar estos límites y procurar mi reconocimiento?*”². En este contexto, desafiando un rechazo familiar a su reprimida homosexualidad escribió “las palabras y las cosas” (1966).

Foucault entró en la Escuela Normal Superior de París en 1946, tras su preparación a manos de Jean Hyppolite. Una vez dentro, se consagra discípulo de Louis Althusser. Entre 1952 y 1953 ejerce como psicólogo en el Hospital de Santa Ana de París pero no se encuentra identificado con los psiquiatras, sino más bien se siente en el terreno intermedio entre el personal médico y los enfermos.

Foucault concebía la escritura como un proceso de individualización con respecto a los acontecimientos históricos que le rodeaban; cada obra suya constituye un reflejo de su biografía. Por tanto, “Historia de la locura” (1961) muestra su acentuada aversión por el tratamiento de los locos en el campo de la neurología y la psicofarmacología. Y “Vigilar y castigar” (1975) refleja su experiencia como psicólogo en la cárcel francesa o visitar a los presos políticos tunecinos. Tras acceder a la Biblioteca de Uppsala, Suecia, comprende como un “régimen de tolerancia represiva” puede producir efectos restrictivos del comportamiento. Entre 1955 y 1961 se autoproclama representante y animador cultural francés en Uppsala, Varsovia y Hamburgo. Es en este período cuando redacta “Historia de la locura” y traduce “La antropología práctica” de Kant, publicada en 1970. En 1960 enseña filosofía en Clermont-Ferrand y más tarde en Nanterre y en

¹ Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, página 12

² Michel Foucault, entrevista en Nanterre, 1960

Vincennes corrompiendo a la juventud mediante un pensamiento crítico que resultaba irritante para las autoridades académicas. No obstante, no atribuyó a la filosofía un papel emancipador ni ser la raíz de la acción política. “Para él, las libertades y los derechos del hombre se fundamentan más en la acción de hombres y mujeres dispuestos a reivindicarlos y defenderlos que en el imperativo kantiano”.³

Entre 1971 y 1974, Foucault se pronuncia en contra de la situación de las prisiones francesas y del racismo de la policía. También denuncia las condiciones de vida de otras cárceles del mundo durante sus viajes académicos a Estados Unidos, Japón y Canadá. En septiembre de 1975 protesta en España por la inminente ejecución de once militantes de ETA y del FRAP. En 1977, 1981 y 1982 muestra su apoyo a los disidentes soviéticos y polacos en diferentes movilizaciones. Como podemos observar, Foucault no se refrenaba en las palabras sino que defendía estos derechos y libertades mostrando el cariz más práctico de su ideología reivindicadora.

En palabras de Foucault: “*soy sólo un profesor que trata de romper la necesidad de esas evidencias que oprimen a los individuos*”⁴; quiso mostrarles que las condiciones de vida dolorosas no son irremontables. Durante su enseñanza el término “poder ubuesco” ha sido un concepto recurrente mediante el que Foucault quiere mostrar el fondo arbitrario, ridículo y caprichoso en que se basan las más serias y respetables instituciones de nuestra sociedad. El intelectual, no obstante, no debe tratar de sustituir dichas instituciones, sino que tiene un papel catalizador mediante el que debe impulsar las luchas a favor del desenmascaramiento de las relaciones de poder.

En 1978 cumple su deseo de convertirse en periodista reaccionario y presenta las convulsiones revolucionarias en Irán para *Corriere della Sera* y *Le Monde*. En ese mismo año, Foucault muestra su acercamiento al zen en sus viajes a Japón oscilando entre “la búsqueda de la serenidad antigua y el desgarramiento autodestructivo en los límites o en los márgenes”⁵. En su viaje a California contrae la enfermedad del sida y en el Hospital de la Salpêtrière escribe “El uso de los placeres” y “El cuidado de uno mismo” (1984), año en el que muere a causa de esta misma enfermedad.

³ Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, página 14

⁴ Michel Foucault, curso en Nanterre, 1960

⁵ Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, página 15

Descubrí la obra de Foucault durante mi Erasmus en la universidad Kozminski de Varsovia. Realicé un pequeño estudio sobre Foucault en la asignatura de *Law and Social Theory* y me llamó gratamente la atención. Soy un gran admirador de George Orwell y, en cierto sentido, se me antojó similar, aunque con un análisis mucho más profundo del poder. También me ha interesado siempre la política y sus mecanismos de control así que considere a Foucault un filósofo muy interesante. En este trabajo desarrollaremos la arqueología del saber y, más profundamente, la genealogía del poder para poder así alcanzar el origen del saber. Nos centraremos en dos de sus obras: “Historia de la locura en la época clásica” y “Vigilar y castigar”.

2. FOUCAULT Y SU OBRA

2.1 Una renovación del atrevete a pensar

El pensamiento de Foucault parte de la crítica de Nietzsche a la filosofía cartesiana. La filosofía deja de tener un papel fundamentador del pensamiento y de la actividad reflexiva para adoptar un papel parcial. Foucault concibe la filosofía como un “**diagnóstico del presente**”. Influenciado por Kant determina que el origen de los problemas de la filosofía moderna se encuentra en la pregunta kantiana *Was ist Aufklärung?*. Es decir, cuándo la razón consigue su madurez y cómo incide en el mundo moderno. A partir de este momento, la filosofía se plantea en torno a la racionalidad a través de tres manifestaciones: el pensamiento científico, su plasmación técnica y la organización política.

Nietzsche critica la racionalidad clásica concibiéndola no como racionalidad natural y necesaria, sino como estructura de dominación y poder. Dicha crítica revela la fragmentación de la razón y del sujeto de conocimiento. La **genealogía del poder** de Foucault está planteada en base a la genealogía de la moral de Nietzsche mediante la cual Nietzsche comprende al individuo como un producto uniforme, igual y calculable al que la historia arranca de su soberana voluntad mediante su capacidad de olvido.

Mediante la genealogía del poder, Foucault pretende “ofrecer una historia de los procedimientos de subjetivación del individuo en nuestra cultura”.⁶

Para Foucault el impulsor de los debates filosóficos en Francia fue el historiador de la ciencia Georges Canguilhem. El debate con el marxismo, la formación de la sociología crítica y la renovación del psicoanálisis son atribuidos según Canguilhem a la “epistemología histórica francesa”. La epistemología histórica francesa rechazó una visión continuista, progresiva y acumulativa del desarrollo científico. Esta modificación constituye la base del método historiográfico de Foucault. La **arqueología del saber** concibe la historia como ruptura de los acontecimientos, como discontinuidad y pretende descubrir pues, cuáles son las condiciones efectivas en que nacen las distintas formaciones discursivas. La antihistoriografía de Foucault rechaza el papel hegemónico del hombre (rechaza radicalmente el humanismo) así como la idea de causalidad y progreso. Los trabajos historiográficos de Foucault encuentran sus influencias, entre otros, en los historiadores Philippe Ariès y Erwin Panofsky.

Foucault establece que las prácticas sociales históricas, a las que no precede sentido alguno, constituyen de alguna manera, junto con los acontecimientos históricos, los objetos propios de una época. La epistemología historiográfica de Foucault niega la existencia de objetos naturales; cada práctica crea el objeto que le corresponde. De esta forma, no existe un concepto universal de “la” medicina, “la” enfermedad, “la” locura, sino sucesivas prácticas sociales. Así, Foucault estudia las condiciones de posibilidad de determinadas ciencias humanas vinculadas a la dinámica de prácticas sociales y estructuras de dominación y poder concretas. Dicho estudio se ve reflejado en la psiquiatría positiva –Historia de la locura (1961)-, la medicina clínica –Nacimiento de la clínica (1963)- y la criminología –Vigilar y castigar (1975)-.

Foucault se encuentra en la nueva hermenéutica creada por los “maestros de la sospecha” (Marx, Freud, Nietzsche, Wittgenstein) en los siglos XIX y XX. Se entiende el discurso por su literalidad, sustrayendo cualquier velo ideológico que se interponga en la materialidad de lo dicho (en contraposición con el pensamiento racionalista). No se trata tanto de encontrar el sentido, sino más bien el intérprete. Tanto la arqueología del saber como la genealogía del poder evitan una explicación fundamental y entienden la realidad como un conjunto de fuerzas dispersas, discontinuas y no sincronizadas.

⁶ Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, página 19

Tras la Segunda Guerra Mundial surge en Francia una creciente corriente estructuralista, se produce un rechazo colectivo del humanismo sustituyendo el “yo” por el “vosotros”. Pese a que muchos autores vincularon a Foucault con el movimiento estructuralista, su método arqueológico se identificó más bien con el formalismo rechazando el movimiento humanista. No obstante, acepta un cierto estructuralismo unido a la hermenéutica donde el sujeto es quien localiza y formaliza las estructuras que le preexisten; no pueden existir estructuras formalizables sin una previa tarea hermenéutica. El estructuralismo busca modelos conocidos como estructuras a través de las cuales se produce el significado mientras que la arqueología del saber busca una función estructuradora del sujeto ante realidades que no se encuentran formalizadas como modelos. De nuevo, nos encontramos ante la importancia del Intérprete.

Foucault no se encuadra en este contexto general que imperaba en Francia tras la segunda gran guerra: ni marxista, ni estructuralista, ni freudiano, se agrupa en torno a la figura de Canguilhem y la historia de la ciencia francesa. En su obra “Lo normal y lo patológico” (1966) encuentra un conjunto de ideas y métodos que resultaran fundamentales en la formación de una genealogía política del saber, el poder y la subjetividad:

“En primer lugar, la referencia a un proceso general de normalización social, político y técnico, que se desarrolló a partir del siglo XVIII, en el dominio de la educación, de las escuelas normales, de la medicina, la producción industrial y del ejército. En segundo lugar, que la norma no se define como una ley natural sino por la coerción que ejerce en ciertos dominios. Es, por tanto, soporte de un ejercicio de poder, materia política, y no es estricto principio de inteligibilidad. En tercer lugar, la norma conlleva un principio de cualificación y de corrección. Más que operar mediante exclusión y rechazo, posee un proyecto normativo, según una técnica positiva de intervención y transformación”.⁷

Otra gran influencia para Foucault fue el autor Raymond Roussel, sobre el que escribió un libro en 1963. A través de su escritura, Foucault observa un punto de ruptura con la escisión entre “coherencia” e “incoherencia”. Para Foucault, la literatura moderna se convierte en el borde extremo de la filosofía en tanto que supone una experiencia de los límites; supone una ruptura entre lo filosófico y lo no-filosófico. El pensamiento racionalista escinde el concepto de pensamiento de su otro, lo impensable. Por tanto, cabe que estudiemos el impensado del pensamiento, pensamiento que se abre a la sinrazón. Para Foucault cada época tiene su propio e independiente sistema de conocimiento y los límites de la experiencia posibles; a esta definición de los límites le

⁷ Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, página 36

corresponde inexorablemente el gesto trágico de la transgresión. La historia para Foucault no es una experiencia del sentido sino, en palabras de Blanchot, de los infiernos; es la insistencia en el abandono del ser, en su ocultamiento, en su olvido.

2.2. Lo mismo y lo otro

Foucault entiende el sueño no tanto como una experiencia a interpretar, sino más bien como una alternativa total a la razón, una apertura a su otro. En la “Historia de la locura de la época clásica” (1961), la locura no se presenta como el objeto principal de estudio sino como un medio para entender la **constitución de las ciencias humanas**. Por tanto, Foucault pretende establecer el origen de la locura antes de que sea definido por la psicopatología a partir de las distintas prácticas sociales durante el Renacimiento y la Ilustración.

Mientras que Nietzsche se pregunta en la “genealogía de la moral” en qué condiciones surgió el binomio bueno-malo como juicios de valor y cómo son valorados por el hombre, Foucault se pregunta por las dicotomías propias de las ciencias humanas (sano, enfermo, loco, delincuente...) engendradas en medio de una argamasa de relaciones de poder y saber. Para conocer el origen de las ciencias humanas, Foucault realiza un diagnóstico del presente determinando a través de las prácticas sociales aquellas relaciones de poder y saber que históricamente nos han constituido como sujeto y objeto de poder. La dialéctica entre lo mismo y lo otro es una dicotomía presente en todos los recodos de la historia. Así, en “Historia de la locura de la época clásica”, Foucault separa a la locura de la razón en tanto que aquella constituye el no-yo, el afuera. Mediante esta depuración la razón occidental adquiere su pureza. Esta depuración se lleva a cabo por las relaciones de poder que ejerce la razón en el Renacimiento y en la Ilustración sobre lo “otro”. Mediante las distintas prácticas sociales (prácticas disciplinarias o dispositivos), Foucault establece diversos conceptos de locura dependiendo de la época en la que nos encontremos.

John Rajchman en “Michel Foucault, The freedom of philosophy” (1985) pone de manifiesto el pensamiento postkantiano de Foucault. Mediante la vinculación de la formación de la subjetividad y la delimitación histórica de su experiencia posible a las prácticas históricas, Foucault elimina cualquier resquicio de antropocentrismo. En “las palabras y las cosas” acuña el concepto de episteme como “condiciones de posibilidad

de los saberes de una época” y le atribuye cierta autonomía. Desmantelada así la idea de la “naturaleza humana”, al menos de una naturaleza universal, prosigue con el desmantelamiento de la idea de “progreso”. Cuando en “historia de la locura en la época clásica”, plantea la transformación que sufre el concepto de locura no se refiere a un avance en las formas de saber. En la época clásica no se produce ningún progreso al abandonar el “gran encierro”, no se dio debido a un interés médico por la enfermedad, sino que simplemente se trata de una evolución de las estrategias de poder y saber, las cuales producen un nuevo campo de experiencia. En los siglos XVII y XVIII el internamiento se basa en una función de carácter jurídico-administrativo y policial y en el siglo XIX esta figura se divide en distintas instituciones como la prisión, el asilo, la escuela o la clínica. No es hasta la modernidad cuando podemos observar cierto progreso al establecer un sistema de reciclaje en la prisión. Esta experiencia puede ser derrocada por figuras marginales tales como el loco o el poeta. El loco de la “historia de la locura” y el poeta de “las palabras y las cosas” son los parteros de una experiencia que transgrede los límites del lenguaje (experiencia trágica), al liberarlos de la corrupción del discurso como vehículo de la experiencia de una época.

