



**El taller
de Foucault**

ROBERTO GONZÁLEZ VILLARREAL

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

El taller de Foucault

El taller de Foucault

Roberto González Villarreal

El taller de Foucault

Roberto González Villarreal
robertogonzalezvillarreal@hotmail.com

Sylvia Ortega Salazar *Rectora*

Aurora Elizondo Huerta *Secretaria Académica*

Manuel Montoya Bencomo *Secretario Administrativo*

Adrián Castelán Cedillo *Director de Planeación*

Mario Villa Mateos *Director de Servicios Jurídicos*

Fernando Velázquez Merlo *Director de Biblioteca y Apoyo Académico*

Adalberto Rangel Ruiz de la Peña *Director de Unidades UPN*

Juan Manuel Delgado Reynoso *Director de Difusión y Extensión Universitaria*

Mayela Crisóstomo Alcántara *Subdirectora de Fomento Editorial*

Coordinadores de Área Académica:

María Adelina Castañeda Salgado *Política Educativa, Procesos Institucionales y Gestión*

Alicia Gabriela Ávila Storer *Diversidad e Interculturalidad*

Joaquín Hernández González *Aprendizaje y Enseñanza en Ciencias, Humanidades y Artes*

Verónica Hoyos Aguilar *Tecnologías de la Información y Modelos Alternativos*

Eva Francisca Rautenberg Petersen *Teoría Pedagógica y Formación Docente*

Diseño de portada: Jesica Coronado Zarco

Formación: Rita Yolanda Sánchez Saldaña

Edición y corrección: Adriana Hernández Uresti

Diseño y diagramación de interiores: Rodrigo García García

1a. edición 2010.

© Derechos reservados por el autor Roberto González Villarreal.

Esta edición es propiedad de la Universidad Pedagógica Nacional, Carretera al Ajusco

núm. 24, col. Héroes de Padierna, Tlalpan, CP 14200, México, DF www.upn.mx

ISBN 978-607-413-070-7

B2430

F7.2

G6.7

González Villarreal, Roberto

El taller de Foucault / Roberto

González Villarreal.- - México : Universidad
Pedagógica Nacional, 2010.

128 p.

978-607-413-070-7

1. Foucault, Michel, 1926-1984-

Crítica e interpretación 2. Educación-Filosofía.

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio,
sin la autorización expresa de la Universidad Pedagógica Nacional.

Impreso y hecho en México.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
Ni la vida, ni la obra de Foucault	9
De las problematizaciones	15
Una caja de herramientas	19
CAPÍTULO I	
HISTORIAS DEL PRESENTE	23
Vigilar y castigar, historia política de la norma	23
La consagración del ciudadano, historia filosófica de la igualdad	42
<i>L'Invention du social</i> , psicoanálisis histórico de la política	54
<i>L'État providence</i> , historia del mal social	62
Metamorfosis de la cuestión social, historia de la desafiliación	75
<i>Gouverner la Misère</i> , historia de la economía social	89

CAPÍTULO II	
GENEALOGÍAS DE LA EDUCACIÓN	103
Arqueología de la escuela, historia de la educación pública.....	103
Repensar la escuela: la disolución de los principios educativos.....	110
<i>The Administration of Freedom</i> , sociología histórica de la formación del profesorado.....	117
CONCLUSIONES	123
REFERENCIAS	125

*Para Adelina Arredondo,
en este nuevo viaje juntos*

*El eremita habla
¿Tener ideas? Bien, así poseo algo.
Pero ocuparse de ideas, ¡ya lo olvidé!
Quien se ocupa de ideas está poseído
Y yo nunca jamás serviré.*

Friedrich Nietzsche

INTRODUCCIÓN

NI LA VIDA, NI LA OBRA DE FOUCAULT

Éste no es un texto sobre Foucault. No trata su biografía, su formación académica o su trayectoria profesional. No relata sus actividades políticas, sus preferencias eróticas o sus gustos artísticos. No cuenta sus aventuras en los baños de San Francisco, ni sus correrías en el submundo sadomasoquista, tampoco sus experiencias con la droga (menos aún cuando lo atropellaron intoxicado) o su expulsión de Polonia, atrapado en amoríos con un agente de inteligencia. No reseña sus enfrentamientos con la policía, su solidaridad con los disidentes polacos y soviéticos o sus reportajes sobre la revolución iraní (que algunas juzgaron afrentosos). No dice nada de sus relaciones con el malogrado niño terrible de la música francesa, Jean Barraqué, de su larga pasión con Daniel Defert o de sus salidas nocturnas ataviado con el uniforme de los *leathers*, según Hervé Guibert. Aquí

no se encontrarán sus polémicas con los intelectuales comunistas, sus debates con Sartre y Derrida, su alejamiento de Deleuze, sus afinidades con Veyne y Dumézil o su admiración por Hadot.

No hablará de su muerte, ocasionada por el sida, el 25 de junio de 1984, a las 13:15 horas; ni del escándalo que la siguió. Para los propósitos de este texto, Paul-Michel Foucault es completamente irrelevante. Por eso no cuenta los pormenores de su entrada al Colegio de Francia, sus estancias en Uppsala y en Hamburgo o sus conferencias en Berkeley y Río de Janeiro. Mucho menos investiga su influencia en los círculos intelectuales e izquierdistas de París, su rechazo en las universidades inglesas o su distancia con el gobierno de Mitterrand. Al contrario del libro de James Miller, aquí no se develan secretos biográficos para explicar su escritura (Miller, 1995).

Si este texto no cuenta su vida o su muerte, por desgracia no se ocupa de su obra. No le interesa ubicarla en el “debate estructuralista” de mediados de los sesenta o encontrarle un lugar en el “pensamiento del 68”. Ni siquiera aboga por su importancia en la tradición filosófica francesa o en la construcción de una tendencia nietzscheana de izquierda, menos todavía la trata como profecía de la posmodernidad. Aquí no se habla de eso. Ésa es una empresa fútil. Un trabajo de comentaristas.

¿Por qué? La razón es sencilla, el mismo Foucault la da en su lección inaugural en el Colegio de Francia, publicada después como el *Orden del discurso*. Ahí denuncia los procedimientos internos y externos de regulación discursiva. El comentario es uno de ellos, un mecanismo que limita la producción de enunciados, junto al autor, la obra y las disciplinas. Para Foucault, los discursos son bienes escasos, y los mecanismos de rarefacción no son únicamente del orden de lo prohibido, lo negado, lo excluido. No tan sólo son dictados por instituciones que los controlan; son propios, inmanentes a la economía del saber. El comentario limita el azar de los enunciados, condena a la repetición incesante de lo mismo. Es el procedimiento de las escuelas. La repetición *ad infinitum* de las teorías,

vueltas lugares comunes. El autor, por su parte, sella la identidad, en el juego entre la individualidad y el yo. La obra es el resultado de una violencia teleológica sobre los textos. Las disciplinas científicas cierran espacios de objetos, métodos y proposiciones, impiden la formulación de nuevos problemas y teorías.

No hay nada menos foucaultiano que hacer textos sobre Foucault, textos que comenten textos (Macey, 1993, p. XX).¹ Eso que tan a menudo se hace en las academias: las glosas, las exégesis de libros y autores santificados. Esos libros que desentrañan la obra de un autor, que explican los pasajes oscuros, que delínean etapas de su pensamiento; los que periodizan sus trabajos, los que difunden su verdad. Los textos de los comentaristas.² Justamente, la tradición universitaria en México: la glosa infinita de las teorías. ¿Cuánto tiempo y cuánto papel gastado en descubrir el método de Marx? ¿O para reescribir viejos comentarios de viejos comentaristas de Hegel? ¿Cuántos coloquios sobre la hermenéutica o sobre el rol de Appel en la acción comunicativa de Habermas?

La teoría se convierte en referente, el análisis en una práctica intertextual. La universidad es una institución de control discursivo, un límite a la producción de nuevas teorías y de nuevas armas. Por ejemplo, el marxismo universitario mexicano, con las excepciones del caso, se replegó en sí mismo, glosando los textos de siempre, debatiendo interpretaciones y disputando la verdad. Pocas veces elaboró un instrumento, no orientó la mirada hacia nuevos problemas, mucho menos construyó conceptos: feneció

¹ "I do not speak of my oeuvre for the very good reason that I do not feel my self to be the bearer of a potential oeuvre". ("No hablo de mi obra por la sencilla razón de que no me siento como el portador de una obra en potencia"). Traducción de Roberto González Villarreal.

² Desde luego, si la teoría es una herramienta en los combates locales, la crítica de la teoría es un procedimiento fundamental para sostener su utilización o desecharla. Es el trabajo de Deleuze en sus grandes textos sobre Nietzsche, Bergson, Hume, Kafka, y el mismo Foucault. Distancia crítica y utilización para la propia producción teórica. ¿El Foucault a quién refiere: a Michel o al mismo Gilles Deleuze?

en las luchas internas, en las batallas de los seguidores, de todas las posiciones, de todos los marxismos.