Foucault subraya dos sensibilidades ante la locura: la sensibilidad jurídica en tanto que se trata de un sujeto de derecho y la sensibilidad social basada en las medidas policiales-administrativas y en el derecho de internamiento. En lo relativo a la sensibilidad jurídica, en el siglo XVII fue apartada por la experiencia del internamiento mientras que en el siglo XVIII se puede observar una experiencia jurídica gradual con el fin último de determinar la responsabilidad penal del sujeto de derecho. Lo que se pretende aquí es buscar cierta verdad procesal la cual en palabras de Foucault es “la centella que surge del choque de dos espadas” (del psiquiatra, del abogado, del juez). En “les anormaux” divide el concepto de monstruosidad natural o moral en función de una concepción médica (desorden de la naturaleza) o de otra jurídica (transgresión de la ley civil y religiosa).

Foucault invierte gran parte de sus análisis en la comprensión del seno del poder moderno en que se configuran las ciencias humanas. El poder, en cuanto a controlador de la mentalidad, se basa en el llamado “sistema de instituciones”, en la ocupación espacial y temporal del individuo en dichas instituciones modernas ya sean de carácter pedagógicas (familia, escuelas, universidad), como correccionales o terapéuticas (policía, prisión, psiquiátrico). El verdadero poder subyace en el proceso de

normalización que ejercen dichas instituciones mediante la figura del rechazo; la normalización universal a costal del rechazo de “lo otro”. En “las palabras y las cosas”, Foucault nos muestra este proceso de normalización, las condiciones de posibilidad que favorecieron la aparición de las ciencias humanas a través de tres periodos históricos inconexos: el Renacimiento, el Clasicismo y la Modernidad. En el Renacimiento (siglo XVI y XVII) se produce una mezcla absoluta de las palabras y las cosas, un paroxismo hermenéutico en el cual los signos no poseen significación alguna. En el siglo XVII las cosas comienzan a adquirir su significación; “el lenguaje ya no existe en su materialidad, sino en su representación”.⁸ En el Clasicismo (siglo XVII y XVIII), pues, se produce una escisión entre las palabras y las cosas. “El otro” renacentista vendría representado por Don Quijote, quien es considerado un loco por buscar la semejanza entre estos dos mundos. En la Modernidad (siglo XIX) irrumpen ciertas realidades que escapan a la representación (violencia, sexo, vida, muerte); el lenguaje pierde su carácter representativo para retroceder a su carácter enigmático. Y es en esta crisis del lenguaje cuando aparecen las ciencias humanas. “El otro” modernista vendría representado, por su parte, por el conde de Sade al radicalizar los límites de la representación moderna.

El hombre moderno pues, como sustituto de Dios, se proclama objeto y sujeto de conocimiento. El lenguaje deja de ser representativo o discursivo para convertirse en objeto del hombre (esclavo y soberano del lenguaje). Mediante la “analítica de la finitud”, Foucault establece la finitud del hombre basada en tres pilares: vida, trabajo y lenguaje. Las ciencias humanas surgidas en la modernidad se configuran en torno al “triángulo de los saberes” formado por las ciencias matemáticas y físicas (encadenamiento lógico de proposiciones verdaderas), por la economía, la biología y la lingüística (basadas en el establecimiento de relaciones estructurales entre elementos discontinuos y análogos); y por la filosofía (fundamento trascendental de las ciencias y formaliza el pensamiento junto a las matemáticas). En “las palabras y las cosas”, Foucault afirma que “*reciente y efímero, el hombre es una invención moderna cuyo fin esta próximo*”.⁹

⁸ Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, página 75

⁹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*

2.3. Discurso y Poder

En “las palabras y las cosas” y “la arqueología del saber” Foucault analiza la materialidad de los discursos y sus prácticas, entendido en un espacio intermedio entre las palabras y las cosas. No obstante, el verdadero campo de análisis es la descripción del “archivo”, entendido por Foucault como el conjunto de los discursos efectivamente pronunciados. El método arqueológico de Foucault se encuentra entre la historia y la epistemología, librando al discurso de las cadenas que le apresaban mediante la historia de las ideas. Mediante un análisis normativo de la formación del discurso, Foucault nos muestra cómo las relaciones de poder controlan y difunden la palabra; como la formación del discurso se lleva a cabo por el control político. “los discursos no son conjuntos de signos sino prácticas sometidas a reglas determinadas”¹⁰, reglas detentadas por el poder político. El saber de una determinada época no nace de la voluntad del individuo, de su conciencia subjetiva sino que está vinculado a un conjunto de enunciados (elemento irreducible del análisis del discurso).

La arqueología del saber rehúsa la interpretación y formalización de una existencia latente. Lo que pretende la arqueología es describir la materialidad del discurso mediante el estudio de su superficialidad. Se aleja de la historia tradicional al no utilizar los términos “obra”, “autor” para hablar del discurso sin sujeto hablante, del discurso en su forma más material, más pura. La arqueología del saber tiene como objeto de análisis el saber, no la ciencia o la ideología. El saber, que es creado por una práctica discursiva determinada, posibilita una ciencia. Para Foucault el saber es la suma de varias realidades:

“En primer lugar, aquello de que se puede hablar en una práctica discursiva. En segundo lugar, los diferentes objetos que como dominio adquirieron un estatuto científico. En tercer lugar, el espacio donde un sujeto puede hablar de los objetos tratados por un discurso. En cuarto lugar, el campo de coordinación y subordinación de los enunciados en que aparecen, se definen, se aplican y se transforman los conceptos. En quinto lugar, un saber es definido por las posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por un discurso”¹¹

Mientras que la lengua estudia las normas mediante las cuales se forma el enunciado, la arqueología del saber analiza las condiciones de posibilidad de que se dé un enunciado y no otro. Un grupo de enunciados se reparten y ordenan en base a una formación

¹⁰ Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, página 63

¹¹ Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, página 96

discursiva determinada, formando un discurso. En “la arqueología del saber” Foucault define el concepto de episteme.

“En primer lugar, una episteme es el conjunto de relaciones que, en una época dada, pueden unir las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas o a unas ciencias. En segundo lugar, es el conjunto de relaciones que, en una época dada, se establece entre las ciencias si se las analiza en su regularidad discursiva. En último lugar, una episteme es el conjunto de relaciones que, en un época dada, se establece entre unas positividades, unas prácticas discursivas, unas figuras epistemológicas y unas ciencias”.¹²

Por tanto podemos decir que el elemento irreductible en el discurso es el enunciado. Varios enunciados pueden constituir un discurso mediante una formación discursiva. Esta práctica discursiva, a su vez, puede crear un saber determinado, el cual constituye unas condiciones de posibilidad de que se dé una ciencia. Y las relaciones entre dichas prácticas discursivas y entre estas y las ciencias en un época determinada es la **episteme**. Por último, la totalidad de enunciados y discursos de una época determinan el “**archivo**”. Pero realizar un archivo completo de una época resulta imposible por lo que Foucault se centra en el desarrollo de archivos de dominios discursivos concretos (psiquiatría, medicina, biología, delincuencia, economía...). La arqueología es para Foucault “la ciencia de archivo de una época”.

Sin embargo, en “la arqueología del saber”, Foucault reconoce que la formación del objeto científico está compuesta no solo por relaciones discursivas. ¿Qué relaciones mantienen pues estas prácticas discursivas con las prácticas extradiscursivas? La operatividad de estas prácticas extradiscursivas engendra un nuevo concepto, el “**dispositivo**”. Foucault nunca ofreció una definición en sentido estricto pero trató de abordarlo en una entrevista de 1977:

“ aquello sobre lo que trato de reparar con este nombre es un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos.[...] Por dispositivo entiendo una suerte, diríamos, de formación que, en un momento dado, ha tenido por función mayoritaria responder a una urgencia. De este modo, el dispositivo tiene una función estratégica dominante. [...] He dicho que el dispositivo tendría una naturaleza esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del

¹² Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, página 100

saber, que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, y sostenidas por ellos”.¹³

Por tanto deducimos que el “dispositivo” es un conjunto heterogéneo que incluye cada cosa, ya sea discursiva o extradiscursiva (discurso, instituciones, leyes...) y que siempre tiene una función estratégica concreta materializada en una relación de poder. El dispositivo resulta entonces del choque entre relaciones de poder y de saber. El obsoleto concepto de episteme vinculado a la arqueología del saber es apartado por el concepto más amplio de dispositivo vinculado este a la genealogía del poder. Esta incidencia política en el estudio de la materialidad del discurso se debe a la influencia que tuvieron el movimiento de Mayo de 1968 y la organización del G.I.P. (Grupo de Información sobre las prisiones) en Foucault. Esta “análisis del poder” se basa en las matrices jurídico-políticas o matrices de poder-saber.

En “Vigilar y castigar” la práctica no discursiva es la prisión -como institución- que condiciona y determina la enunciación del concepto de delincuencia (práctica discursiva). El dispositivo comprende tanto las prácticas discursivas como las extradiscursivas. Un claro ejemplo de dispositivo en el ámbito correccional es la prisión panóptica ideada por Jeremy Bentham en los “Tratados de Legislación civil y penal” (1840). Foucault también desarrolla un dispositivo de carácter psiquiátrico y otro médico clínico en la “Historia de la locura” y en el “Nacimiento de la clínica” respectivamente. Ahora la “verdad” se entiende como el producto de un “régimen discursivo” que posee su propia “economía política”. Esta “política general de la verdad”, esta verdad como cuestión política, se produce como resultado de múltiples imposiciones y obligaciones que ejerce el poder sobre la sociedad. La verdad pues es el resultado de una batalla entre la imposición del poder y el enfrentamiento social; “*la verdad como centella que surge del choque de dos espadas*”.¹⁴

Foucault lleva a cabo en el Colegio de Francia la elaboración de una “morfología de la voluntad del saber” mediante el análisis de unas “matrices jurídico-políticas”. Es mediante el análisis de estas “matrices jurídico-políticas” cuando desarrolla el concepto de “**poder-saber**”. Estas matrices originan determinados saberes mediante su comunicación y difusión. Podemos observar estos recorridos del poder mediante las manifestaciones tácitas de “poder-saber”: padre-hijo, profesor-alumno, policía-

¹³ Michel Foucault, entrevista de 1977

¹⁴ Nietzsche, *La Gaya Ciencia*

delincuente, médico-enfermo, psiquiatra-loco...“En esta genealogía del poder, la producción histórica de la verdad se materializa en tres matrices jurídico-políticas – medida, indagación, examen- que, en diferentes momentos históricos, son técnicas de saber y procedimientos de establecimiento del saber. Además de figurar en un determinado dominio epistemológico, han favorecido la formación de determinadas manifestaciones del poder político”¹⁵. Durante la constitución de la sociedad griega la matriz preponderante era la “medida”, garante del orden justo y matriz del saber físico y matemático. En el gobierno medieval impera la “indagación”, garante de la centralización y matriz de las ciencias naturales y de los saberes empíricos. Ya en las sociedades industriales, el llamado “examen” es considerado a la vez dispositivo de selección y exclusión disciplinaria de los individuos y matriz productora de las ciencias humanas. El “examen” se ha apoyado en gran medida de la práctica judicial como productora de la verdad.

Foucault establece que estas relaciones de poder encumbran ciertos discursos globales y universales, su “verdad”, y esconden otros saberes sometidos mediante un dispositivo de jerarquización del saber. Son los discursos universales los que predominan en la historia, con la ciencia como máximo exponente, dominando a dichos saberes sometidos. Estos saberes sometidos son rechazados y se pierden en la historia debido a la capacidad de olvido de los individuos.

“Foucault entiende que tales saberes son, en primer lugar, los contenidos históricos críticos que han sido sistemáticamente sepultados por coherencias funcionales y sistematizaciones formales, y que cabe rescatar mediante la erudición genealógica; y, en segundo lugar, saberes tachados de incompetentes y, por ello, relegados por la jerarquización de saberes implantada por la ciencia, entre los cuales se encuentra la experiencia del psiquiatrizado, del enfermo o de las gentes desposeídas de palabra”.¹⁶

El objetivo político de la genealogía es por tanto la revolución, romper esta jerarquía del saber para poder así recuperar estos saberes sometidos, este “saber histórico de la lucha”, y conformar una “**memoria política de los saberes sometidos**”.

¹⁵ Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, página 113

¹⁶ Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, página 110

2.4. Una moral inconformista

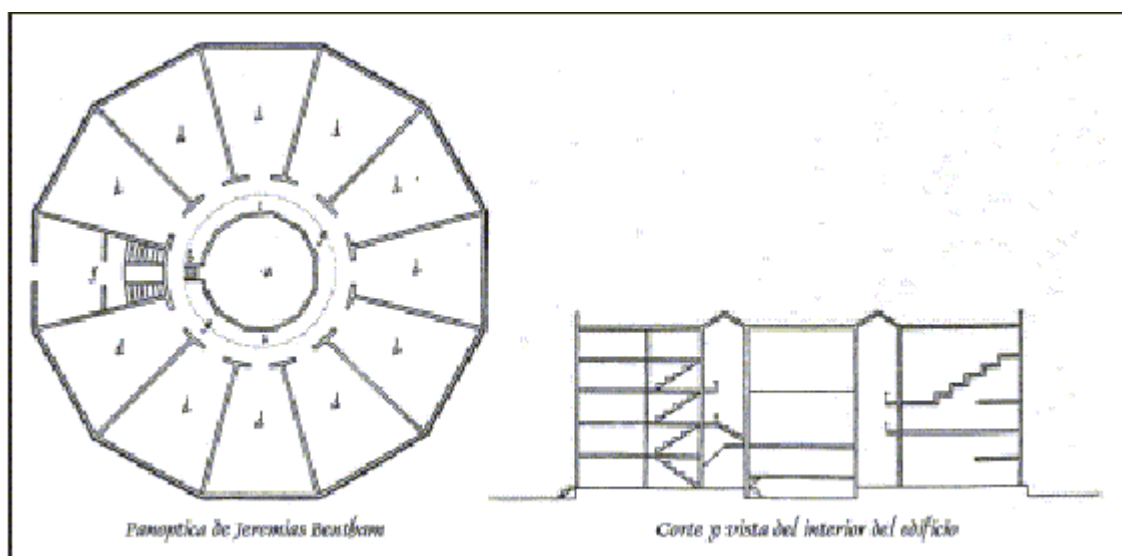
En los años 50 Francia vive un episodio de desacuerdos y discrepancias en la filosofía, en el arte, en la política y en la actividad científica. En mayo del 68 la hegemonía marxista se pone en entredicho. Dicha vorágine discordante patente en la cultura francesa no se deshace. Sin embargo, nacen ciertas cuestiones en torno a la mujer, a las minorías, al sexo, a la delincuencia o a la enfermedad mental que hasta entonces no habían tenido importancia. Esta reacción cultural se manifiesta en la polémica política dentro del marxismo francés, la crítica al humanismo y a la escuela fenomenológica y el relieve del estructuralismo. Mayo del 68 influyó notablemente en el pensamiento revolucionario de Foucault. Es en este contexto cuando Foucault introduce el análisis institucional, la genealogía, al estudio del origen del saber.

Otra de las cuestiones que surgieron a raíz de mayo del 68 es la delincuencia. Foucault aborda el tema en “Vigilar y castigar” distinguiendo cuatro tipos de sociedad en función del castigo predominante. De esta forma distingue las “sociedades de destierro” (sociedad griega), “sociedades de redención” (sociedades germánicas), “sociedades de marcaje” (sociedades occidentales desde el siglo XVIII) y “sociedades de encierro” (sociedades occidentales desde el siglo XVII). En los siglos XVII y XVIII la prisión adquirió una gran importancia debido al sistema de vigilancia-encierro mediante el cual los encierros se llevaban a cabo al margen del sistema penal. La prisión se convierte a la vez en causa y remedio de la delincuencia. En el siglo XIX, sin embargo, la prisión se transforma en la causa de una transformación psicológica y moral del delincuente. Este paso del control físico al mental se consigue mediante la inserción de la prisión en un sistema de instituciones que abarca prácticamente todo el cuerpo social. A esta nueva visión de las instituciones de custodia Foucault la denomina “panoptismo”. La prisión abarca ahora todo el campo de la penalidad. “La prisión pasa a ser un lugar de examen ininterrumpido y constante que, basado en la vigilancia, diferencia y clasifica a los internados” ¹⁷. Foucault separa dicha maquinaria de vigilancia y castigo de la legislación puesto que esta mecánica existía mucho antes.

Si otras instituciones como el colegio, el hospital o el taller vigilan y controlan espacios cerrados de la sociedad, la prisión en cambio controla a toda la sociedad en su conjunto.

¹⁷ Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, página 124

A este dispositivo global Foucault le denomina “dispositivo carcelario”. La penalidad moderna ya no se centra en el análisis de la responsabilidad (como hacía en la Edad Media); va un paso más allá centrándose en el concepto de “peligrosidad”. Lo que se estudia ahora es que probabilidades tiene cierto individuo de cometer un crimen para poder prevenir su consumación. Esta mecánica se lleva a cabo mediante la imposición del **panoptismo**: control social global mediante la vigilancia ininterrumpida por parte de las instituciones. Este control de la totalidad de la población se justifica por la peligrosidad de la sociedad, por la eventual comisión de un crimen futuro. Paradójicamente, la prisión lejos de acabar con la criminalidad, la refuerza utilizándolo política y económicamente. Encierra a toda la delincuencia en un mismo espacio tornando esta en objeto de estudio. Por lo tanto, el objetivo del panoptismo es “gobernar políticamente el espacio social básico de los individuos, de forma que cualquiera de sus expectativas posibles estén controladas”¹⁸. Este control de la totalidad de las acciones de los individuos se consigue por una parte por el reparto de todo el espacio público y por otra, por la localización constante de los individuos por parte del sistema de instituciones. Mientras en la Edad Media se produce el mayor grado de individualización en el soberano del poder, en la sociedad moderna es este poder anónimo quien distribuye, mediante las relaciones de poder, este poder individualizando a los nuevos detentores del poder (padre, profesor, policía, médico...). Foucault denomina a este proceso como la “inversión del eje político de la individualización”.¹⁹



¹⁸ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*

¹⁹ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*

La sociedad disciplinaria desarrollada por Foucault se basa en el ideal de prision panoptica creado por Jeremy Bentham. Bentham presenta un nuevo concepto de prision que se aleja significativamente del obsoleto concepto de calabozo predominante hasta la edad moderna. Esta prision en lugar de encerrar al detenido en un espacio cerrado y sombrío, le localiza en un espacio transparente, abierto a la luz. Foucault vincula estas celdas (d) con el espacio reservado a la razón. La torre o inspeccion central (a) esta custodiada por un guardia que vigila constantemente todos los aspectos de la vida del detenido analizando, separando y clasificando. Este vigia representa el sistema de instituciones que abarca todo el espacio social. Esta inspeccion del ojo invisible recuerda notablemente al ojo del gran hermano ideado por George Orwell en su sociedad distópica de 1984. No obstante, los detenidos no pueden ver al guardia apostado en la torre central por lo que no son conscientes de esta vigilancia, de esta clasificacion constante. Cuando cierto detenido tiene un comportamiento del cual el guardia discrepa o no considera correcto es castigado por este. No hay que entender este castigo como un castigo necesariamente físico, sino más bien como una corrección del comportamiento o del saber. El detenido, al tratarse de un castigo tan sutil, no llega si quiera a percatarse pero eventualmente dejara de hacer este comportamiento. Esto es lo que se denomina control mental. Esta tecnologia disciplinaria se basa en ciertos principios: “el reparto y escision de la mirada en la pareja mirar/ser mirado, la representacion o dramatizacion del castigo, la clasificacion del internado como corresponde a un objeto de saber, el establecimiento de una vigilancia jerarquizada y horizontal, la representacion espiritual de la vigilancia en un espacio totalmente circular y visible y la ocupacion absoluta y racionalmente productiva del tiempo”²⁰. Ante la sociedad panóptica Foucault subraya la importancia de la revolucion de los saberes sometidos por parte de los individuos. Foucault nos habla de los **intelectuales** que surgen a partir de la Segunda Guerra Mundial entendidos como científicos (no ya como sabio, jurista-noble o escritor). Este “intelectual específico” no representa a estos individuos pero puede favorecer la emergencia de la palabra sometida. “los obreros saben cómo dirigir sus acciones, no necesitan de los intelectuales para organizar una conciencia obrera; en cambio, si pueden hacer discurrir esta conciencia en un sistema de información al que los trabajadores no tienen acceso”.²¹

²⁰ Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, página 130

²¹ Michel Foucault, *Los intelectuales y el poder*

Foucault se considera uno de estos neointelectuales. Dedicó su vida a la filosofía vinculada siempre a un patente compromiso político. Su filosofía se basa fundamentalmente en el replanteamiento crítico de nuestras convicciones y verdades. Para Foucault un intelectual debe desprenderse de su subjetividad, de lo que le ha sido transmitido por las instituciones durante toda su vida para poder transmitir un renovado saber universitario que modifique el pensamiento de los individuos. Hasta mayo del 68, en Francia imperaba la convicción de que la burguesía detentaba tanto la supresión de la delincuencia como la difusión de una determinada moral y sistema de valores; y de hecho había alcanzado un relativo “encierro del proletariado”. Tras Mayo del 68, Foucault trata de derrocar dicho saber dominante mediante la publicación de “Historia de la locura” y “Vigilar y castigar” y la adhesión al G.I.P. (Groupe d’Information sur les Prisons). El GIP trataba principalmente de difundir los saberes sometidos de los presos franceses para poder así conocer las intolerancias y represiones que tenían lugar en las prisiones francesas.

La gran operatividad del poder político en la sociedad moderna se debe en gran medida a la teoría de la “soberanía” en la legitimación política del poder político. Ahora el derecho trata de reproducir aquellas “ficciones” que requiere el poder para operar a su voluntad. “De esta forma, en la sociedad moderna, una mecánica de poder, fundamentada en el pacto social y la soberanía popular, encubre un ejercicio sutil de poder basado en la cohesión social y la inscripción disciplinaria en el cuerpo de los individuos, a través del trabajo, el empleo del tiempo, la cuadrícula total del espacio social y la vigilancia incesante” ²². Esta dominación disciplinaria burguesa se materializa pues en el funcionamiento jurídico político de las instituciones.

No obstante, Foucault trata de aislar cualquier componente jurídico de su análisis del poder. Si bien Foucault subraya la obligatoriedad de la ley, ésta no regula la organización social. Hay que entender el poder desde una perspectiva menos global, desde la **microfísica del poder**. Foucault entiende el poder como resultado de la difusión de las relaciones de poder locales, capilares, que sobrepasan las relaciones jurídicas basadas en la noción de “soberanía”; las relaciones de poder ejercidas por el padre sobre el hijo, por el médico sobre el enfermo, por el patrón sobre el trabajador... Este control social extrajurídico crea un concepto de normatividad social, una

²² Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, página 140

normativización global al que todos los individuos son sometidos. Al analizar esta escisión entre el poder y la ley, Foucault anuncia la independencia de la prisión frente al “imperio de la ley”. Un claro ejemplo de esta escisión entre derecho y poder se observa en la inserción del estudio del **“alma” del delincuente** en la práctica judicial. En “Vigilar y castigar” Foucault desarrolla la estrecha relación que se da entre el derecho penal moderno y el dispositivo científico-político de las ciencias humanas. En el siglo XIX (tras la reforma del Código penal francés de 1832), el proceso penal deja de basarse exclusivamente en argumentos jurídicos para tener en cuenta también argumentos periciales. La sentencia ya no se basa estrictamente en el juicio de los magistrados sobre la comisión de un determinado delito, sino en el juicio de los peritos sobre el alma del delincuente, sobre su peligrosidad. En este proceso preventivo entran en juego educadores, médicos, psiquiatras... Por tanto la sanción recae ahora sobre las eventualidades espirituales del delincuente y no sobre los delitos efectivamente cometidos. Este dispositivo penal moderno y su estrecha relación con las “ciencias humanas” surgen con el objetivo de suplir la falta de razón de ciertos crímenes que exceden los límites de la concepción tradicional por no tener una clara justificación o móvil. Éste es el caso del parricidio de Pierre Rivière. De aquí la introducción del concepto de “monstruo” a la práctica judicial moderna. En “les anormaux”, Foucault define al monstruo como el antropófago o como el incestuoso, poseedor de una moral monstruosa frente a la cual nace la defensa social. Esta locura criminal es la causa de la inserción de la psiquiatría en la práctica judicial, puesto que su inherente peligrosidad no es probable ni mediante razonamientos jurídicos ni informes médicos, sino únicamente mediante informes periciales psiquiátricos. Esta conversión del crimen en una patología le concede al psiquiatra una posición de poder desde la cual determinar la peligrosidad, pudiendo culpabilizar a un individuo incluso antes de la comisión del delito.

2.5. El Control de las poblaciones y el Gobierno de uno mismo.

Hasta ahora hemos ahondado en el concepto genealógico de la microfísica del poder. No obstante, la genealogía del poder de Foucault se cimenta en base a dos perspectivas. En una primera etapa, desde principios de los setenta hasta la publicación de “Vigilar y castigar”, Foucault analiza la imposición de esta normatividad universal a través de las

micro-prácticas sobre cuerpos, comportamientos y pensamientos. Tras los cursos que impartió en el Colegio de Francia (1976 y 1978), reconsidera su concepción de poder a nivel capilar e introduce las macroestructuras del gobierno político en su estudio del poder. Foucault ahora se centra en la “dominación política del Estado sobre la población y la regulación de las sociedades”²³: **Gubernamentalidad**.

Desde esta perspectiva gubernamental del poder, Foucault no cree que este sistema de instituciones represente ni a clases ni a estrategias económicas determinadas, sino que se trata de una concepción más global. Por otro lado, en la sociedad moderna no se da una supeditación de la política a lo económico, por lo que rechaza el economicismo. Por último, Foucault critica la asimilación del poder a los aparatos de Estado. Foucault se opone, por tanto, tanto al economicismo como a la concepción represiva del poder abogando por un **discurso de la guerra**, por un análisis histórico-político que base la política en la guerra y torne todo saber crítico en un arma de ataque. Esta guerra constante en la sociedad civil hay que entenderla como la guerra entre el poder político (saber dominante) y los individuos, la sociedad (saberes críticos). Este desequilibrio (en el que el individuo es la parte débil) es silenciado por el poder político mediante las instituciones, el lenguaje...