La universidad es el lugar donde operan los procedimientos internos de regulación discursiva. El *curriculum* organiza los enunciados por autores, para develar obras, en campos disciplinarios, comentando los textos fundadores o los comentarios de los comentaristas. La escuela no necesita formular prohibiciones o excluir teorías —que lo hace y muy bien— basta con la autonomía de los procedimientos internos para controlar la emergencia de nuevos enunciados. Quien desee profundizar en esto sólo necesita ver *El orden del discurso* o la conferencia sobre *¿Qué es un autor?* Sería suficiente. Entendería cómo evadir las regulaciones externas e internas del discurso, cómo sortear la ley del origen ligada a los mitos de la esencia y la verdad, cómo eludir la racionalidad inmanente, cómo denunciar al sujeto fundador y trascendente, la experiencia primigenia y la mediación universal de las cosas.

Para salir de los atolladeros de la filosofía del sujeto será necesario poner en duda la voluntad de verdad, restituir al discurso el carácter de acontecimiento y, desde luego, levantar la soberanía del significante. Pero no hay que seguir por aquí. No es el objetivo de este texto. Sólo las razones de por qué no hay que detenerse ni en la persona ni en la obra de Michel Foucault. ¿Qué hacer entonces? ¿Cómo acercarse a textos inquietantes, a algunas ideas que “enseñan a pensar diferente”, que “mueven el piso”, como dicen los estudiantes?

La primera condición es abordar las teorías de otro modo. De una manera política. En un famoso diálogo sobre el poder, Foucault señala que:

La teoría es el sistema regional de la lucha, a lo que Deleuze responde: “Eso es una teoría, exactamente como una caja de herramientas. No tiene nada que ver con el significante... es preciso que sirva, que funcione. Y no para sí misma. Si no hay gente para servirse de ella, iniciando por el mismo teórico que entonces deja de ser teórico, es que no vale nada o que no ha llegado su momento. No se vuelve a una teoría, se hacen otras, hay otras por hacer”.

Es curioso que haya sido un autor que pasa por un intelectual puro, Proust, quien lo haya dicho tan claramente: “tratad mis libros como unos lentes dirigidos hacia afuera y si no os van bien tomad otros, encontrad vosotros mismos vuestro aparato, que forzosamente es un aparato de combate”. La teoría no se totaliza, se multiplica y multiplica. (Foucault, 1984, p. 10).

El mismo Foucault aplicó en más de una ocasión esta sentencia. Una anécdota: a mediados de los años setenta, en una universidad norteamericana, un estudiante de posgrado le comentó que preparaba una tesis sobre su teoría del poder. La respuesta fue contundente: en lugar de escribir sobre él, debía hacer genealogías concretas. Es posible imaginar la sorpresa del estudiante. El desencanto ante lo que suponía una galantería y resultó un reclamo, un llamado de atención: casi una orden. El tono de la respuesta es una descortesía, es cierto, pero es típico de Foucault, de alguien que escribió muy poco sobre otros filósofos. Sólo las técnicas de interpretación de Marx y Freud, la historia y la genealogía de Nietzsche, sobre Raymond Russell y la pintura de Magritte. Antes de morir estudió el texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?*, para un seminario cerrado con Habermas, Rorty y Charles Taylor, que nunca se realizó. Nada más. Muy poco en una producción tan extensa.

No se trata de descubrir la epistemología de Foucault, de rastrear paradigmáticamente sus trabajos, de seguir las transformaciones que van de *Enfermedad mental y personalidad* a la *Inquietud de sí*. ¿Qué importancia tiene identificar las etapas y adscripciones metodológicas, desde el estructuralismo, el posestructuralismo, la arqueología, la hermenéutica, la genealogía, el positivismo, el marxismo crítico o sus filiaciones políticas y culturales, desde el (supuesto) *gaullismo*, el neoliberalismo o el izquierdismo? ¿Para qué definirlo como profeta posmoderno o joven anarquista de inspiración estética? (Habermas, 1987, p. 267). Son, de nueva cuenta, comentarios que etiquetan al autor y la obra, los mismos que cuestionó en *La arqueología del saber*: “Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién

soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos dejen en paz cuando se trata de escribir.” (Foucault, 1972, p. 29).

Los textos de Foucault son armas. Herramientas para el combate teórico y político. (Foucault, 1991, p. 88).³ Nada más distante que los comentarios, la explicación o la reconstrucción de una obra. Nada más distante, y más inútil: los trabajos de Foucault son teorías para la acción política, mediata o inmediata, no palimpsestos con distintos estratos de una verdad por descubrir.

Aquí el objetivo es otro: seguir los procedimientos utilizados por Foucault para formular preguntas, para establecer problemas, para diseñar métodos, para desmarcarse, para enlazar sus preguntas con el presente, para desentrañar las condiciones de posibilidad de un trabajo; en fin, para *problematizar*, formular objetivos, métodos y procedimientos de investigación. Una lectura metodológica de Foucault, pero no en el sentido paradigmático del término, sino eminentemente procedimental: el *know how* del investigador. Se trata de hacer una visita al taller del pensamiento de Foucault. De meterse a la cocina y ver cómo preparaba sus investigaciones. Y también cómo su modo de problematizar fue recuperado por otr@s para elaborar genealogías concretas, para forjar instrumentos de acción teórica y política. Por eso, no vale la pena detenerse en reconstruir la epistemología de Foucault, sino de penetrar los vericuetos de la problematización en investigaciones desarrolladas por él y otr@s, que tienen como objetivo esclarecer las genealogías de las luchas de hoy: alrededor del género, la democracia, la escuela, lo social, el estado de bienestar, la cárcel, la familia, la pobreza. Las luchas que hoy, más que nunca, cuestionan el destino de los sujetos y las instituciones del capitalismo tardío o posmoderno o globalizado o neoliberal, como se quiera.

³ “Todos mis libros, ya sea la *Historia de la locura* o *Vigilar y castigar* son, si se quiere, pequeñas cajas de herramientas. Si las personas quieren abrirlas, servirse de una frase, de una idea, de un análisis como si se tratara de un destornillador o de unos alicates para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder y, eventualmente, los mismos sistemas de los que han salido mis libros tanto mejor”.

DE LAS PROBLEMATIZACIONES

Según Robert Castel (1994, p. 246), el trabajo de Michel Foucault no dedica atención explícita a la problematización; sin embargo, es una de sus contribuciones metodológicas más destacadas y más difíciles. El mismo Michel Foucault lo reconoce en una de sus últimas entrevistas:

J'ai longtemps cherché à savoir s'il serait possible de caractériser l'histoire de la pensée en la distinguant de l'histoire des idées –c'est-à-dire de l'analyse des systèmes de représentations– et de l'histoire des mentalités –c'est-à-dire de l'analyse des attitudes et des schémas de comportement. Il m'a semblé qu'il y avait un élément qui était de nature à caractériser l'histoire de la pensée : c'était ce qu'on pourrait appeler les problématisations... Mais le travail d'une histoire de la pensée serait de retrouver à la racine de ces solutions diverses la forme générale de problématisation qui les a rendues possibles –jusque dans leur opposition même ; ou encore ce qui a rendue possible les transformations des difficultés et embarras d'une pratique en un problème général pour lequel on propose diverses solutions pratiques. C'est la problématisation qui répond à ces difficultés, mais en faisant tout autre chose que les traduire ou les manifester ; elle élabore à leur propos les conditions dans lesquelles des réponses possibles peuvent être données ; elle définit les éléments qui constitueront ce à quoi les différentes solutions s'efforcent de répondre. Cette élaboration d'une donnée en question, cette transformation d'une ensemble d'embarras et de difficultés en problèmes auxquels les diverses solutions chercherons à apporter une réponse, c'est cela qui constitue le point de problématisation et le travail spécifique de la pensée. (Foucault, 1991, p. 591).

Durante mucho tiempo busqué saber si sería posible caracterizar la historia del pensamiento, distinguiéndola de la historia de las ideas –es decir, del análisis de los sistemas de representaciones y de la historia de las mentalidades– es decir, del análisis de las actitudes y esquemas de comportamiento. Me pareció que había un elemento que podía caracterizarla: lo que podría llamarse las problematizaciones... El trabajo de una historia del pensamien-

to sería encontrar la raíz de las distintas soluciones a la forma general de problematización que las hicieron posibles hasta en su propia oposición; o, también, lo que hizo posible las transformaciones de las dificultades y desconcierto de una práctica en un problema general para el cual se proponen distintas soluciones prácticas. Es la problematización la que responde a estas dificultades, pero haciendo algo distinto a traducirlas o manifestarlas; elabora las condiciones que hacen posibles tales o tales respuestas; define los elementos que constituirán las distintas soluciones propuestas. Esta elaboración de un dato en cuestión, esta transformación de un conjunto de desconcierto y de dificultades en problemas al cual las distintas soluciones pretenderán establecer una respuesta, es eso lo que constituye el punto de la problematización y el trabajo específico del pensamiento.⁴

Las problematizaciones son las condiciones de emergencia del pensamiento, el modo como se forman y elaboran las dificultades del presente.

Historia del presente, problematización y genealogía son las herramientas desarrolladas por Foucault en sus investigaciones, por él y sus seguidor@s. Sin embargo, son herramientas difíciles de aprehender, no funcionan como categorías o como conceptos, sino como prescripciones metodológicas, como recursos para la investigación. La problematización, dice Foucault:

Is not the representation of a preexisting object that does not exist. It is the totality of discursive and non-discursive practices that bring something into the play of truth and the falsehood and sets it up as an object for the mind... I start with a problem in the terms in which it is currently posed and attempt to establish its genealogy; genealogy means that I conduct the analysis starting from the present situation. (Castel, 1994, p. 238).