En los cursos de 1975-76 en el Colegio de Francia, Foucault idea el concepto de “**guerra de razas**” dividiendo la sociedad en razas y naciones. Una distribución así de la sociedad resulta en un estado continuo de enfrentamientos entre distintas etnias y lenguas. Este racismo de Estado detenta un “poder sobre la vida” lo que supone una faz disciplinaria, en la que se concibe el cuerpo como máquina (Vigilar y castigar), y otra biopolítica, en la que las poblaciones son reguladas biológicamente (La voluntad del saber). El Estado moderno es administrador de la vida, siendo el racismo condición de muerte. De esta forma se procede a una jerarquización de las razas y estos desequilibrios desembocan en el exterminio del otro.

Partiendo del análisis emprendido en “la voluntad del saber: una historia del control establecido sobre el cuerpo y las poblaciones mediante la formación de una experiencia de la sexualidad”, Foucault decide llevar a cabo una **arqueología de la sexualidad**. En la “Historia de la sexualidad” establece que la sexualidad es el elemento principal tanto de la experiencia como de la individualidad. Foucault analiza la constitución de la

²³ Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, página 138

sexualidad en la cultura occidental a través de un discurso del sexo. Se trata aquí de recuperar aquella experiencia “falsa” de la sexualidad, excluida por la experiencia “verdadera” para poder conocer su verdadero origen sin trabas históricas. Mientras que en otros textos como “Vigilar y castigar” o “La voluntad del saber”, Foucault analiza el control, la dominación de las poblaciones, en sus últimos textos como “El uso de los placeres” o “El cuidado de uno mismo” analiza el gobierno de uno mismo.

“La moral antigua no pretende prescribir científicamente una línea de conducta, no estipula preceptos obligatorios de carácter universal. La moral moderna, a costa de ser imperativa, sepultó una tradición antigua de moral optativa”²⁴. Foucault plantea la necesidad de retomar aquella olvidada moral griega en constante evolución (**estética de la existencia**), la cual apoyaba las singularidades de cada ética sin el yugo de ninguna ley de comportamiento. La ética griega no responde a ningún “deber” sino que trata de alcanzar la felicidad del mundo. Se trata de huir del concepto de gubernamentalidad para alcanzar la subjetividad original de uno mismo. “El uso de los placeres” y “El cuidado de uno mismo” son manuales para alcanzar dicha subjetivación personal, para sortear estas redes de poder. Foucault no pretende establecer ningún programa ideal de gobierno ya que suponfría un nuevo sistema de dominación por lo que se limita a comunicarnos cómo no ser sumisos del sistema. La ética que presenta Foucault tiene un contenido estético y nos permite concebir la vida como una obra de arte; nuevas formas de subjetividad pueden surgir más allá de los límites del poder y del saber.

2.6. Los Dispositivos

La genealogía del poder de Foucault se fundamenta, como veíamos, en el concepto de dispositivo. Hay tantos dispositivos como sea necesario para abarcar la totalidad del cuerpo social. Y cada dispositivo crea una verdad mediante unas relaciones de poder impuestas por una institución determinada. Así Foucault habla de “dispositivos disciplinarios”, “dispositivos carcelarios”, “dispositivos locura-manicomio”, “dispositivos médicos”, “dispositivos de la sexualidad”, “dispositivos pedagógicos”, “dispositivo escolar” e incluso “dispositivos televisivos”. En los capítulos 3 y 4 nos centraremos en dos de los dispositivos más característicos de su obra.

²⁴ Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, página 168

En “Historia de la locura en la época clásica” Foucault lleva a cabo una genealogía de la locura mediante el “**dispositivo manicomio-locura**” o “dispositivo asistencial” en el que la verdad de la locura se crea mediante unas relaciones de poder impuestas en un primer momento por el internado, seguido por el asilo, el hospital y finalmente por el manicomio (institución que auna los conceptos de las tres anteriores).

En “Vigilar y castigar” Foucault se centra en la genealogía de la criminalidad mediante el “dispositivo disciplinario” y el “**dispositivo carcelario**”. Ahora es la prisión (en un último momento) la institución que detenta las relaciones de poder imponiendo a su vez su verdad de la criminalidad.

3. HISTORIA DE LA LOCURA EN LA ÉPOCA CLÁSICA: DISPOSITIVO LOCURA-MANICOMIO

3.1. Primera Parte: prácticas y juicios de exclusión en el clasicismo

3.1.1 la nave de los locos

Durante toda la Edad Media Europa fue arrasada por **la lepra**. Desde la Alta Edad Media hasta el fin de las Cruzadas el número de leprosarios aumentó exponencialmente por toda Europa, donde su población fue diezmada sin cuartel. El fin de los leprosarios era meramente excluyente; no se trata de tratar el mal, puesto que no se entiende la lepra como una enfermedad tratable, sino como un mal social. Los focos de infección se hallaban en Oriente desde donde fueron transmitidos mediante las Cruzadas y los lazos entre Europa y Oriente. Sólo en París contaban con 43 leprosarios entre los que se encontraban Saint-Germain y Saint-Lazare (de mayor importancia). En el siglo XV la lepra desaparece del mundo occidental lograda no por las oscuras prácticas de los médicos de la Edad Media sino más bien por la segregación y la ruptura de relaciones entre Europa y Oriente, coincidente con el fin de las Cruzadas. Pero ¿Qué ocurre ahora con toda la fortuna que representan las leproserías? Tras un control unilateral por parte del poder real y alguna humilde concesión a los pobres, Luis XIV otorga mediante edicto de 20 de febrero de 1672 la administración de dichos bienes a San Lázaro y del

Monte Carmelo. Tras la revocación del edicto, en 1695 los leprosarios se afectan en París a los demás hospitales y establecimientos de asistencia.

La lepra finalmente es erradicada de Occidente. No obstante, la figura del leproso perdurará por siglos en el pensamiento europeo. Lo que permanecerá serán los valores e imágenes que se habían ido conformando alrededor del leproso como sujeto de exclusión, figura temible para el grupo social que le repudia no antes sin haber trazado un círculo divino a su alrededor. La existencia del leproso conlleva la manifestación de Dios. Se consideraba al leproso infectado por la gracia de Dios; el cual le concede esta penitencia exacerbada como un regalo. El mero hecho de sufrir dicha enfermedad conlleva la salvación en la otra vida; aunque la Iglesia le excluya, Dios no. “El abandono le significa salvación; la exclusión es una forma distinta de comunión”.²⁵

Este vacío en la sociedad occidental fue tomado por las **enfermedades venéreas**. Tras el siglo XV, la enfermedad venérea es atendida en las leproserías. No obstante, esta nueva lacra no llega a sustituir el vacío social que dejó la lepra. Tras unas primeras medidas de exclusión, pasan a ocupar un lugar entre las demás enfermedades. Abandonan las leproserías para trasladarse a los hospitales; se convierten en objeto de estudio médico. Por tanto, la enfermedad venérea no constituye la verdadera herencia de la lepra. Esta herencia hay que buscarla en un fenómeno mucho más complejo: la locura.

Una nueva figura aparece en el contexto renacentista europeo: la **Nave de los locos**, “extraño barco ebrio que navega por los ríos tranquilos de Renania y los canales flamencos”²⁶. El *Narrenschiff* se inspira en la figura de los Argonautas. En la mitología griega, los argonautas eran héroes enviados a un viaje repleto de peligros para poder así desquitarse de ellos, imponiéndoles misiones imposibles de cumplir pero que, sin embargo, consiguen gracias a la ayuda de aliados inesperados.

Durante el Renacimiento esta figura literaria es recurrente, entendida como “naves cuya tripulación de héroes imaginarios, de modelos éticos o de tipos sociales se embarca para un gran viaje simbólico, que les proporciona, si no la fortuna, al menos la forma de su destino o de su verdad”²⁷. No obstante, de todas las posibles representaciones literarias

²⁵ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 18

²⁶ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 21

²⁷ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 21

que se dieron durante el Renacimiento, la única real fue el *Narrenschiff*, barcos que, a petición de las ciudades, expulsaban a los locos de su recinto para transportarlos a otras ciudades. Esta costumbre se dio en toda Europa a partir del siglo XV sin perjuicio de los llamados lugares de peregrinación.



La navegación de los locos se fundamenta por tanto en la liberación de la ciudad que se zafa del loco y la purificación del agua. Paradójicamente el loco es encerrado en la más libre y abierta de las prisiones. “no se sabe en qué tierra desembarcará; tampoco se sabe, cuándo desembarcara, de qué tierra viene. Sólo tiene verdad y patria en esa extensión infecunda, entre dos tierras que no pueden pertenecerle”²⁸. El agua y la locura se unen inexorablemente en el pensamiento europeo; el agua es la partera de lo desconocido, del pensar diferente, de la locura.

Hasta la segunda mitad del siglo XV impera el tema de la muerte. En un contexto de guerras y pestes, se presagia la consumación a la que la existencia humana está avocada. Sin embargo, a finales de siglo, este miedo por la muerte se ironiza, se desarma mediante la figura del loco. El loco se ríe de la muerte puesto que su cabeza ya está vacía.

²⁸ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 26

“En tanto que en otro tiempo la locura de los hombres consistía en no ver que el término de la vida se aproximaba, mientras que antiguamente había que atraerlos a la prudencia mediante el espectáculo de la muerte, ahora la prudencia consistirá en denunciar la locura por doquier, en enseñar a los humanos que no son ya más que muertos, y que si el término estás próximo es porque la locura, convertida en universal, se confundirá con la muerte”.²⁹

Ya no está loco el que no teme a la muerte, sino el que no teme a este ascenso de la locura. La locura no se puede definir todavía con el lenguaje sino que hay que entenderla en su esoterismo, en su presencia fantástica. Se comprende la locura desde el onirismo. Y esta libertad que proporcionan los sueños, esta fantasía imposible, ese desorden, se torna atractiva para el hombre del siglo XV. Ahora la locura se convierte en tentación. Esta animalidad representa la locura que alberga en el corazón de los hombres, el deseo inalcanzable de libertad; libertad de los valores y principios sociales. Y es que la locura fascina porque es saber; un saber esotérico y hermético prohibido a los hombres. Esta tentación se viene subrayando en el arte donde el mástil de la nave de los locos es representado por el árbol prohibido como ocurre en las *Stultiferae naviculae* de Josse Bade y en la *Nave de los locos* de Bosco. Este saber prohibido predice el fin del mundo y el reino de Satán; la nave se presenta como un espacio dedicado al pecado, donde el sufrimiento y la necesidad han sido erradicados; un espacio que representa la victoria de la Locura.

3.1.2. El Gran Encierro.

“La locura, cuya voz el Renacimiento ha liberado, y cuya violencia domina, va a ser reducida al silencio por la época clásica, mediante un extraño golpe de fuerza”³⁰. Se rompe con la idea de acercamiento entre razón y locura. Si bien la locura se encuentra en el estadio del sueño y del error, tan cercano al hombre racional, ésta no puede comprometer la verdad porque yo, que pienso, no puedo estar loco. No es, por tanto, una verdad superior la que escinde estos extremos, sino la imposibilidad de estar loco en tanto que no se puede suponer estar loco (la locura es condición de imposibilidad del pensamiento). **La duda que plantea Descartes** es inherente a la razón. Se puede dudar sobre el error y el sueño pero no sobre la locura ya que esta queda fuera del campo de la razón. El hecho de dudar conlleva tener razón y, por tanto, la imposibilidad de estar

²⁹ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 32

³⁰ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 75

loco; la locura se implica a sí misma. De esta forma, la locura desaparece del ejercicio de la Razón. Esta estricta división escinde completamente estos dos estadios, haciendo imposible la experiencia de una Razón irrazonable, de una razonable Sinrazón tan común durante el Renacimiento.

La experiencia clásica de la locura se materializa en el internamiento sistemático de los alienados. Un claro ejemplo es el *Hopital Général* de París, un establecimiento semijurídico que, lejos de tratar a los encerrados, los juzga y ejecuta al margen de la ley. Soberanía casi absoluta delegada por el rey y apoyada por la burguesía para segregar la locura de París. En el clasicismo observamos como la burguesía comienza a formar parte de este saber dominante detentado conjuntamente con la monarquía. La iglesia apoya dicha organización redistribuyendo los bienes de sus fundaciones y creando hospicios que albergarán a los locos que designen el rey o la justicia. En estas instituciones eclesiásticas, los locos son internados junto a los pobres bajo una vida conventual, llena de plegarias y meditaciones. La práctica del internamiento produce una nueva reacción ante la miseria; el pobre, el miserable, conforma una figura en el siglo XVI que la Edad Media había pasado por alto. Así, Howard descubre en sus viajes como los locos son internados conjuntamente a condenados de derecho, a muchachos que dilapidaban los bienes de su familia y a vagabundos. Este cambio de trato con respecto a la Edad Media se debe a la sustitución de la sociedad religiosa por la sociedad laica política. En la Edad Media la dicotomía riqueza-pobreza era gobernada por Dios, siendo el pobre también voluntad del Señor. No obstante, en el Renacimiento “va a nacer una experiencia de lo político que no hablará ya de una glorificación del dolor, ni de una salvación común a la pobreza y a la caridad, que no hablará al hombre más que de sus deberes para con la sociedad y que mostrará en el miserable a la vez un efecto del desorden y un obstáculo político”³¹. Esta laicización de la caridad conlleva un castigo moral de la miseria. Los miserables son considerados un obstáculo político en épocas de crisis en tanto que son susceptibles de conformar motines y agitaciones; la gran utilidad burguesa subyace en épocas boyantes cuando pueden conseguir mano de obra barata directamente de los internados. Estos son las dos caras de la moneda.

³¹ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 94

3.1.3. *El Mundo Correccional*

En el clasicismo el internado ha funcionado como un mecanismo social que controlaba por un lado el mercado y la mano de obra y que por otro recluía al proletariado a expensas de la burguesía totalitaria. Mediante dicha reclusión se conseguía acabar con los “asociales”. La locura, lejos del estéril tratamiento que recibía durante el Renacimiento, fue reducida en el clasicismo a un mal social al que había que encerrar sin mayor preocupación médica.

“Ignorada desde hacía siglos, o al menos mal conocida, la época clásica habría empezado a aprehenderla oscuramente como desorganización de la familia, desorden social, peligro para el Estado. Y poco a poco, esta primera percepción se habría organizado, y finalmente perfeccionado, en una conciencia médica que habría llamado enfermedad de la naturaleza lo que entonces sólo era reconocido como malestar de la sociedad”.³²

Foucault, al subrayar que la locura fue ignorada durante el clasicismo, establece que el objeto de saber de la locura es realmente pre-existente, la enfermedad ya existía, únicamente fue aprehendida por la burguesía hasta que fue filtrada por la ciencia médica.

Es posible que algún rostro asocial del siglo XVIII coincida con el rostro contemporáneo pero la diferencia radica en que el asocial contemporáneo es la causa mientras que el coetáneo del siglo XVIII es, más bien, el resultado; el resultado de su propia segregación. Estos asociales, concepto tan amplio como convenga, eran despojados de su nexos con la sociedad, de su familiaridad al ser internados y se les proveía de un nuevo rostro, extraño ya para una sociedad que no les reconocía. Al no estar la locura definida, la burguesía utilizaba este término a su antojo; moldeaban el perfil asocial en función de sus intereses. La brillantez de este sistema consiste en que, si bien el acusado como asocial no lo era realmente (si era útil y productivo para la sociedad), al ser internado se convertía inexorablemente en uno de ellos –es asocial porque ha sido internado-. **El internamiento** se convierte así en creador de alienación. En este dispositivo clásico de la locura, donde las prácticas extradiscursivas corresponden al internado y las prácticas discursivas a la experiencia de la locura, el internado se conforme a la vez como causa y efecto de la locura.

³² Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 127

Veamos algunos ejemplos de locura en el siglo XVII y XVIII. Por toda Europa los locos, como ahora los entendemos, y los pobres eran recluidos junto a “viejos seniles”, “imbéciles”, “muchachos incorregibles”, “inocentes deformes y contrahechos”, “enfermedades venéreas”, “perezosos”, “bribones y libertinos”, “pródigos”, “prostituidas”, “criminales”... Los locos eran internados junto a los criminales puesto que la locura todavía no se consideraba enfermedad. Entre todos ellos podemos encontrar un mismo patrón: el mismo deshonor abstracto, el mismo desorden social. Se crea así un mundo uniforme de la Sinrazón. “Pueden resumirse esas experiencias diciendo que tocan, todas, sea a la sexualidad en sus relaciones con la organización de la familia burguesa, sea a la profanación en sus relaciones con la nueva concepción de lo sagrado y de los ritos religiosos, sea al “libertinaje”, es decir, a las nuevas relaciones que están instaurándose entre el pensamiento libre y el sistema de las pasiones”³³. Foucault pone como ejemplo de este pensamiento libertino al conde de Sade, cuyo paroxismo sexual era considerado propio de la más exacerbada locura. Hay que recalcar la importancia de las pasiones: por ejemplo, los que contrajeran enfermedades venéreas no serán castigados en este sentido si contrajeran la enfermedad mediante el matrimonio o de otro modo, siendo así castigados los que la contrajeran por su desorden o desenfreno. Las blasfemias y las profanaciones siguen siendo objeto de reclusión pero no ya por razones religiosas, no por constituir un pecado, sino por ser causa de desorden social. En el siglo XVII, los nuevos rigores religiosos sufren un regreso a los castigos tradicionales (castigos capitales), no obstante, las ejecuciones capitales disminuyen considerablemente debido a este internamiento masivo de los blasfemos.

3.1.4. Experiencias de la locura.

El gran encierro que se practica en Europa en los siglos XVII y XVIII conforma el perfil clásico de la experiencia de la locura internando a aquellos que nosotros hubiésemos cuidado y a los que nos habría gustado condenar. En un análisis arqueológico de la locura, Foucault se pregunta cuál es ese juicio clásico determinante de la locura. Foucault cree que lejos de tratarse de un juicio general en tanto que se desconoce la

³³ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 133

naturaleza de la locura, estamos ante una conciencia explícita, una experiencia homogénea de la locura.

Uno de los patrones más frecuentes que encontramos en la locura clásica es el de “**furiosos**”: “hace alusión a todas las formas de violencia que están más allá de la definición rigurosa del crimen, y de su asignación jurídica”³⁴. De esta forma se encierra al furioso sin tener que precisar si es criminal o enfermo. Sin embargo, el mundo de la locura no era uniforme; algunos tienen un estatuto especial. Así, en el *Hotel-Dieu* de París los “**fantásticos y frenéticos**” eran encerrados en los hospitales y tratados en situaciones inhumanas de manera que si no habían sanado en algunas semanas eran enviados al internado (este traslado simboliza la exclusión fuera del mundo de la enfermedad). Y el hospital *Bedlam* de Londres es reservado para los llamados “**lunáticos**” considerados curables. Por tanto, aquellas locuras menores consideradas curables eran tratadas en el hospital, considerándolas enfermedad, mientras que aquellas locuras internadas son juzgadas incurables en el momento de su reclusión y, por tanto, ya no son consideradas como enfermedad. Por ejemplo, el epiléptico que hoy sabemos que es tratable médicamente, al ser recluido en el internado contrae otra enfermedad que no padece, la locura. El internado está destinado a corregir, no a curar como en el hospital, por lo que el término que se le fija es el de un sabio arrepentimiento. Al observar los diferentes estatutos de la locura clásica, Foucault observa cierta yuxtaposición entre dos experiencias de la locura en los siglos XVII y XVIII: la experiencia de la locura como enfermedad y la experiencia de la locura proveniente del internamiento, del castigo, de la corrección. Se yuxtaponen las dos instituciones del hospital y del internado, independientes entre sí. La práctica de la hospitalización se ordena exclusivamente por una decisión médica que determine cierta alienación susceptible de curación. La práctica del internamiento requiere de sentencia judicial que determine cierta locura incurable siempre en defensa del orden público.

“Cuando el siglo XIX decidirá internar en el hospital al hombre sin razón, y cuando, al mismo tiempo, hará del internamiento un acto terapéutico destinado a curar a un enfermo, lo hará por una medida de fuerza que reduce a una unidad confusa, pero difícil desanudar, esos diversos temas de la alienación y esos múltiples rostros de la locura a los cuales el racionalismo clásico siempre había dejado la posibilidad de aparecer”.³⁵

³⁴ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 175

³⁵ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 210

3.1.5. *Los insensatos*

Ahora nos centraremos en la experiencia de la locura que surgió del mundo clásico, esta nueva locura racional que convivía con la del loco y la del pobre: el insensato. Estas nuevas formas de locura se identifican con defectos extremos, no con enfermedades. El racionalismo clásico concebía una locura donde la razón ya no estuviera perturbada, que se manifestase en una vida moral falseada, en una voluntad mala. Esta locura reside en la calidad de la voluntad no en la integridad de la razón. Estamos ante lo que el siglo XIX denominará “**locura moral**”.

En tanto que el insensato lo es por una mala intención, este tipo de locura y crimen no se excluyen, “se implican una y otro en el interior de una conciencia que se tratará bastante razonablemente, y según lo que imponen las circunstancias, por la prisión o por el hospital”³⁶. En cambio, mientras que en el mundo jurídico, la locura exime de responsabilidad, en el mundo del internamiento lejos de excusar, multiplica el mal, haciéndolo más peligroso. La locura involuntaria y aquella fingida lúcidamente son distinguidas en derecho pero tratadas conjuntamente en el internamiento puesto que tienen un mismo origen: el Mal. “De lo que se trata es de toda una relación oscura entre la locura y el mal, relación que ya no pasa, como en tiempos del Renacimiento, por todas las potencias sordas del mundo, sino por ese poder individual del hombre que es su voluntad. Así, la locura se enraiza en el mundo moral”.³⁷

Llegado este punto, resulta necesario hacer una crítica al régimen de la duda planteado por Descartes imperante al principio del clasicismo. Según su teoría, el hombre racional que dudaba sobre su locura no podía estar loco en tanto que el mero hecho de dudar constituye una acción propia de la Razón. No obstante, ahora estamos analizando un tipo de locura moral en el que la razón sí está presente. La teoría de Descartes, según Foucault, debería ser entendida ahora como una razón originaria de un pensamiento, el cual tiene la libre voluntad de permanecer en la razón o, por el contrario, alejarse hacia la sinrazón. Lo que determinará si el individuo se encuentra en el estadio de la razón o de la locura será la permanencia o no de su pensamiento en el espacio de la ética. Decimos que la ética se presenta como una elección contra la sinrazón, como una voluntad resuelta a mantenerse en guardia, en contra de una voluntad perversa que

³⁶ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 214

³⁷ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 219

conformará esta locura moral. En la época clásica, la razón nace en el espacio de la ética. En tanto que los individuos racionales son ahora libres, tienen opción para estar o no locos, la amenaza al desorden social, a la corrupción de la ética se ve, de repente, incontrolable. Se pretende evitar el escándalo, tan contagioso, mediante el confinamiento. Mientras que en el Renacimiento, el mal (más sectorizado) solo se subsanaba mediante la publicidad y el arrepentimiento público, en el clasicismo se acude al olvido del internamiento. Cuando antes el castigo del mal era poder de ejemplo y de redención, ahora se le considera algo vergonzoso que la sociedad no debe atestiguar

3.2. Segunda parte: conocimiento y reconocimiento de la locura en el clasicismo

En la cultura europea la experiencia de la locura nunca ha permanecido homogénea y estable sino más bien heterogénea y voluble. A cada época le corresponde su propia experiencia de la locura, resultado de una batalla, de un choque entre espadas; hay que buscarla en el desgarramiento del concepto de locura en cada época. Foucault diferencia cuatro formas irreductibles de conciencia frente a la locura:

- **Una conciencia crítica de la locura:** no define la locura, sino que la denuncia desde lo razonable y moralmente sabio. La razón tiene la certeza de no estar loca pero no a la inversa lo que provoca cierta reversibilidad.
- **Una conciencia práctica de la locura:** diferencia la locura de la razón. Se impone la elección inevitable entre locura y razón, entre fuera y dentro del grupo. Hay que reducir la locura al silencio.
- **Una conciencia enunciativa de la locura:** indica, señala la locura antes de todo juicio. Es la conciencia más pura porque no pasa por el saber, libre de prejuicios pero no es pura.
- **Una conciencia analítica de la locura:** conciencia desplegada de sus formas, de sus fenómenos, de sus modos de aparición. Funda la posibilidad de un saber objetivo de la locura.

Cada una de estas conciencias son independientes entre sí pero se apoyan las unas en las otras para conformar la experiencia de una época. Así, en el Renacimiento ha destacado la conciencia crítica. El siglo XVI ha privilegiado una experiencia dialéctica de la

locura. En la época clásica, la experiencia de “la locura encuentra su equilibrio en una separación que define dos dominios autónomos de la locura: por un lado, la conciencia crítica y la conciencia práctica; por el otro, las formas del conocimiento y del reconocimiento”³⁸. El primer dominio es el que explicábamos en la primera parte; consiste en el estudio de las prácticas y juicios por los cuales es denunciada y excluida la locura. El segundo dominio consiste en la manifestación de dicha locura, en la adquisición de su propia naturaleza, de su verdad. Este es el dominio que analiza Foucault en esta segunda parte de “Historia de la locura”. Por último, en los siglos XIX y XX, la experiencia de la locura se centra en la conciencia analítica de la locura cuyo objetivo es la búsqueda de una verdad total y definitiva de la locura.

3.2.1. El loco en el jardín de las especies

Ahora procedemos a interrogar al otro bando. Si antes analizábamos los juicios y prácticas que facilitaron la segregación propia del “gran encierro” durante el clasicismo, ahora nos centramos en **la naturaleza misma de la locura**, en la definición de loco; se trata de identificar al loco en cuanto a su identificación con la definición de este y no en tanto a su internamiento. Así, dentro de su contexto social – mal entre las enfermedades, perturbaciones del cuerpo y el alma-, surgen dos vías de interrogación diferentes: la pregunta filosófica -más crítica- y la pregunta médica -más teórica-. Hay que buscar la naturaleza del loco, quizás, entre el choque de estas dos interrogaciones. La ironía propia del Clasicismo se enfoca en la nueva sutileza que ha adquirido la locura hasta el punto de haber perdido toda forma visible. “se tiene la impresión de que, por un efecto lejano y derivado del internamiento sobre la reflexión y la locura se ha retirado de su antigua presencia visible”³⁹. Cuando antes el loco era el carente de razón y el pobre, ahora muchos más perfiles han contribuido a la formación del rostro clásico de la locura.