⁴ Después de las citas en otro idioma aparecerá la traducción libre de Roberto González Villarreal.

No es la representación de un objeto preexistente, eso no existe. Es la totalidad de prácticas discursivas y no discursivas que trae algo al juego de verdad y falsedad, y lo establece como un objeto del pensamiento... Empiezo un problema en las condiciones en las que se presenta en la actualidad e intento establecer su genealogía; genealogía significa que dirijo el análisis desde su situación actual.

La imbricación entre genealogía, problematización e historia del presente se encuentra en el núcleo de los presupuestos metodológicos de Foucault. Son los problemas del presente, las luchas que se desarrollan en distintos ámbitos las que configuran problemáticas específicas, problemáticas de hoy, que es necesario rastrear genealógicamente para entender su emergencia, su formación, sus metamorfosis y transformaciones, desarrollos y desviaciones. La historia del presente, la historia de luchas diversas, de enfrentamientos ramificados y dispersos, pero encadenados o encabalgados, es el punto de partida de la investigación genealógica; y la problematización es el conjunto heterogéneo de prácticas discursivas e institucionales que demanda soluciones y genera respuestas en forma de teorías, prácticas, instituciones, reglamentos, leyes y sujetos.

En otros textos Foucault señala, sin decir que es una problematización, que en las sociedades contemporáneas se desarrolla una “creciente criticabilidad de las cosas” y que se observa en la puesta en cuestión de saberes, prácticas e instituciones de muy diverso tipo, desde las cárceles hasta las escuelas, desde la seguridad social hasta el sexo, desde el yo hasta los Estados. (Foucault, 1997, p. 15). Todos esos cuestionamientos se registran en luchas emprendidas por nuevos actores políticos y sociales; los presos, los estudiantes, los locos y las mujeres, los gays y los discapacitados, son ellos y ellas quienes han puesto en duda los mecanismos de sujeción contemporáneos y elaborado nuevas formas de libertad y de saber, justamente lo que configura una problemática histórica heterogénea y móvil, que es necesario rastrear genealógicamente para imaginar, para pensar, otras soluciones, pues la historia es siempre un campo abierto de posibilidades.

La problematización se construye a partir de las luchas políticas de hoy, en espacios discursivos y no discursivos, y se rastrea genealógicamente: ésta es la historia del presente. Las preguntas de hoy, las contradicciones de hoy, forman la historia de lo actual, a través de su constitución histórica, contradictoria y heterogénea. Esto llevó a decir a Foucault que la genealogía es la conjunción del saber de la gente con los saberes no registrados, con el conocimiento erudito, lo que pone de manifiesto “el saber histórico de las luchas”.

Entre los eruditos y la gente yace la memoria de los enfrentamientos. Ésta es la genealogía: redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los acontecimientos. Por supuesto, el acoplamiento del saber erudito y del saber popular se hizo posible por la eliminación de la tiranía de los discursos globales. La genealogía es una anti-ciencia: la insurrección de los saberes contra los efectos de poder centralizado por las instituciones y el funcionamiento del discurso organizado.

Entre genealogía y problematización discurre un modo de analizar los conflictos y los problemas de hoy: las llamadas historias del presente. Sin embargo, estas relaciones no son tersas, por el contrario, son equívocas, difíciles, plagadas de contratiempos y dificultades. La problematización es un *ars combinatoria* de luchas, saberes eruditos y plebeyos, pero también de historias, acontecimientos, instituciones. Y las dificultades para entrever los problemas, en este marco de conflictos, traiciones y complicidades, son múltiples. A manera de guía para el análisis de problematizaciones específicas, he aquí cinco de ellas, las referidas a las relaciones entre genealogía e historia:

- El cronocentrismo: Las preguntas de hoy, las que refieren la historia del presente, ¿no contaminan la historia, no transfieren las preocupaciones de hoy al pasado? ¿Y no es esto una versión temporal de los centralismos analíticos denunciados con anterioridad: etnocentrismo, eurocentrismo, androcentrismo?
- La emergencia: ¿Cómo fechar los inicios de un problema que aparece hoy, en los términos de hoy?

- Las transformaciones y la periodización: Los problemas no se repiten, no hay una segunda vez en la historia, sino que las situaciones se modifican, se transforman. Entonces ¿cómo reconocer las múltiples y diferentes posibilidades de cambio de un problema que surge hoy, y que resulta el mismo de transformaciones históricas?
- La selección de materiales: ¿De entre la multiplicidad de materiales elaborados por los historiadores, cuáles son los que refieren cabalmente el problema que hoy se plantea en sus múltiples derivaciones históricas? Éste es el complicado problema de la historia y la genealogía. La historia que reconstruye acontecimientos y la genealogía que utiliza los materiales históricos para seguir las mutaciones de un problema.
- La particularidad. Si la genealogía trabaja con las historias construidas por los profesionales, ¿en qué se distinguen los problemas planteados por ésta de los elaborados por aquellos, cuál es su valor específico en relación con las luchas y los problemas contemporáneos? (Castel, 1994).

Éstas son sólo algunas dificultades en la problematización de un genealogista, dificultades que deberemos abordar en el estudio de algunas genealogías concretas, elaboradas por Foucault y sus seguidor@s. ¿Cuáles? Las que derivan del tratamiento de problemas que se ubican en el corazón del presente (Habermas *dixit*).

UNA CAJA DE HERRAMIENTAS

Para Michel Foucault, que escribía a mediados de los años setenta, en los últimos 20 o 30 años se ha dado una “proliferante criticabilidad de las cosas, de las prácticas, de las instituciones”. Se trata de una serie de críticas teóricas y prácticas localizadas: anti-psiquiatría, anti-medicina, justicia de clase, obstáculos penales, cuestiones de género, reivindicaciones sexuales, protestas de discapacitados, ba-

tallas de excluidos. Configuran una extraña eficacia de las “ofensivas dispersas y discontinuas” en las sociedades contemporáneas. La ubicua localización de las críticas ha causado un “efecto inhibitorio de las teorías totalitarias”. Éstas han sido incapaces de responder, incapaces de comprender. Las críticas se fueron por otras partes, eludieron el método globalizante, en consecuencia, aparecieron otros sujetos políticos, otras teorías críticas, o mejor, retazos de teoría: puntuales, inmediatos.

Las luchas se realizan alrededor del tema de la vida. Las críticas se efectúan por retornos de saber, por la insurrección de los saberes sometidos. Por éstos se debe entender tanto los contenidos históricos sepultados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales, por ejemplo, las luchas salariales, los conflictos de poder, las resistencias de los trabajadores, de los burócratas; o en la pedagogía, el saber de los niños, de los docentes, en medicina, los saberes tradicionales, la herbolaria y también los conocimientos descalificados, no competentes: ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del conocimiento o del grado de científicidad requeridos. El saber del loco, del preso, de las enfermeras, de los delincuentes, de los obreros. Esta conjunción de saberes no sistematizados y saberes descalificados es la que ha sido recuperada para las luchas de hoy, en múltiples ámbitos de lo social.

Estos saberes han atomizado el plano social para introducir luchas no incorporadas al saber científico, luchas no contempladas en las prácticas políticas de los sujetos trascendentes o de los agentes políticos hegemónicos (partidos políticos, burocracias, sindicatos). Y son luchas que parten de la vida de los sujetos inmediatos, tanto para reelaborar su identidad como para cuestionar los mecanismos de sujeción, en el doble aspecto, de control y autocontrol, o de sujeción externa y sellamiento interno en la identidad de los sujetos. Por eso, los genealogistas de hoy acuden a las distintas luchas específicas para hacer la historia del presente como conjunto heterogéneo de prácticas políticas y saberes soterrados. De entre éstos, para hacer un mapa diverso y dúctil de los problemas del

presente, aquí se recuperan nueve genealogías específicas, en otros tantos textos.

Las luchas de los presos y los problemas del encierro en las sociedades post-disciplinarias en *Vigilar y Castigar, el nacimiento de la prisión*; el agotamiento de las energías emancipatorias en *L'Invention du social*, de Jacques Donzelot; las paradojas de la democracia en *La consagración del ciudadano, historia del sufragio en Francia*, de Pierre Rosanvallon; la exclusión y el desempleo en *La metamorfosis de la cuestión social, crónica del trabajo asalariado*, de Robert Castel; las crisis del estado de bienestar en *L'État Providence*, de François Ewald, y la construcción de la economía social en *Gouverner la misère*, de Giovanna Procacci.

Del mismo modo se revisan textos que problematizan la educación de hoy y rastrear su constitución histórica, como los de la formación del profesorado en Popkewitz; los principios y premisas de la educación en el trabajo de Ian Hunter y la formación de la escuela pública en Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Son nueve genealogías, nueve modos de problematizar el presente, de hacer la historia de hoy de la democracia, el estado de bienestar, el trabajo asalariado, la educación, el castigo, lo social y las expectativas políticas de l@s ciudadan@s.