En el Renacimiento locura y razón conformaban dos estadios indisolubles -el que duda no puede estar loco en tanto que duda-. En el Clasicismo, por el contrario, la locura se percibe como parte de la razón, como una razón secreta. Razón y locura forman una

³⁸ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 267

³⁹ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 278

sabiduría indisociable; “lo que la naturaleza no habría obtenido de la razón, lo obtiene de nuestra locura” 40. Por lo tanto, ¿cómo diferenciamos este nuevo rostro de la razón? Es obvio que podemos identificar fácilmente algunos tipos de locura como la del furioso o la del maníaco pero únicamente mediante su modo particular que añade unos rasgos externos propios a la esencia imperceptible de toda locura; una esencia desprovista de toda forma asignable que le permite al loco mezclarse con el resto de individuos y que, de alguna manera, reside secretamente en el interior de todos los hombres. Ahora bien, en la medida en que desconocemos la esencia misma de la locura, sabemos a ciencia cierta que lo que es el loco. Por tanto, la pregunta que nos ocupa aquí no es ¿qué es la locura?, sino ¿cómo se hace este reconocimiento del loco?. “Por una percepción marginal, una vista transversal, por una especie de razonamiento instantáneo, indirecto y negativo a la vez” 41. Boissier de Sauvages habla de una discordancia entre sus acciones y el fin al que atienden. Hay que relacionar esta percepción marginal con el ideal de Sauquillo de “lo mismo y lo otro”, de lo diferente y cómo la razón se manifiesta en tanto que existe esta discordancia negativa. Vemos como en la extensión que va desde la percepción al discurso, del reconocimiento al conocimiento hay una cierta ausencia de la locura. Pero, quizás, sea este vacío el que conforme el punto de partida de una nueva experiencia.

Por lo tanto, el loco está loco por el hecho de ser otro, por diferenciarse de los demás; es **el Otro entre otros**. La diferencia que se aprecia entre ellos y uno mismo se mide a partir de uno mismo, no a partir de una certidumbre. Mientras que en el Renacimiento la otredad se manifestaba en el interior de uno mismo, en el Clasicismo se da una doble seguridad en tanto que la locura representa la diferencia del Otro en la exterioridad de los otros. Ante la razón, la locura aparece “del otro lado”, ya que representa la negatividad pura de un saber secreto, y “bajo su mirada”, en tanto que se identifica a partir de su particularidad exterior con respecto al no loco. En el siglo XVIII estas dos perspectivas se confunden puesto que lo único que se conoce de la locura es esta negatividad moral. Y es este no-reconocimiento el caldo de cultivo de una futura verdad positiva. El siglo XVIII reconoce al loco, pero deduce la locura (hay reconocimiento, pero no conocimiento). Sin embargo, la locura no se reconstruye a partir de una

⁴⁰ Bayle, *Essai sur Pierre Bayle*, p. 104, París 1790

⁴¹ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 282

multiplicidad de experiencias concretas de los locos, sino a partir del dominio lógico y racional de la enfermedad que sufren, de sus signos positivos.

Paradójicamente, aún desconociendo la esencia de la locura, se lleva a cabo en el siglo XVIII cierta **labor clasificatoria** en base a las manifestaciones y signos de la locura. Así, se lleva a cabo una clasificación médica de la enfermedad de la locura desde Plater hasta Linneo o Weickhard. A modo de ejemplo, la clasificación de Weickhard establecida en *Der Philosophy Arzt* (1790) es la que sigue:

I.-Las enfermedades del espíritu.

1. Debilidad de la imaginación;
- 2.- Vivacidad de la imaginación;
3. Falta de atención;
4. Reflexión obstinada y persistente;
5. Ausencia de memoria;
6. Falta de juicio;
7. Idiotez, lentitud de espíritu;
8. Vivacidad extravagante e inestabilidad del espíritu;
9. Delirio.

II.-Enfermedades del sentimiento.

1. Excitación: orgullo, cólera, fanatismo...
2. Depresión: tristeza, envidia, desesperación, suicidio...

Mientras que este sistema aboga por determinar la totalidad de especies una por una, las clasificaciones del siglo XIX presuponen la existencia de grandes especies: paranoia, demencia precoz, manía... Esta actividad clasificatoria del Clasicismo nos muestra como, de alguna forma, el nexo de la locura con su manifestación externa no representa ningún vínculo esencial ni vínculo de verdad.

3.2.2. La trascendencia del delirio.

En el estudio de la enfermedad de la locura, el hombre clásico se preguntaba cómo se encuentra afectada el alma. Se trata de averiguar **la materialidad del alma**. Hay que tener en cuenta la tradición de teólogos y juristas que tanto arraigaron en la Europa renacentista. El religioso perdona al loco en tanto que su alma pura se vio retirada momentáneamente por la enfermedad y el jurista que no acepta como crimen el gesto

del loco. En el Renacimiento “el alma de los locos no está loca”⁴²; la locura se limita entonces a los fenómenos del cuerpo. Voltaire retoma este debate sobre la materialidad del alma. Invirtiendo la paradoja de Epiménides, el loco habita en una casa cuyas ventanas están perfectamente abiertas por lo que no se trata de una perturbación de sus sentidos sino de un alma viciada que hace un mal uso de sus sentidos. Se trata pues de una perturbación del alma, no del ojo. Voltaire establece que la perturbación del alma se debe a un mal del cerebro, órgano del espíritu, del mismo modo que la vista se ve perturbada por un mal de ojo. Se demuestra así que el alma está loca en sí misma. Voltaire predice lo que la medicina del siglo XIX llevará a la práctica: la separación del cuerpo y el alma. Sin embargo, la medicina de la época clásica opta por una unidad sensible del alma y el cuerpo; la locura afectaba en conjunto a cuerpo y alma.

Dejado de lado el problema de la materialidad del alma, Foucault intenta explicar el **momento esencial del delirio** mediante sus estructuras más exteriores (el ciclo de la causalidad) y las más interiores (el ciclo de la pasión y de la imagen). El ciclo de la causalidad, por su parte, diferencia causas próximas y lejanas. La causa próxima consiste en una alteración inmediata tanto mecánica como química; el reconocimiento de los síntomas externos. Si, en un principio, se relacionaba esta causa con la totalidad del cuerpo, más tarde se centra en la alteración del sistema nervioso –órgano más cercano al alma-. La causa lejana hace referencia a una infinidad de causas que poseen una relación de vecindad con la perturbación del alma. En el siglo XVIII, estas causas no dejaban de aumentar aunando bajo el mismo techo el mundo del cuerpo, del alma, de la naturaleza y de la sociedad. La pasión que también figura dentro de las causas lejanas constituye, por sí sola, una causa interior. La perturbación del espíritu surge en un momento de debilidad en el que nos entregamos ciegamente a nuestros deseos, cuando las pasiones se superponen sobre la moderación racional. La pasión se plantea como el nexo entre cuerpo y alma. Por último, la imagen como causa interior de la locura consiste en la seguridad de que el error es verdad. Realmente, lo que causa la locura no es la afirmación del error sino hacerlo valer como verdad, “en el acto que da valor de verdad a la imagen”⁴³.

⁴² Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 326

⁴³ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 362

3.2.3. Los rostros de la locura

La locura es la negatividad de la razón (relación con la sinrazón) dentro de un conglomerado de fenómenos que coexisten en el jardín de las especies (relación con la racionalidad). Y es en esta dicotomía razón-sinrazón donde hay que buscar la verdad. En este capítulo, Foucault trata de compendiar las distintas figuras de la locura clásica para comprender cómo se llega a manifestar de forma positiva la negatividad de la locura. Recordemos que no hay definición de locura en sentido estricto en el clasicismo por lo que se trata de definir los distintos rostros de la locura. Foucault distingue entre demencia, melancolía y manía y enfermedades nerviosas.

La demencia es reconocida por la medicina de los siglos XVII y XVIII pero no se define en su contenido concreto y positivo. Es la enfermedad del espíritu más cercana a la esencia de la locura; todos los efectos pueden producirse y todas las causas pueden dar lugar a la demencia (abarca todas las alteraciones del sistema nervioso). No se le detectan síntomas propios, sería pues la locura restante de los demás tipos de locura concretos. La demencia se puede deber bien a una perturbación de los espíritus o a un mal del cerebro; o a ambas. En el siglo XVIII, la demencia conforma todas las formas de sinrazón que puede provocar el sistema nervioso. Así, se definen todas las perturbaciones propias del sistema nervioso: las provocadas por intoxicación, por enfermedades incurables como la epilepsia, alteración del cerebro por golpe, malformación congénita o volumen limitado, por los propios espíritus...Esta indefinición queda limitada por dos conceptos colindantes. Se distingue del frenesí en tanto que la demencia no presenta fiebre, y de la estupidez en tanto que al estúpido se le niega la realidad del mundo y al demente simplemente no le interesa su verdad.

La melancolía y la manía, por su parte, poseen una positividad más densa que en el caso de la demencia. **La melancolía** encuentra sus causas en todas las ideas delirantes que una persona puede formarse de sí misma. Se presenta siempre de la mano de la tristeza y el miedo y predomina la reflexión sobre un único objeto al que atribuye proporciones no razonables. **La manía**, entendida como antónima de la melancolía, se presume acompañada por la audacia y el furor y predomina en ella la imaginación que deforma una multiplicidad de nociones. Willis coincide en que ambas dolencias se deben a perturbaciones de los espíritus animales y de sus propiedades mecánicas.

En el caso de la **Histeria** y de la **Hipocondría** se debate entre enfermedades nerviosas o enfermedades de los espíritus. En el siglo XVIII estas enfermedades figurarán entre las enfermedades mentales pero respecto a su distinción no se llega a un consenso. Destaca la teoría de Stahl según la cual hipocondría hace referencia a la eliminación del exceso de sangre de los hombres e histeria a las mujeres que eliminan dicho exceso mediante reglas exorbitadas. Hoffman sostiene que la causa de la histeria se encuentra en la matriz mientras que la causa de la hipocondría se encuentre en el estomago y en los intestinos. A finales del siglo XVIII esta dinámica de lo corporal evoluciona hacia una moral de la sensibilidad, haciéndose un hueco en el mundo de la locura.

Estos “**males de los nervios**” le otorgan a la locura cierto contenido moral de culpabilidad que sustituye la estructura de la locura clásica -el ciclo de causalidad y la trascendencia del delirio- por un nuevo campo de estudio: psicología y moral

3.2.4. Médicos y enfermos

En los siglos XVII y XVIII la práctica de la medicina no gozaba de la unanimidad y coherencia de la que goza hoy en día. La mayor parte de la práctica médica no está en manos de los propios médicos. Si bien la teoría de la medicina clásica no se desarrolló más allá de lo obvio, la terapéutica evolucionó en una infinidad de direcciones. El mito de la panacea seguía patente en el siglo XVII primero en el antimonio y, posteriormente, en el opio. El opio, en tanto que al quemarlo se transforma en espíritus que insensibilizan los sentidos, representa la panacea contra las enfermedades nerviosas. Pero se cree que debe su don secreto a la naturaleza. En el siglo XVIII, los medicamentos naturales conforman el medicamento ideal: toda enfermedad encuentra su cura en la naturaleza.

La locura, en cambio, encuentra su cura en el propio hombre (medicamentos humanos); sin expatriar el ideal clásico del medicamento natural en tanto que se utilizan medicamentos minerales (por estar la locura ligada a las profundidades más oscuras del mundo). Cobran importancia también los valores simbólicos durante el siglo XVIII. La cura en la época clásica se entiende como una relación recíproca entre teoría y práctica, entre médico y enfermo. En el tratamiento de la locura, el **elemento psicológico** se hizo

un hueco junto a dichos métodos de supresión de la enfermedad. Se presentan así, tres tratamientos distintos:

- **El despertar:** se trata de apartar a los delirantes de su vigilia entregada a unas imágenes erróneas mediante tratamientos físicos; mediante una interrupción inmediata y potente (disparo cerca del oído, quemar el brazo del delirante...)
- **La realización teatral:** se trata de confrontar el delirio con el paciente trabajo de la razón. De imponerle paulatinamente una imaginación renovada que sustituya unas imágenes erróneas por unas reales.
- **El retorno a lo inmediato:** se trata de suprimir el teatro, de curar la locura confiándola a la plenitud de la naturaleza. La terapéutica es la no-terapéutica, la pasividad del hombre; cura en la medida en que es olvido de todos los hombres.

El siglo XIX acaba con esta dualidad para tratarla separadamente. “Lo que era enfermedad dependerá de lo orgánico; y lo que pertenecía a la sinrazón, a la trascendencia de su discurso, será colocada dentro de la psicología”⁴⁴. La locura se separa así de su verdad que era la sinrazón.

3.3. Tercera parte: locura y modernismo

El siglo XVIII acaba con el confinamiento. El internamiento desaparece, liberando al loco. Reaparece el loco como personaje social. Surge entonces **un nuevo miedo**, un miedo moral y esotérico, que se libera del internado para esparcirse por toda la ciudad. Se le teme a una “podredumbre” procedente de las casas de confinamiento que corrompe tanto la carne como las costumbres. Esta podredumbre se cree transmitida mediante el aire viciado de los internados y prisiones. Ahora la sinrazón está presente por un indicio imaginario de enfermedad. “No se trata por el momento de suprimir las casas de confinamiento, sino de neutralizarlas como casas eventuales de un nuevo mal”⁴⁵. Se produce entonces la liberación de un saber silenciado desde el gran encierro, de unas imágenes que habían sido confinadas y que ahora se confunden con la razón en la superficie social: el deseo, la muerte, la crueldad, el sadismo...

⁴⁴ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, página 528

⁴⁵ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, página 32

El número de internamientos aumenta lentamente hasta alcanzar un máximo en la década de 1770, cuando comienza a decrecer bruscamente en los años posteriores a la Revolución. Pero la disminución de internamientos no se debe a un menor número de locos, sino a la aparición de una nueva institución: **el asilo**. Comienzan a aparecer por toda Europa casas privadas destinadas exclusivamente al tratamiento de los locos. La locura, al fin ha encontrado una patria propia; los asilos aíslan la locura de la sinrazón. “En tanto que la sinrazón se absorbe así en lo indiferenciado, y no conserva ya sino una oscura potencia de encantamiento, la locura, por el contrario, tiende a especificarse, en la medida misma, sin duda, en que la sinrazón se retira y se deshace en lo continuo”⁴⁶. El proceso de especificación de la locura gira en torno a dos dualidades: vida y muerte, sentido y no-sentido. Por un lado, se diferencian los dos polos del furor (peligro de muerte por violencia propia) y de la imbecilidad (peligro de muerte por pura incapacidad de subsistir). Por otro lado, se diferencia al alienado, que se muestra inaccesible y ha perdido la verdad por completo, del insensato, en el cual es posible reconocerse, la locura es asignable. Se origina así una “percepción asilar” concreta frente a un “análisis médico” abstracto. La locura se libera de las formas de experiencia que la apresaban, de la sinrazón y de la miseria, quedándose sola entre las rejas del nuevo internamiento de las casas de detención.

La liberación de la locura originada por el declive del internado surge de la mano de unas nuevas estructuras de protección. “Y es este doble movimiento de liberación y de servidumbre el que constituye las bases secretas sobre las que reposa la experiencia moderna de la locura”⁴⁷. No hay que entender la creación del asilo como un progreso, sino como un cambio de manos en las relaciones de poder. El internado correccional se sustituye por el asilo, el cual a la vez que propone un espacio de curación médico mantiene su fundamento excluyente. **El loco es ahora objeto de estudio** y su verdad (saber sometido) es escuchada, al menos dentro de las puertas del asilo. Se introduce la locura en el sujeto psicológico como verdad de la pasión, de la violencia y del crimen.

Podemos observar el nacimiento del asilo en la liberación de los alineados de Bicêtre o en la Sociedad de los Cuáqueros. La legislación promueve la iniciativa privada en el dominio de la asistencia en un momento en el que la única institución obligada a asistir a un alineado era su propia parroquia. Nacen así las sociedades de beneficencia; la

⁴⁶ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, página 76

⁴⁷ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, página 185

asistencia pasa de la parroquia a la empresa privada. El asilo ya no sanciona la locura, sino que la califica y la ordena, siempre bajo el prisma de la conciencia de su culpabilidad. Freud converge los poderes repartidos en el asilo en **la figura del médico**. Ya no existe el silencio ni el reconocimiento de la locura en el espejo. La locura se trata ahora por el médico mediante el **psicoanálisis**: “él es el espejo en el cual la locura [...] se prende y se desprende de sí misma [...]. La alienación llega a ser desalienación, porque, dentro del médico, ella llega a ser sujeto”⁴⁸.

A principios del siglo XVIII se cree que la libertad fundamental del loco reside en “el poco cuidado que ponemos en buscar la verdad y en cultivar nuestro juicio”⁴⁹. La libertad del loco aparece en ese instante en el que abandona su libertad y se separa de *la* verdad, encadenándose a su locura; en el momento en que se arranca de sí misma en el espacio libre de su no-verdad (*la* verdad), constituyéndose así como *su* verdad. Pinel y Tuke invierten la noción de libertad: “ahora es libre en el amplio espacio en que ya la ha perdido”⁵⁰. En el siglo XIX se analiza la libertad a propósito de la locura; la libertad salvaje del loco de un desear sin límites. Pero esta libertad se encuentra repartida en un determinismo que la niega y en una culpabilidad que la exalta. El loco queda recluido en *su* verdad, una verdad que reconoce y comparte con el médico (como *El sobrino de Rameau*) de la cual este debe libelarle mediante el psicoanálisis.

4. VIGILAR Y CASTIGAR: DISPOSITIVO CARCELARIO

4.1. Suplicio: dispositivo de poder y venganza política

4.1.1. El cuerpo de los condenados

Entre los siglos XVII y XVIII se produce en Europa y en EEUU una evolución drástica en el sistema punitivo. Es la época en que se reconstruye toda la economía de castigo; la justicia penal conoce una nueva era. “Época de grandes escándalos para la justicia

⁴⁸ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, página 262

⁴⁹ Boissier de Savages, *Nosologie méthodique*, VII, página 4

⁵⁰ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, página 268

tradicional, época de los innumerables proyectos de reforma; nueva teoría de la ley y del delito, nueva justificación moral o política del derecho de castigar; abolición de las viejas ordenanzas, atenuación de las costumbres; redacción de los códigos modernos”⁵¹.

La primera nota discordante con la penalidad tradicional suena **la desaparición de los suplicios**. Se entiende que el espectáculo del castigo físico ha dejado de tener su efecto ejemplar. El cuerpo supliciado, descuartizado deja de conformar el blanco de la represión penal. La fiesta punitiva desaparece en parte por la desaparición del espectáculo y por la anulación del dolor. Por un lado, el castigo deja paulatinamente de ser teatro; se sospecha que el propio espectáculo iguala el delito. Se convierte de golpe el castigo en foco de violencia –la violencia engendra más violencia-. Por tanto, en base a evitar la inflamación de más violencia, el castigo se torna la parte más oculta del proceso penal. La justicia sigue practicando ejecuciones pero ya como elemento de sí misma del cual no puede desprenderse, no como adulación de su fuerza. El hecho de castigar ya no se considera glorioso; la justicia se desentiende de la parte ejecutoria del proceso, siendo ahora un sector autónomo. Por otro lado, la pena ya no tiene por objetivo el propio castigo como medio ejemplar sino que ahora trata de **corregir y reinsertar**. El cuerpo se convierte en un instrumento al que se le encierra o se le obliga a trabajar para privar al condenado de un derecho y un bien: su libertad. La pena castiga a la libertad del individuo mediante la intervención de su cuerpo, no a su cuerpo en sí. La figura del verdugo se sustituye por la de una horda de técnicos: médicos, psicólogos, educadores... ahora la ejecución afecta a la vida más que al cuerpo por lo que ya no es necesario el dolor físico; paradójicamente, se quita la vida sin dolor. En esta tarea surge la psicofarmacología. Las infinitas caras del suplicio convergen en la figura de la ejecución capital con la guillotina es la más representativa en Francia; proporciona una muerte igual para todos, instantánea y sin dolor. Pero no fue hasta la ocultación de la ejecución capital cuando desapareció por completo el suplicio. La desaparición de los suplicios se considera completa entre los años 1830 y 1848.

Esta relajación de la severidad penal se debe más que a disminución de intensidad a un **cambio de objeto**. Ya no es el cuerpo lo que se castiga, sino el alma. El objeto constitutivo del crimen ya no es únicamente el objeto jurídico definido en el Código, sino que además se juzgan las pasiones y las voluntades. Lo que realmente se juzga

⁵¹ Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, página 16

ahora es “el conocimiento del delincuente, la apreciación que se hace de él, lo que puede saberse acerca de las relaciones entre él, su pasado y su delito, lo que se puede esperar de él para el futuro”⁵². Entran en juego las circunstancias atenuantes y el estado de peligrosidad del delincuente. El alma se introduce en el proceso penal para ser juzgada junto al delito, y con ella, el examen pericial psiquiátrico. En este contexto, entra en juego ineludiblemente el papel de la locura como eximente; si el autor estaba loco se sobreseía automáticamente. La figura del juez –que juzga el delito en sí- tiene que lidiar con los jueces anexos –que juzgan el alma del autor-: expertos psicólogos y psiquiatras. La sentencia es además de un juicio de culpabilidad y una decisión legal que sanciona, “una apreciación de normalidad y una prescripción técnica para una normalización posible”⁵³.un saber científico y extrajudicial se entremezcla con la práctica del poder de castigar.

Foucault analiza en este libro la **genealogía del poder de castigar** en su inextricable afección del alma moderna, del complejo científico-judicial que se ha ido conformando. El presente estudio se cimienta sobre cuatro principios:

- El castigo sobrepasa su estadio represivo para conformar una función social compleja.
- Adoptar una perspectiva de la táctica política a los castigos.
- Situar la tecnología del poder en el principio de la humanización de la penalidad y del conocimiento del hombre.
- Las relaciones de poder dominan el cuerpo mismo.

El cuerpo está dominado por una microfísica de poder controlado por el sistema de instituciones repartido a lo largo de toda la vida del individuo. Estas relaciones de poder no son propiedad de una clase dominante ni del Estado, sino que se encuentran repartidas por un conjunto de posiciones estratégicas que, lejos de obligar al dominado, lo invade y atraviesa. Constituyen focos infinitos de enfrentamiento que producen un saber determinado al chocar sus espadas, imponiéndose un saber sobre el otro: el del padre sobre el del hijo, el del profesor sobre el del alumno, el del policía sobre el del delincuente. Estas relaciones de poder, por tanto, van indisociablemente unidas a unas relaciones de saber; **el poder produce saber y el saber produce poder**. En suma, “no

⁵² Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, página 27

⁵³ Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, página 30

es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o renuente al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas y los dominios posibles del conocimiento”⁵⁴. **La microfísica del poder punitiva**, en tanto que juzga el alma, constituye el saber del alma moderna. El alma nace de un conjunto de procedimientos de castigo, de vigilancia constante a lo largo de toda la existencia del individuo; el alma se convierte en prisión del cuerpo.

4.1.2. La resonancia de los suplicios

La Ordenanza de 1670 de París recogía la jerarquía de castigos que se practicaron hasta la Revolución: “la muerte, el tormento con reserva de pruebas, las galeras por un tiempo determinado, el latigo, la retracción pública, el destierro”. El baremo con el que establece esta jerarquía es el castigo corporal, el daño físico. Es cierto que se daban penas no físicas pero, en su mayoría, iban acompañadas de penas supliciantes; así, el destierro iba precedido de la exposición y la marca y la multa del latigo. Para que una pena se considerase seria y efectiva debía llevar consigo algo del suplicio.

Para constituir **suplicio**, la pena debe reproducir una cantidad de sufrimiento determinado, en función de la gravedad del delito, la persona del delincuente y la categoría de su víctima. Además el suplicio forma parte de la liturgia punitiva. Este ritual, en relación a la víctima debe ser señalado y permanecer en la memoria de los hombres y, en relación a la justicia, debe ser resonante, atestiguado por todos como su triunfo.

En la **justicia penal del siglo XVIII**, el saber era privilegio de la instrucción del proceso; el procedimiento penal era secreto hasta la sentencia. “El establecimiento de la verdad era para el soberano y sus jueces un derecho absoluto y un poder exclusivo”⁵⁵. La culpabilidad debía ser probada mediante un complejo sistema probatorio en ausencia del acusado. No obstante, se incluye la figura del acusado en la instrucción únicamente mediante la confesión. La confesión constituía una prueba definitiva y la única forma de victoria por parte del acusado en tanto que el es quien proporciona la verdad de su

⁵⁴ Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, página 37

⁵⁵ Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, página 45

crimen. El mecanismo punitivo clásico establece la verdad procesal mediante un sistema de dos elementos: el de la investigación secreta llevada a cabo por la autoridad judicial durante la instrucción y el del acto de confesión realizado ritualmente por el acusado. La verdad procesal conforma la chispa que surge del choque de la espada del acusado y de la justicia,

La confesión se conseguía mediante el juramento y la tortura. Foucault analiza la tortura como suplicio de verdad. Mediante la tortura, el acusado puede rendirse a la confesión o resistir; si el acusado resiste, el magistrado se ve obligado a abandonar los cargos: batalla entre acusado y magistrado. En la figura de la tortura convergen el ritual que produce la verdad y el ritual que impone el castigo. Tras la confesión este mecanismo se mantiene durante la ejecución de la pena: el culpable pregona su propia condena, confiesa justificando la sentencia y el dolor exteriorizado durante el suplicio constituye una prueba más de su culpabilidad. El suplicio es a la vez imponente del castigo y productor de verdad.

El suplicio también está imbuido de cierto **cariz jurídico-político**. Este ritual político es una de las ceremonias por las cuales se manifiesta el poder. El delito ataca a su víctima y al soberano tanto personalmente –la ley obliga por voluntad del soberano– como físicamente –la fuerza del príncipe se refleja en la fuerza de la ley–. El rey se venga mediante el suplicio por el daño hecho a su reino y por la afrenta hecha a su persona. Establece así el príncipe una política del terror en la que impone su saber a la multitud; el suplicio reactiva su poder. La otra cara de este ritual político es el pueblo mismo que, lejos de ser aterrorizado, puede rechazar el poder punitivo y rebelarse, anulando la sentencia y librando al condenado. La producción de esta verdad política se observa en la batalla entre el soberano y su pueblo.

Pero si el pueblo acude con tanta pasión a los suplicios es para ser testigos del saber sometido del condenado, de sus imprecaciones contra jueces, leyes, poder y religión instantes antes de lo inevitable. Saber este que se le es negado y escondido al pueblo mediante las relaciones de poder y saber.