Ésta es sencillamente una monografía sobre los modos de problematizar en las investigaciones desarrolladas por Michel Foucault y algun@s de sus seguidor@s. El objetivo es desentrañar los procedimientos analíticos de Foucault, para acercarlos a los estudiantes de posgrado en Investigación educativa. Sé parte de una experiencia: mientras se discuten las tesis de algunos autores, se presentan metodologías abstractas o se debaten posiciones epistemológicas, lo específico del trabajo investigativo siempre queda fuera: cómo plantear preguntas, cómo interrogar a la literatura, cómo diseñar herramientas, cómo acercarse a los documentos; es decir: cómo elaborar una problematización.

En suma: aquí se propone analizar estudios concretos para desentrañar el estilo genealógico de problematizar. Puede verse, si se quie-

re, como una bibliografía comentada o también como un ejercicio de destazamiento textual: hay que encontrar los procedimientos, los mecanismos, el modo como se formulan problemas y se plantean objetivos, cómo desmarcarse de las teorías, cómo volverlas instrumentos, cómo pensar de otra manera. Se propone un texto que sirva como herramienta en la didáctica de la investigación y del desarrollo de historias del presente educativo.

Provincetown, Massachusetts.
San Antonio de la Cascada, Coahuila.
Invierno del 2006-primavera del 2008.

CAPÍTULO I

HISTORIAS DEL PRESENTE

VIGILAR Y CASTIGAR, HISTORIA POLÍTICA DE LA NORMA

En el origen de *Vigilar y castigar* no se encuentra ningún impulso erudito, tampoco el encargo de una institución, nada que legitime académica o administrativamente su estudio. Nada que provenga de una asesoría o una editorial. Si tiene algún inicio, es el eco de mil batallas:

Que los castigos en general y la prisión corresponden a una tecnología política del cuerpo, quizá sea menos la historia la que me lo ha enseñado que la época presente. En el transcurso de estos últimos años, se han producido acá y allá en el mundo rebeliones de presos. En sus objetivos, en sus consignas, en su desarrollo había indudablemente algo paradójico. Eran rebeliones contra toda una miseria física que data de más de un siglo: contra el frío, contra el hacinamiento y la falta de aire, contra unos muros vetustos, contra el hambre, contra los golpes. Pero eran también rebeliones contra las prisiones modelo, contra los tranquilizantes, contra el aislamiento, contra el servicio médico y educativo. ¿Rebelio-

nes cuyos objetivos no eran sino materiales? ¿Rebeliones contradictorias, contra la degradación pero contra la comodidad, contra los guardianes, también contra los psiquiatras? Lo que estaba en juego no era el marco demasiado carcomido o demasiado aséptico, demasiado rudimentario o perfeccionado de la prisión; era su materialidad en la medida en que es instrumento y vector del poder; era toda esa tecnología del poder sobre el cuerpo, que la tecnología del alma –la de los educadores, los psicólogos y de los psiquiatras- no consigue enmascarar ni compensar, por la razón de que no es sino uno de sus instrumentos. De esa prisión, con todos los asedios políticos del cuerpo que en su arquitectura cerrada reúne, es de la que quisiera hacer la historia. En el principio... la política. (Foucault, 1975, pp. 36-37).

Las batallas de los presos plantean preguntas sobre el poder de castigar y sobre la tecnología de la prisión. ¿Por qué estudiarla entonces? No por su marginalidad, como algunos críticos quisieran ver, no porque Foucault sea el sociólogo del encierro, un seguidor de Goffman y su análisis de las instituciones asfixiantes, sino al contrario, por su cercanía, por su cotidianidad, porque en la cárcel el poder se muestra desnudo; porque en cualquier momento, por cualquier cosa, todos podríamos estar en prisión y sentir al poder en su esplendor.

Las rebeliones y la cotidianidad de la cárcel son las condiciones de posibilidad de una pregunta sobre el encierro, sobre su historia, sobre cómo ha llegado a ser lo que es, sobre su papel en el ejercicio del poder. Desde luego, quien se pregunta esto no sólo tiene una posición, una ideología o una actitud, tiene un compromiso político, ejerce una acción política. En Foucault, ese fue el *grupo de información sobre prisiones*, formado por él, Daniel Defert, Jean Marie Domenach, Claude Mauriac y otros intelectuales franceses. Un *grupo de información* que no hacía la teoría sobre la prisión, tampoco hablaba en nombre de los presos, “cuando los prisioneros se han puesto a hablar, ya tenían una teoría de la prisión, de la penalidad, de la justicia”, (Foucault, 1984, p 11) sino de extender sus voces, de

articular relaciones, de preparar eventos, de producir efectos. Las preguntas de la prisión no elaboran su teoría, sino su condición de posibilidad, su historia: la historia de su presente.

La procedencia de *Vigilar y Castigar* es política: las rebeliones, las luchas de los presos. Un origen que no proviene del deseo de saber, ni el impulso de sabiduría, sino de la utilidad táctica de la historia. De ahí las preguntas: ¿cómo se formó la prisión? ¿Cómo y por qué una técnica de castigo “suave”, en comparación con los castigos medievales, puede producir rebeliones contra los mecanismos que la identifican y hacen posible? ¿Por qué rebeliones contra psicólogos, pedagogos, médicos, precisamente los responsables de que la prisión corrija y no sólo castigue?

PROBLEMATIZAR

Las preguntas del presente inician la búsqueda histórica, el recorrido de sus condiciones de posibilidad. ¿Cómo surge la prisión, cómo se origina? son preguntas hechas por otros, en distintos momentos y con distinta orientación. Lo peculiar de *Vigilar y castigar* es su modo de abordarlo. Para decirlo en palabras de Foucault (1997, p. 22), en un texto posterior, lo particular de la genealogía es la combinación de las luchas locales, en este caso de los presos, con el saber erudito¹.

Ésta es la forma de problematización específica de *Vigilar y castigar*. Si en la última página del primer capítulo, “El cuerpo de los condenados”, encontramos el impulso de las preguntas, la primera frase del libro empieza a construir la problematización.

¹ He aquí, así delineada, lo que se podría llamar una genealogía: redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos. Y estas genealogías como acoplamientos de saber erudito y de saber de la gente sólo pudieron ser hechas con una condición: que fuera eliminada la tiranía de los discursos globalizantes con su jerarquía y todos los privilegios de la vanguardia teórica.

Damiens fue condenado, el 2 de marzo, a “pública retractación ante la puerta principal de la Iglesia de París”, a donde debía ser llevado y conducido en una camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano. (Foucault, 1975).

Después de tres páginas de detalles sobre el suplicio del parricida, otra frase, de un registro distinto:

Tres cuartos de siglo más tarde, he aquí el reglamento redactado por León Faucher, para la Casa de jóvenes delincuentes de París: Art. 1. La jornada de los presos comenzará a las seis de la mañana en invierno, y a las cinco en verano. El trabajo durará nueve horas diarias en toda estación. Se consagrarán dos horas al día a la enseñanza. El trabajo y la jornada terminarán a las nueve en invierno y a las ocho en verano. (Foucault, 1975, p. 13-14).

Once artículos después, un espacio, y luego, un resumen: “He aquí, pues, un suplicio y un empleo del tiempo. No sanciona los mismos delitos, no castigan el mismo género de delincuentes. Pero definen bien, cada uno, un estilo penal determinado. Menos de un siglo los separa”. (Foucault, 1975, p. 15).

La pregunta sobre la prisión todavía no surge, no está formulada en toda su magnitud, ni en su especificidad, lo que tenemos es otra cosa: una sorpresa, una discontinuidad –para utilizar el lenguaje de la época– una singularidad teórica, histórica y política. En tres cuartos de siglo, entre mediados del siglo XVIII y principios del siglo XIX, el castigo es distinto. De un suplicio, un espectáculo edificante del terror, a un reglamento del uso del tiempo y las actividades, una técnica encerrada de la corrección. La fuerza expresiva de las primeras páginas de *Vigilar y castigar* es, tan sólo, un mecanismo para generar un efecto: la sorpresa, la interrogación. En tres cuartos de siglo, sabemos entonces, cambió el modo de castigar. Apenas las condiciones de posibilidad de las preguntas, apenas el descubrimiento de un salto, de una alteración en la continuidad

histórica. Nada más. Las preguntas se abren después, todavía deben encontrarse elementos para formularlas.

Primero, una condición de prudencia: ¿la coyuntura aislada, es justificable? ¿Cuáles son los elementos históricos, las fechas, los documentos, los materiales, que permitan identificar un período en que cambian las modalidades del castigo?

Es la época en que fue redistribuida, en Europa y en Estados Unidos, toda la economía del castigo. Época de grandes “escándalos” para la justicia tradicional, época de los innumerables proyectos de reforma; nueva teoría de la ley y del delito, nueva justificación moral y política del derecho de castigar; abolición de viejas ordenanzas, atenuación de las costumbres; redacción de los códigos “modernos”: Rusia, 1769; Prusia, 1780; Pennsylvania y Toscana, 1786; Austria, 1788; Francia, 1791, Año IV, 1808 y 1810. Por lo que toca a la justicia penal, una nueva era. (Foucault, 1975).

La coyuntura histórica del cambio tiene entonces elementos de justificación, pero ¿cuál de todas estas modificaciones tiene sentido estudiar, cuáles y cómo han sido analizadas, cuál es el eje estratégico que puede producir una nueva era en la justicia penal?

Entre tantas modificaciones, señalaré una: la desaparición de los suplicios; existe hoy cierta inclinación a desdeñarla; quizá, en su época, dio lugar a demasiadas declamaciones; quizá se atribuyó demasiado fácilmente y con demasiado énfasis a una ‘humanización’ que autorizaba no analizarla. Y, de todos modos, ¿cuál es su importancia, si se le compara con las grandes transformaciones institucionales, con los códigos explícitos y generales, con las reglas unificadas de procedimiento; la adopción casi hegemónica del jurado, la definición del carácter esencialmente punitivo de la pena, o también esa gran tendencia, que no cesa de acentuarse desde el siglo XIX, a modular los castigos de acuerdo con los individuos culpables. (Foucault, 1975).

Lo que define la coyuntura, y resulta de la exposición de los dos métodos de castigo, es que a fines del siglo XVIII “la sombría fiesta punitiva

está extinguiéndose”. Por dos razones, o mejor, por dos efectos: la desaparición del espectáculo punitivo, la tendencia hacia la separación entre el juicio y el castigo, visibilidad del juicio pero encierro y secreto del castigo, y, sobre todo, la anulación del dolor, la desaparición progresiva de las penas físicas y la hegemonía del encarcelamiento. “El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a la economía de los derechos suspendidos”. (Foucault, 1975, p. 18).

Hasta aquí, ¿qué hay? La identificación de una coyuntura histórica-espacial en la que se está transformando la justicia penal, y los elementos que definen el cambio: la desaparición del espectáculo punitivo y el relajamiento de las penas físicas. Desaparición del espectáculo del suplicio y relajamiento de la acción sobre el cuerpo del condenado. Una coyuntura y los ejes de transformación en la justicia penal.

Otra vez, las preguntas todavía no aparecen, se está definiendo el espacio y el tiempo en que operan las interrogaciones, en que se descubren los problemas.

Desaparece en los inicios del siglo XIX, el gran espectáculo de la pena física; se disimula el cuerpo supliciado; se excluye del castigo el aparato teatral del sufrimiento. Se entra en la era de la sobriedad punitiva. Esta desaparición de los suplicios se puede considerar casi conseguida alrededor de los años 1830-1848. (Foucault, 1975, pp. 21-22).

Otro consejo de prudencia: este proceso no es uniforme ni es inexorable. En algunos países es más profundo, en otros más lento, como ocurrió en Inglaterra, en Francia conoce retrocesos, por las revoluciones entre 1820 y 1848. Después de todo, la prisión misma incluye un conjunto de penas físicas, pero en todos los casos:

La atenuación de la severidad penal en el transcurso de los últimos siglos es un fenómeno muy conocido de los historiadores del derecho. Pero durante mucho tiempo se ha tomado de una manera global como un fenómeno cuantitativo: menos crueldad, menos sufrimiento, más benignidad, más respeto, más humanidad. (Foucault, 1975, pp. 23-24).

Un resumen y una crítica. El resumen indica la tendencia general de la desaparición de los suplicios, la crítica confirma la tendencia y niega la explicación. De manera irónica, Michel Foucault desbroza el camino de las preguntas. Si la desaparición del suplicio es un fenómeno aceptado por los historiadores del derecho, su explicación es problemática. Ven los cambios, pero los enfocan mal. “De hecho, estas modificaciones van acompañadas de un desplazamiento en el objeto mismo de la operación punitiva. ¿Disminución de intensidad? Quizá. Cambio de objetivo, indudablemente”. (Foucault, 1975, p. 24).

Ésta es una de las características del modo de problematizar de Foucault. Si se detuviera en la intensidad de las penas y pensara en términos humanistas o a través de lo que Veyne (1987) denomina “objetividades”, o abstracciones, como el proceso de individualización, el proyecto democrático, el espíritu de la época, identificaría la reducción de las penas como parte de una tendencia general hacia la igualdad, la civilización y la compasión; en cambio, como se pregunta sobre la técnica del castigo, sobre los puntos de aplicación, sobre sus objetos y objetivos, los problemas que aparecen son otros y otras las direcciones de la investigación.

Si no es ya el cuerpo el objeto de la penalidad en sus formas más severas, ¿sobre qué establece su presa? La respuesta de los teorizantes –de quienes abren hacia 1760 un periodo que no se ha cerrado aún– es sencilla, casi evidente. Parece inscrita en la pregunta misma. Puesto que no es el cuerpo, es el alma. A la expiación que causa estragos en el cuerpo debe suceder un castigo que actúe en profundidad sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones. Mably ha formulado el principio, de una vez para siempre: “Que el castigo, si se me permite hablar así, caiga sobre el alma más que sobre el cuerpo”. (Foucault, 1975, p. 25).

La nueva justicia penal no sólo castiga diferente, castiga cosas distintas. Ciertamente no sólo los delitos y las infracciones, aunque desaparecen muchos relacionados con las prácticas religiosas, y aparecen otros, como las nuevas categorías de robo, fundamentalmente

se castigan otras cosas. Antes, el cuerpo del condenado, ahora el alma. Cambio de técnicas, sin duda, pero sobre todo, cambio de objetos de castigo y, en consecuencia, cambio de objetivos de la justicia penal.

Los ejes de esta nueva era de la penalidad son tres: la sustitución de objetos –del cuerpo al alma del condenado– el examen de las causas del crimen –no sólo se castiga la infracción, se corrige al infractor– y la aparición de otros jueces –la introducción de elementos extra-jurídicos en el juicio al criminal, médicos, psiquiatras, criminólogos–. Las modificaciones de la justicia penal en la época moderna, al poner el acento en la benignidad de las penas, lo hacen porque se ha transformado la economía general de castigo, a través del desplazamiento de los puntos de aplicación, de la aparición de un nuevo régimen de verdad y de la multitud de papeles en la justicia. Suavidad de las penas físicas, cierto, pero por el trabajo sobre el alma, sobre el examen del criminal y las posibilidades que médicos y psiquiatra encuentran de corregirlo.

Las preguntas son distintas: ya no por qué y cómo se suavizaron las penas, por qué y cómo desapareció el teatro del castigo, que ponen a funcionar conceptos y generalidades, como democracia y humanismo, sino *cómo* se ha producido, en el acto de juzgar, *el alma del individuo*, qué poderes influyen en la corrección del criminal, qué técnicas y mecanismos extra-jurídicos se utilizan en la evaluación del crimen y en las posibilidades de reeducarlo. Otras preguntas, otros problemas. La problematización histórica descubierta por la disminución del dolor, es otra muy distinta: el poder de juzgar, la construcción del alma moderna en el juicio, los nuevos saberes aparecidos e involucrados en el juicio.

En el juicio penal moderno se encuentra, para Foucault, el problema de las nuevas técnicas de poder, las nuevas formas de saber y el nuevo tipo de subjetividad creada, precisamente, a través de la intervención en el alma de los condenados por las técnicas de castigo y las ciencias que investigan al hombre, en este caso, al criminal.

IDENTIFICAR OBJETIVOS

Las preguntas que se abrieron en la identificación de una coyuntura histórica, al influjo de un conjunto de luchas actuales, tienen una dimensión y magnitud muy distinta a las de una sociología de las prisiones actuales, a esa suerte de recopilación de conflictos, demandas y luchas que realizan los presos. Eso lo realizan los internos y sus familiares que combaten en el espacio aledaño a la cárcel, también los trabajadores sociales, los médicos y enfermeras que denuncian condiciones de salud y hacinamiento, los que combaten la pena de muerte y las torturas. Las luchas de hoy, quizá sea una perogrullada, las realizan y las reflexionan, las dirigen y las teorizan los actores y directores de las batallas, nadie más.

El papel del intelectual, en ese caso del genealogista, es otro: una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de las instituciones, las prácticas, los saberes que hoy están en disputa, una historia de formas de sujeción y modalidades de resistencia, un trabajo del pensamiento sobre la historia del presente. No dirige la acción, no proporciona el programa, mucho menos elabora la verdad de las instituciones o de su reemplazo. Otra cosa es que si el producto de su trabajo sirve para las luchas inmediatas, para las reformas, para las tácticas de un movimiento. Es la diferencia, tan cara a Foucault y Deleuze, entre el intelectual orgánico, el intelectual comprometido, del tipo de Sartre, por ejemplo, y del intelectual específico. Pero también, y en este caso, es la diferencia entre un trabajador del pensamiento y un militante político. El intelectual específico revisa la historia de la prisión, se pregunta sobre su surgimiento, sobre la red de instituciones, los mecanismos y formas de saber que usa en la corrección de los individuos, sobre los préstamos y relaciones que establece con otros centros del poder social, como el hospital y la escuela; el militante, se desplaza en las luchas concretas, realiza actos de contra-información, cuestiona dictámenes judiciales, dirige piquetes contra la policía o edita boletines de los presos. Por eso, el objetivo de *Vigilar y Castigar* no es lo que Foucault hacía en el *grupo de información de prisiones*,

tampoco el canto al humanismo por el suavizamiento de las penas o el descubrimiento de democracias incompletas, sino otra cosa: la historia de las nuevas formas de poder que aparecen en la nueva era de la justicia penal.

Objetivo de este libro: una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad. (Foucault, 1975, p. 30).