4.2. Castigo: nuevo dispositivo de poder

4.2.1. *El castigo generalizado*

Durante el siglo XVIII se lleva a cabo una Reforma en el sistema punitivo que comienza con la desaparición de los suplicios. Se cree necesario un **cambio en el modo de castigar**: “deshacer ese enfrentamiento físico del soberano con el condenado, desenlazar ese cuerpo a cuerpo, que se desarrolla entre la venganza del príncipe y la cólera contenida del pueblo, por intermedio del ajusticiado y del verdugo” ⁵⁶. Es necesario que la justicia criminal deje de vengarse para castigar al fin. La Reforma se basa en la ley fundamental de que el castigo deber tener la humanidad como medida. Como consecuencia de esta benignidad se produce un descenso de la violencia y emergen los delitos contra bienes; **de una criminalidad de sangre a una delincuencia de fraude**.

Las prácticas punitivas experimentan una extensión y un afinamiento, mediante las cuales abarcan todo el cuerpo social. En la práctica de elaboran códigos extensos y especializados que prevén todas los delitos posibles. Se pretende “establecer una nueva economía del poder de castigar, asegurar una mejor distribución de este poder, hacer que no esté ni demasiado concentrado en algunos puntos privilegiados, ni demasiado dividido entre instancias que se oponen” ⁵⁷. No se trata de castigar menos, sino de castigar mejor con un menor coste económico y político y con más universalidad y necesidad. Este ilegalismo tolerado –de bienes para las clases populares y de derechos para la burguesía- se quiere suprimir con la aparición del capitalismo. La burguesía ya no tolera estos ilegalismos sobre sus bienes.

El nuevo poder de castigar descansa en 6 principios:

- **Regla de la cantidad mínima**: el daño infligido por el castigo basta con que exceda el beneficio que el culpable obtiene del crimen.
- **Regla de la identidad suficiente**: la eficacia de la pena reside en la desventaja que de él se espera.

⁵⁶ Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, página 86

⁵⁷ Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, página 94

- **Regla de los efectos laterales:** hay que elegir los medios menos crueles sobre el cuerpo pero más eficaces y duraderos en la memoria del pueblo.
- **Regla de la certidumbre absoluta:** un determinado delito debe llevar aparejado un castigo determinado.
- **Regla de la verdad común:** necesidad de una demostración completa para hacer una verdad justa. Inocente hasta que no se demuestre lo contrario.
- **Regla de la especificación óptima:** todas las infracciones deben estar calificadas, clasificadas y reunidas en un código.

4.2.2 La benignidad de las penas

Quedando la tecnología monárquica obsoleta, se establece una **tecnología de la representación**. La Reforma punitiva consiste en despojar al delito de la idea de ventaja mediante la pena correspondiente, anulando su atractivo. Se establece así un juego de signos-obstáculos, de delito-pena que, funcionando como relaciones de poder, someta la voluntad del delincuente de aprovecharse de la ventaja del delito. Para que estos signos-obstáculo funcionen, las penas deben obedecer a los siguientes principios:

- Ser lo menos arbitrario posible.
- Debe apoyarse en el mecanismo de las fuerzas: disminuyendo el atractivo del delito y aumentando el temor de la pena.
- Debe tener una utilidad; establecer signos y obstáculos mediante la modulación temporal.
- Para el condenado la pena constituye un mecanismo de los signos, de los intereses y de la duración. No obstante, el castigo afecta a todos los potenciales culpables.
- Publicidad de la pena mediante la lección y el discurso. Ya no se trata de la reactivación del poder soberano, sino del Código. El condenado ya no es mártir, simplemente se ha cumplido la pareja delito-pena prevista en el Código.
- El discurso del delito pasara a ser el vehículo de la ley; esta es la ciudad punitiva, en la que el discurso difunde la idea de que cada delito tiene su ley y que cada criminal tiene su pena.

Ante esta tecnología del poder de castigar reformadora aparece una **nueva tecnología cuyo pilar base es la institución carcelaria**. Se rompe con la técnica pena-efecto facilitada por la especialización de la pena y se retrocede a la idea de una pena uniforme: **la prisión**, considerada por los reformadores como foco de oscuridad, violencia y sospecha. En tanto que la pena ya no es pública, la ciudad punitiva desaparece; la sociedad ya no se representa una pena derivada de un delito en tanto que desconocen la pena. Hasta la formación de los grandes modelos de prisión punitiva, la prisión se consideraba privilegio del despotismo, arbitraria e instrumento de la venganza del príncipe. No obstante, los grandes modelos integran la prisión en la penalidad moderna. Se caracterizan principalmente por el empleo del tiempo del condenado y una vigilancia ininterrumpida para formar un saber respecto al individuo; con la imposición de dicho saber se pretende corregir, acabar con la peligrosidad del individuo para poder prevenir futuros delitos.

El método de los reformadores hace recaer la pena sobre las representaciones (sus intereses, ventajas, desventajas...), mientras que la penalidad correctiva aplica la pena sobre el cuerpo, el tiempo y las actividades de todos los días; “más que sobre un arte de representaciones, ésta debe reposar sobre una manipulación reflexiva del individuo”⁵⁸. Este método excluye al espectador de la ecuación, es un sistema individualista en el que el agente de castigo ejerce un poder y un saber sobre el castigado. Todo el proceso se mantiene en secreto favoreciendo la capacidad de olvido de los individuos. Se institucionaliza el poder de castigar en la figura de la prisión.

4.3. Disciplina: dispositivo disciplinario

En el clasicismo se ha restablecido el cuerpo como objeto y blanco de poder (no ya sus representaciones). Mediante las relaciones de poder el cuerpo se manipula, se moldea; se trata de un cuerpo analizable y manipulable, manipulación que se consigue mediante la sumisión del cuerpo y que tiene como objetivo su utilización. **La docilidad** de un cuerpo es la susceptibilidad de ser sometido, transformado, utilizado y perfeccionado. Mediante una coerción constante se manipulan los procesos de la actividad del cuerpo

⁵⁸ Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, página 151

(eficacia de los movimientos, su organización interna) más que los de resultado (conducta o lenguaje del cuerpo).

Foucault llama **Disciplina** a estos mecanismos que controlan las operaciones del cuerpo, garantizando la sujeción de sus fuerzas e imponiéndole una relación docilidad-utilidad. Hay que diferenciar a la Disciplina de otras formas de dominación: no es equiparable a la esclavitud ni a la domesticidad, ni al vasallaje ni al ascetismo. La Disciplina así crea cuerpos dóciles mediante una anatomía política que se disemina a lo largo de todo el cuerpo social: en los colegios, hospitales, prisiones, ejército...

La disciplina distribuye a los individuos en el espacio mediante diversas técnicas: la clausura, la localización elemental o división en zonas, los emplazamientos funcionales y el rango. Mediante la **organización del espacio** se ordenan las multitudes, se obtiene la ordenación de una multiplicidad al mismo tiempo que se caracteriza al individuo como individuo: esta es la base para la microfísica (entendida desde una perspectiva celular). El **control de la actividad**, por su parte, se consigue mediante el empleo del tiempo, la elaboración temporal del acto, el establecimiento de correlación del cuerpo y el gesto, la articulación cuerpo-objeto y la utilización exhaustiva. Alcanzada esta individualización tanto analítica como orgánica, la disciplina trata de articular estas piezas para conformar un aparato eficaz y útil; los individuos son transformados en fuerzas susceptibles de componer un aparato superior mediante una multiplicidad de tácticas (relaciones de poder y saber). El poder disciplinario trata de encadenar las fuerzas para utilizarlas y multiplicarlas, no para reducirlas. El éxito de este poder se debe al uso de instrumentos sencillos: la **vigilancia jerárquica**, la **sanción normalizadora** (no reprime, corrige hacia una normalización global) y su combinación en la figura del examen. **El examen** manifiesta el sometimiento del sometido, es punto de convergencia de relaciones de poder y de saber (por ejemplo, la escuela examinadora).

Y la figura ideal de examen, de este poder disciplinario reside en el Panóptico de Bentham explicado en el punto 2.4. El condenado, el loco o el enfermo pueden ver tanto el exterior como la torre de vigilancia. Aparentemente no están encerrados pero pueden ver la torre; no se trata de que vean al vigilante, no saben si les está o no vigilando, se trata de que sean conscientes de que pueden ser vigilados en cualquier momento y, por consiguiente, castigados. A su vez, hay una invisibilidad lateral por lo que no pueden

ver a los demás individuos habiendo una única relación observador-observado; se garantiza el orden al separar a los individuos. Todo este mecanismo de vigilancia jerárquica –mediante la distribución del espacio- y de sanción normalizadora –que controla la actividad del individuo- conforma un examen continuo que encauza al individuo hacia una normalidad global desde la que utilizarlo.

5. PODER-SABER

Mediante los dispositivos locura-manicomio (o médico) y carcelario hemos contribuido al esclarecimiento de las relaciones de poder y saber que subyacen del conjunto de prácticas tanto discursivas como extradiscursivas relativas a la locura y a la criminalidad. El **poder-saber** constituye una verdad determinada mediante las matrices jurídico-políticas. Como veíamos, han sido 3 las matrices preponderantes a lo largo de nuestra historia: medida, indagación y examen. Tras la revolución industrial la producción de verdad ha sido coordinada por el examen, instrumento propio del dispositivo disciplinario. A través de la vigilancia ininterrumpida del individuo, la sanción normalizadora, la distribución en el espacio y el empleo del tiempo se consigue un cuerpo dócil y manipulable. El objetivo de este mecanismo es la imposición paulatina de una **normalización generalizada** sobre el individuo, condicionando y creando su subjetividad. Cuando hablamos de una normalización nos referimos a un saber determinado que prevalece, a *la* verdad; todo individuo puede optar por *su* verdad pero bajo la exclusión y el castigo. A través de un control mental, el individuo se olvida de esta capacidad crítica, asumiendo automáticamente el saber impuesto.

Hemos visto cómo *la* verdad de una determinada época puede variar con relativa facilidad. Esto se consigue gracias a la **capacidad de olvido** de los individuos potenciada por el dispositivo disciplinario: nadie sabe qué ocurre dentro de las prisiones o de los manicomios así que nos resulta fácil excluir al preso y al loco hacia el olvido de la historia.

No hay que entender estas relaciones de poder como algo negativo, es algo natural en el funcionamiento de la sociedad. El poder que ejerce el padre sobre el hijo, el del profesor sobre el alumno, el del médico sobre el enfermo... Todas estas relaciones de poder están inextricablemente conectadas formando una red que abarca todo el cuerpo social. Todo

individuo es a la vez opresor y oprimido. Foucault establece que “el poder tiene que ser analizado como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allá, no está nunca en manos de algunos. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes circulan los individuos quienes están siempre en situaciones de sufrir o ejercitar ese poder, no son nunca el blanco inerte o consistente del poder ni son siempre los elementos de conexión. El poder transita transversalmente, no está quieto en los individuos”.⁵⁹ Hemos pasado de un control físico (castigo monárquico) a un **control mental** (castigo disciplinario). El control mental no se ejerce mediante castigos físicos sino mediante pequeñas correcciones a lo largo de la vida del individuo tan sutiles que éste no es consciente de su propio condicionamiento.

6. CONCLUSIONES

La idea foucaultiana de vivir en una “prisión continua” me recuerda en gran medida a la sociedad distópica desarrollada por George Orwell en 1984. Foucault plantea un Gran Hermano en el que las cámaras son sustituidas por hombres que se vigilan continuamente los unos a los otros. No obstante, en la microfísica del poder Foucault va más allá; ya no es el Estado únicamente el que vigila, el que ejerce este poder sobre los individuos. Para Foucault, el poder toma un cariz más sutil y desaparece la figura del poderoso; el poder ahora gravita alrededor de todos nosotros, todos somos objeto y sujeto de poder. De esta forma, el opresor deja de tener rostro; la imposición del poder es inevitable e imbatible. No nos queda más que resignarnos ante la idea de que la libertad que se nos proporciona no es más que otro de estos saberes impuestos: no somos libres.

Pero lo realmente sorprendente es el hecho de que ninguna de nuestras convicciones o conocimientos son originales, siempre estarán condicionadas por unas relaciones de poder que nos tienen presos desde la escuela hasta la oficina. El estudio de la obra de Foucault despierta un gran escepticismo en su lector que lejos de asumir una postura derrotista, adopta una mirada crítica hacia el conjunto de la sociedad. Permite discernir entre el saber dominante y el saber sometido, dotando de gran importancia a este último. El indigente, el esquizofrénico, el oprimido, el preso... todos ellos deben ser escuchados

⁵⁹ Michel Foucault, *Microfísica del poder*

y comprendidos porque aquellos que acuñan estos conceptos no siempre van a ser mejores que estos: ¿quién está realmente loco? ¿quién es el verdadero oprimido?

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS:

- BENTHAM, J., *Panóptico*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2011.
- FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, I y II, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1976.
- FOUCAULT, M., *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 2009
- FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1997.
- FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.
- SAUQUILLO, J., *Para leer a Foucault*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- SIERRA CAMPILLO, M. E., *Biopolítica. Reflexiones sobre la gobernabilidad del individuo*, S&S Editores, Madrid, 2010.

RECURSOS DE INTERNET:

- NUÑEZ, M.G., *Dispositivo y dominación en el modelo panóptico*, http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=137, [Consulta: 23/03/2013].
- O'FARRELL, C., *Key concepts*, <http://www.michel-foucault.com/concepts/index.html>, [Consulta: 01/04/2014]
- SANCHEZ, J.M., *Marginalia: Michel Foucault y la arqueología de las ciencias humanas*, <http://www.filosofia.net/materiales/num/num13/num13d.htm>, [Consulta: 21/03/2014]
- VAZQUEZ, L., *Foucault: Micorfísica del poder y constitución de la subjetividad; discurso-acontecimiento y poder. Producción*, 2013, <http://www.observacionesfilosoficas.net/foucault-microfisicadelpoder.htm>, [Consulta: 27/03/2014]