DESMARCARSE

“Pero, ¿desde dónde se puede hacer esta historia del alma moderna en el juicio?”. (Foucault, 1975). El método, en Foucault, no se encuentra antes de las preguntas, sino después. Las preguntas demandan un modo específico de atenderlas, de enfrentarlas, a diferencia de los que investigan con un modelo *a priori*, con los problemas diseñados por otros o con instrumentos predeterminados. La búsqueda del método es también un modo de la problematización, parte de las mismas preguntas de investigación. Por eso, su definición es un ejercicio crítico, un trabajo de revisión y crítica de los antecedentes.

En *Vigilar y Castigar* se revisan tres aproximaciones: si se estudian las reglas de derecho, la nueva justicia penal resulta del progreso del humanismo y la sensibilidad moderna; si se limita, como Durkheim, a las formas sociales generales, para encontrar en la desaparición de las penas físicas el proceso de individualización, se confunde el efecto producido por las técnicas del castigo moderno—recordemos, el castigo sobre el alma, el juicio sobre el criminal para corregirlo con la intervención de personajes y saberes extra-jurídicos— con la historia de su conformación. Pero, sobre todo, Foucault revisa el texto de G. Rusche y O. Kirchheimer, de la escuela

de Frankfurt, sobre la historia del castigo a través de las estructuras sociales, de los modos de producción.

El aprecio de Foucault hacia esta obra es indudable, señala sus méritos generales y las enseñanzas que se pueden extraer:

Desprenderse, en primer lugar de la ilusión de que la penalidad es ante todo (ya que no exclusivamente) una manera de reprimir delitos, y que, en este papel, de acuerdo con las formas sociales, con los sistemas políticos o las creencias, puede ser severa o indulgente, dirigida a la expiación o encaminada a obtener una reparación, aplicada a la persecución de los individuos o a la asignación de responsabilidades. Analizar más bien los “sistemas punitivos concretos”, estudiarlos como fenómenos sociales de los que no pueden dar razón la sola armazón jurídica de la sociedad ni sus opciones éticas fundamentales; situarlos en su campo de funcionamiento donde la sanción de los delitos no es el elemento único; demostrar que las medidas punitivas no son sólo mecanismos “negativos” que permiten reprimir, impedir, excluir, suprimir, sino que están ligadas a toda una serie de efectos positivos y útiles, a los que tienen por misión sostener. (Foucault, 1975, p. 31).

Rusche y Kirchheimer relacionan los regímenes punitivos con los modos de producción y encuentran, por ejemplo, que en la economía servil, el castigo tenía como objetivo proporcionar mano de obra y constituir una esclavitud civil; en el feudalismo y los regímenes mercantiles poco desarrollados, el castigo preponderante era el corporal, a través de la penalidad física, y en el capitalismo, cuando la producción y apropiación del plusvalor demandan la existencia del ejército industrial de reserva, el trabajo obligatorio decreció y se promovió la detención con fines correctivos. A pesar de las ventajas de esta explicación, el relacionar castigos con sistemas de producción es problemática. No tan sólo por la estricta correlación que establece, sino porque “¿es posible hacerla sobre el fondo de una historia de los cuerpos, desde el momento en que pretenden no tener ya como objetivo sino el alma secreta de los delincuentes?” (Foucault, 1975, p. 32). La interrogación dirige hacia la pertinencia

cia, desarrollada por los marxistas, de relacionar el castigo con la historia política del cuerpo, pero en un momento en que el cuerpo deja de ser el blanco y la penalidad se dirige hacia el alma. Por eso, la crítica de Foucault es un modo de redefinir la economía política del cuerpo, de preguntarse si la justicia penal moderna, suave, no sangrienta, acude a técnicas sobre el cuerpo.

Podemos, indudablemente, sentar la tesis general de que en nuestras sociedades, hay que situar los sistemas punitivos en cierta “economía política” del cuerpo: incluso si no apelan a castigos violentos o sangrientos, incluso cuando utilizan los métodos “suaves” que encierran o corrigen, siempre es del cuerpo del que se trata -del cuerpo y sus fuerzas, de su utilidad y de su docilidad, de su distribución y de su sumisión. (Foucault, 1975).

A pesar de centrarse sobre el alma, la penalidad moderna acude a técnicas sobre el cuerpo para castigarlo, para volverlo productivo, para disciplinarlo, para que sea útil. Es la crítica al marxismo:

Su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado). El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido. Pero ese sometimiento no se obtiene por los únicos instrumentos ya sean de la violencia, ya de la ideología; puede muy bien ser directo, físico, emplear la fuerza contra la fuerza, obrar sobre elementos materiales y a pesar de todo esto no ser violento; puede ser calculado, organizado, técnicamente reflexivo, puede ser sutil, sin hacer uso ni de las armas ni del terror y sin embargo permanecer dentro del orden físico. (Foucault, 1975, p. 33).

Cualquier definición de Foucault como un marxista renovado o un post-marxista aquí encontraría justificación.

El método, en consecuencia, deriva de un trabajo crítico sobre las preguntas y los modos alternos de resolverlas; en particular, de una crítica al trabajo más desarrollado en el tema, el de los mar-

xistas de la escuela de Frankfurt. Un paso adelante, quizá, pero un paso que retoma y cuestiona su modo de abordar el castigo moderno. Retoma el análisis del castigo como técnica compleja del poder, a través de análisis concretos, relacionandolo con la economía política del cuerpo, pero cuestiona la posibilidad de hacerlo cuando el alma es el centro de atención del castigo moderno.

El trabajo de Foucault es hacer viable la utilización de la economía política del cuerpo en la investigación del castigo correctivo, preguntando previamente las condiciones políticas del sometimiento del cuerpo, las condiciones técnico-políticas mediante las que el cuerpo es a la vez una fuerza sometida y útil: una fuerza productiva. En otro texto, cercano en el tiempo, Foucault llamará a eso los subpoderes que permiten el sobretrabajo, es decir, la condición política del plusvalor (Foucault, 1986).

La construcción del método deriva directamente de la crítica. En la revisión de los trabajos de los otros y la contrastación de las preguntas hechas al material histórico, Michel Foucault encuentra el eje metodológico: una tecnología sobre el cuerpo, la historia política del cuerpo, a través de las técnicas que trabajan sobre él y constituyen el alma y los saberes que se generan a través de ella; esto es, a través de una microfísica del poder y una genealogía del alma moderna en los juicios penales.

A partir de la discusión metodológica, Foucault extrae las reglas generales de la investigación. Hasta aquí es un proceso de desmarque, un proceso eminentemente negativo: lo que no se debería hacer, para no repetir los problemas de los métodos de abordaje criticados. Posteriormente realizará con ellos un método positivo, no sin antes volver a realizar una serie de renunciaciones y rupturas con la teoría del poder y del Estado.

1. No centrar el estudio de los mecanismos punitivos en sus únicos efectos “represivos”, en su único aspecto de “sanción”, sino reincorporarlos a toda la serie de efectos positivos que pueden inducir... Considerar, por consiguiente, el castigo como una función social compleja.

2. Analizar los métodos punitivos no como simples consecuencias de reglas de derecho o como indicadores de estructuras sociales, sino como técnicas específicas del campo más general de los procedimientos de poder. Adoptar en cuanto a los castigos la perspectiva de la táctica política.
3. Situar la tecnología de poder en el principio tanto de la humanización de la penalidad como del conocimiento del hombre.
4. Examinar si esta entrada del alma en la escena de la justicia penal, y con ella en la inserción de la práctica judicial de todo saber “científico”, no será el efecto de una transformación en la manera en que el cuerpo mismo está investido de relaciones de poder. (Foucault, 1975, p. 30).

DEFINIR EL PROBLEMA

Lo interesante de *Vigilar y castigar*, más propiamente del capítulo inicial, “El cuerpo de los condenados”, es que de una manera que se podría considerar académica, Foucault expone el proyecto de investigación (despojado, como es evidente, del tratamiento burocrático-administrativo, por tanto de control político, que conocemos en los protocolos de investigación que sirven para (des)autorizar presupuestos) a través de un recorrido político-histórico-crítico. Político, pues encuentra en las rebeliones de los presos el origen de una pregunta sobre el poder de castigar. Histórico, porque encuentra una coyuntura de cambio en la justicia penal en la que la desaparición del suplicio inicia una transformación radical en los objetivos, técnicas y mecanismos de castigo, que dirigen las preguntas hacia una nueva economía política del poder. Crítico, pues a través de las revisiones de los trabajos de otros, particularmente del humanismo, el individualismo y el marxismo frankfurtiano, construye el problema y el método de investigación. Problema y método interconectados, nada de referencias abstractas o tomas de posiciones vacías (al modo de un “enfoque estructuralista”, una “metodología marxista”, “la investigación cualitativa, fundamental-

mente hermenéutica”, “el método etnográfico” o “partiendo del psicoanálisis postfreudiano”). ¿En qué consiste, pues, el problema de investigación de *Vigilar y Castigar*, tras este largo recorrido?

En suma, tratar de estudiar la metamorfosis de los métodos punitivos a través de una tecnología política del cuerpo donde pudiera leerse una historia común de las relaciones de poder y de las relaciones de objeto. De suerte que por el análisis de la benignidad penal como técnica del poder, pudiera comprenderse a la vez cómo el hombre, el alma, el individuo normal o anormal han venido a doblar el crimen como objeto de la intervención penal, y cómo un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto “científico”. (Foucault, 1975, pp. 300-31).

EL MÉTODO: MICROFÍSICA DEL PODER

Uno de los límites del trabajo de Rusche y Kirschheimer es no alcanzar a comprender que el castigo moderno se ejerce principalmente sobre el alma, no sobre el cuerpo. Por eso, recuperar la economía política del cuerpo en el análisis de los castigos sobre el alma únicamente será posible si se concibe una nueva forma de analizarla, de acudir a las dicotomías políticas convencionales, ideología y violencia, coerción y consenso. La solución: el alma es el resultado de la intervención política sobre el cuerpo, el alma es un efecto producido por los poderes que cercan, atraviesan y regulan el cuerpo. Tarea mayúscula: solucionar un dilema marxista. El alma existe, es producida por los poderes materiales sobre el cuerpo. Una historia materialista del alma no la denuncia como engañifa ideológica, por el contrario, la identifica como realidad producida por el poder, como objeto y efecto del castigo. Entonces, el método para reconstruir los poderes que se ejercen sobre el cuerpo en la penalidad moderna no analiza al poder mediante las distinciones convencionales, poder externo sobre la voluntad, poder violento, sino a través de múltiples técnicas

de control inmediato sobre las fuerzas del cuerpo, sobre sus disposiciones, localización, integración, etcétera. Un poder que se ejerce a través de técnicas múltiples, difusas, a menudo inconexas. De hecho, más que un conjunto de técnicas, una tecnología del poder-saber. Lo que Foucault llama una microfísica del poder.

Es decir, que puede existir un “saber” del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría denominarse la tecnología política del cuerpo. Indudablemente, esta tecnología es difusa, rara vez formulada en discursos continuos y sistemáticos; se compone a menudo de elementos y fragmentos utiliza unas herramientas o unos procedimientos inconexos. A pesar de la coherencia de sus resultados, no suele ser sino una instrumentación multiforme. Además, no es posible localizarla ni en un tipo definido de institución, ni en un aparato estatal. Éstos recurren a ella; utilizan, valorizan e imponen algunos de sus procedimientos. Pero ella misma en sus mecanismos y sus efectos se sitúa a un nivel muy distinto. Se trata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo en esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y su fuerza. (Foucault, 1975, p. 33).

Desde luego un apartado como éste originó una multitud de comentarios y críticas a esta nueva forma de analizar el poder. En muchos sentidos, opacó el desarrollo argumental del texto, desplazando la genealogía del alma moderna a una suerte de teoría del poder, algo muy distinto a la elaboración de un método para analizar el problema construido. No obstante, la microfísica del poder abre una perspectiva que Foucault iba a desarrollar en el primer volumen de *Historia de la sexualidad* y en un conjunto de trabajos no terminados sobre la gubernamentalidad y las racionalidades de gobierno, entre ellos el curso completo de la Genealogía del racismo, los resúmenes de los cursos y conferencias aisladas, como *La Gubernamentalidad*

y *Omnes et singulatum*.² No es el momento de evaluar aquí este enfoque o discutir su posible novedad,³ pero sí señalar algunas de sus características, en la medida en que se define en y definen al problema de investigación.

La microfísica se presenta en negativo, a través de una serie de rupturas teóricas. De acuerdo con Michel Foucault, son siete las “renuncias” que se deben realizar para hacer un trabajo microfísico:

1. El poder no es una propiedad, sino una estrategia, es decir, que sus efectos de dominación sean resultado de tácticas, movimientos, desplazamientos, acciones y no resultado de apropiaciones o expropiaciones.
2. El modelo del poder, en consecuencia, no es el contrato, tan característico del pensamiento jurídico-administrativo, sino la batalla, posteriormente dirá, la guerra. (Foucault, 1997).
3. El poder es una serie de relaciones siempre tensas, siempre en acción y no un privilegio que se detenta.
4. El poder no se aplica como una prohibición o una obligación, sino que invade y pasa a través de los individuos. Se ejerce sobre ellos y ellos mismos pueden apoyarse sobre él en sus resistencias.
5. El poder no está en un aparato o una institución, circula y forma instituciones, individuos y subjetividades.
6. El poder se ejerce de manera específica, inmanente, puede trazar articulaciones, pueden establecer relaciones laterales y horizontales.

² Historia de la sexualidad, La voluntad de saber, tercer capítulo, El método, Genealogía del racismo, primera a tercera lecciones, *Résumé des cours*, cursos de 1976 a 1979, y “Omnes et singulatum hacia una crítica de la razón política”, en *Tecnologías del yo. La mejor evaluación y discusión crítica de la analítica del poder se encuentra en Foucault, de Gilles Deleuze, particularmente, “Escritor no, cartógrafo”*.

³ Al modo como lo hacen, entre los mejores, Dominique Lecourt y Massimo Cacciari, en *Tiren sobre Foucault*, o de manera tan lamentable, G. Merquior, en *Foucault, un nihilismo de cátedra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

7. El poder no establece relaciones unívocas, sino define innumerables puntos de enfrentamiento, “focos de inestabilidad”.⁴

El poder se ejerce, más que se posee, no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. (Foucault, 1975, p.33).

Como se observa, no una cratología, como dice Merquior, sino una analítica, que no es lo mismo. No trata de establecer qué es el poder, su esencia y realidad, sino su funcionamiento, el modo en que se ejerce, las realidades que formula, las técnicas en que se inscribe y las resistencias en que se desenvuelve. Una analítica del poder, característica de la microfísica, y no una teoría del poder, característica de una filosofía política o una teoría de la historia. Distinción no menor, de alcances políticos importantes, puesto que, como es evidente, no se trata de obtener el poder, ni de implantar regímenes una vez que se desplaza a otros, al modo como se conquista un territorio. Distante, es cierto, de las políticas del todo o nada, de los que suponen que con la dictadura del proletariado se instaurará un nuevo régimen de castigo, como los maos (Foucault, 1984), ver el debate con ello, sino que el poder es inmanente a las relaciones, a la construcción de instituciones y de los mismos individuos, precisamente por esto, la microfísica era el método adecuado para el nacimiento de la prisión, una vez que se identificó como problema la benignidad de las penas y el surgimiento de técnicas suaves de castigo, pero técnicas que podrían ser prestadas o retomadas o lo que fuera por otras instituciones y otros procesos sociales. La microfísica del poder tenía efectos políticos importantes: si el poder se ejerce localmente, entonces todas las resistencias son impor-

⁴ En “Escritor no, cartógrafo”, Gilles Deleuze hace la mejor presentación, casi formalización de estas rupturas y su significado para una analítica del poder. Para una extensión de estos procedimientos al análisis del Estado. (González, 1994).

tantes, si el poder se ejerce y es inmanente entonces la revolución es un efecto posible de la articulación de luchas, pero de ningún modo el punto final de la historia, si el poder se distribuye y fluye de arriba a abajo y de abajo a arriba, pero también de manera transversal, entonces se pueden establecer reformas eludiendo el problema marxista entre reforma y revolución. Cualquier reforma es una revolución, y una revolución no es posible sin luchas por las reformas, siempre y cuando desmonte y cuestione los mecanismos del poder. (Foucault, 1984).

Una curiosa relación teórica-política. La microfísica del poder se construye para enfrentar un problema de investigación surgido a la par de las preocupaciones del presente y de la erudición del sabio roedor de bibliotecas, por tanto, el efecto del poder que la misma microfísica despliega es de mayor alcance que el problema de investigación que intenta resolver: va al corazón del presente, como definió tan bien Habermas (1986) la analítica del poder en Michel Foucault. Se comprende, entonces, el alcance político de los desplazamientos y rupturas realizadas por Foucault en la construcción de un método de análisis.⁵

Pero la microfísica no termina aquí, con un llamado al análisis de los mecanismos y tácticas del poder, faltarán dos aspectos importantes en la definición de una tecnología del poder: el saber y el estatuto del sujeto. Dos partes esenciales del método de Foucault (1975) y de la investigación en *Vigilar y Castigar*.

Quizá haya que renunciar también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses... Hay que admitir más bien que el poder produce saber; que poder y saber se implican

⁵ La relación de Foucault con los intelectuales comunistas fue siempre problemática, hasta el grado de escribir una respuesta general a éstos; denominada “Lo que digo y lo que dicen que digo”, en *Tiren sobre Foucault*.

directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo una relación de poder. Estas relaciones de “poder-saber” no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema de poder; sino que hay que considerar, por el contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocen y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber. En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento que produciría un saber, útil o reactivo al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que los atraviesan y que los constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento.⁶

LA CONSAGRACIÓN DEL CIUDADANO, HISTORIA FILOSÓFICA DE LA IGUALDAD

Un hombre, una voz. La ecuación simple se nos impone con la fuerza de la evidencia. La igualdad frente a la urna electoral es para nosotros la primera condición de la democracia, la forma más elemental de la igualdad, la base más indiscutible del derecho. A nadie se le ocurriría hoy negar la legitimidad del sufragio universal. Ciertamente todavía dudamos sobre las fronteras de su ejercicio, cuando por ejemplo se debate la oportunidad de atribuir a los inmigrantes el derecho a participar en las elecciones locales. También nos preguntamos sobre las modalidades de su organización, cuando las formas de escrutinio se juzgan en función de su capacidad de producir una “buena representación”. Pero el principio mismo de la igualdad política no se cuestiona. (Rosanvallon, 1999 p. 9).

⁶ Quien vea en esto una confirmación del “estructuralismo” de Foucault, que lo haga, quien vea aquí la confirmación del anti-humanismo nietzscheano está en su derecho, quizá tenga razón.

Así comienza Pierre Rosanvallon su historia del sufragio universal en Francia: constatando lo evidente, lo que a fuerza de ser común ha terminado por ser indiscutido, relegando el pensamiento a las cuestiones operativas, representativas o atributivas del derecho al voto. ¿Y qué podría ser más contemporáneo que el triunfo de la democracia a inicios del siglo XXI? ¿No se han escrito ensayos sobre el fin de la historia, para dar cuenta de que, a escala planetaria, el sufragio efectivo, la democracia, el estado de derecho, las libertades individuales y el libre comercio son los parámetros de los regímenes políticos legítimos, únicos en el horizonte cultural de nuestra época? Sí, la historia del presente inicia cuestionando la fuerza de lo manifiesto, interrogando las formas actuales de la democracia, del trabajo permanente de la igualdad política.

¿Qué podría ser más perturbador que seguir la constitución del sufragio universal, cuando es a partir de él que se han constituido las sociedades y los regímenes políticos desde el siglo XIX hasta la fecha? A veces, la mayor interrogación, la más crítica y descarnada, es la que se hace a lo que ha terminado por ser el referente indisputable, cuasi-natural de lo político: el sufragio universal, el derecho al voto, y con él, la democracia representativa, la idea y la realización de la igualdad política entre los hombres.

CUESTIONAR LO BANAL

A menudo, sin necesidad de ser marxista, (Rosanvallon, 1999), la igualdad política es banalizada, vuelta aséptica, cuando se critica su formalidad, su abstracción frente a las desigualdades del mundo social y económico. Democracia formal *versus* la democracia real que supondría la igualdad social y económica. La homogeneidad en el universo de la política, frente a la jerarquía y heterogeneidad en el mundo del trabajo, en la economía y la sociedad. Este desdén, si no es que menosprecio, deja de lado lo particular del tipo de relación que se establece entre los hombres a partir

de la igualdad política, el tipo de socialidad producida por el sufragio universal y las instituciones de la democracia. Es un tipo de relación específica, históricamente inédita en Occidente, por lo menos hasta el siglo XVIII. ¿Por qué? La igualdad civil deriva del pensamiento teológico. Todos los hombres son iguales en dignidad ante Dios. La igualdad económica, por su parte, proviene del mismo fundamento, al establecer la deuda social y los derechos que se pueden cargar a la sociedad. Ninguna de las dos partes de los individuos (civil y social), sino de una entidad externa a ellos, independiente de su voluntad, de una representación orgánica de la sociedad, como comunidad de cristianos, cuerpo social homogéneo, hijos del mismo Padre: Dios.

La igualdad social se constituye por la eliminación de las jerarquías que dan el ingreso o la propiedad, en una hermandad, en una sociedad de los iguales. La igualdad civil o económica son consecuencia de pertenecer a una comunidad previamente constituida: los individuos son iguales porque pertenecen al Estado cristiano o al estado social.

La igualdad política marca la entrada en definitiva en el mundo de los individuos. Introduce un punto de no retorno. Afirma un tipo de equivalencia de calidad entre los hombres, en completa ruptura con las visiones tradicionales del cuerpo político. Sólo puede formularse en el marco de una visión atomística y abstracta de la formación de los lazos sociales. La igualdad política, en otros términos, sólo es concebible en la perspectiva de un individualismo radical, contrariamente a las otras formas de igualdad que pueden perfectamente acomodarse en una organización jerárquica o diferenciada de lo social... La igualdad política acerca y anula lo más distinto que existe entre los hombres: el saber y el poder. Es la forma de igualdad más artificial y más ejemplar. No se manifiesta en las formas de la justicia distributiva, ni en las de la justicia conmutativa. El sufragio universal es una especie de sacramento de la igualdad de los hombres. A la manera de un signo frágil y a la vez apremiante, opera una revolución en la relación de los hombres entre sí. Es, indisociablemente, signo y realidad,

camino señalado y realidad presente. La puesta en práctica del sufragio universal no constituye sólo una etapa simbólica decisiva dentro de un movimiento que iría de la obediencia pasiva ante autoridades celosas hacia la auto-institución de lo social. Más bien representa un desenlace, la entrada a una nueva era de lo político, que cambia todas las percepciones anteriores de lo social, que entreabre algo inaudito y casi escandaloso –en el sentido etimológico del término– en la historia de la humanidad: la posibilidad de la aparición de una sociedad de iguales, en la cual los lazos sociales no serían resultado ni de la división del trabajo, ni de la asignación a cada uno de un lugar en un todo organizado, ni de la existencia previa de una creencia colectiva; una sociedad, en esencia, más allá del orden mercantil, así como del universo jerarquizado; una sociedad en la que la igualdad sería la condición inicial para la integración. (Rosanvallón, 1999, pp. 12-13).

Sí, es cierto, la igualdad política es una relación inédita entre los hombres porque es una relación que, a diferencia de las otras, que partían de una entidad previamente e independiente a la que se podía reclamar identidad y destino, instauro la sociedad, organiza el régimen político: es una abstracción, sin duda, pero auto-instituyente, una abstracción que produce realidad. Por eso hay que tomar en serio esta abstracción, identificar su especificidad en un horizonte político que a nombre de la igualdad social o económica o civil, parte de una concepción orgánica, jerarquizada o no, de la misma sociedad. Como lo dice el mismo Rosanvallón (1999, p. 13):

El derecho al sufragio produce a la propia sociedad; es la equivalencia entre los individuos lo que constituye la relación social. Es un derecho constructivo. El sufragio universal logra, en su sentido más profundo, la laicización del mundo occidental. Con él se opera la separación definitiva y completa del organicismo social, y se abre verdaderamente la era del individuo. ¿Se trata de una revolución de fachada, puramente ‘formal’? Esta crítica, teñida de decepción, y formulada a menudo, debe ser tomada al pie de la letra. La gran revolución de nuestro tiempo es la de la ¿demo-

cracia formal' que deja entrever, tras un halo de inquietud y de nostalgias, la misteriosa figura de una forma social inédita.

La especificidad histórica de la igualdad política destaca, en consecuencia, por sobre las otras formas de igualdad, civil y económica, por el advenimiento de los individuos y de sus derechos en la constitución de la sociedad, y del voto como vínculo socializador, y abstracto, entre los hombres. El individuo, el sufragio universal y la democracia son los ejes de este dispositivo formal de la política contemporánea. Una ruptura en la modernidad, insiste Rosanvallon, incluso mayor que el socialismo. Después de todo, este propugna una comunidad de hermanos, de socios y no una sociedad de iguales. El proyecto socialista, como se expone en positivo, pertenece a las tradiciones organicistas de la sociedad.

El todo precede a los individuos, en sentido estricto no hay individuos, sino ciudadanos-hermanos en una comunidad. Sus derechos provienen de la pertenencia a ella, los anteceden, los asignan o atribuyen, a diferencia de la democracia representativa, en donde la misma sociedad y su organización resultan de las elecciones y derechos de los individuos. El socialismo, tal y como se formuló en la primera mitad del siglo XIX, era un proyecto restaurador de la comunidad primitiva, de la comunidad ilusoria que el capitalismo había corrompido.

El proyecto socialista permaneció secretamente anclado a la visión nostálgica de un orden comunitario armonioso. Bajo formas evidentemente distintas en Fourier, Proudhon o Marx, soñó con resucitarlo llevando a cabo un mítico "socialismo primitivo", forma natural de organización de una humanidad incorrupta. La nueva sociedad no es sino la resurrección y la transformación de un mundo anterior a una caída, que el capitalismo había precipitado. (Rosanvallon, 1999, p. 13).

La historia de la igualdad política, en consecuencia, entreteje la constitución del individuo con el sufragio universal y la construcción de los regímenes democráticos, una historia compleja donde las reali-

zaciones en la igualdad, las instituciones representativas y las formas de organización electoral están inmersas en un proyecto filosófico-político de gran envergadura: la auto-constitución de la sociedad, la sociedad de los iguales. Individuo-voto-democracia son los ejes de los regímenes políticos contemporáneos, la forma inédita de sociedad que se empezó a constituir a fines del siglo XVIII y que sigue trabajando el imaginario y la realidad política de hoy.

INTERROGAR LAS HERENCIAS

La historia del sufragio efectivo, de la igualdad, incluso de la ciudadanía se ha hecho a partir de las instituciones de la democracia, de la sucesión de los derechos, de las dificultades de la instrumentación. A partir de las certezas del presente, de la comodidad de nuestras herencias se han identificado las etapas de construcción de la ciudadanía, una ciudadanía por agregación, que va de la “afirmación de los derechos civiles en el siglo XVIII (construcción del Estado liberal), conquista de los derechos políticos en el siglo XIX (reconocimiento del sufragio universal), organización de los derechos sociales (establecimiento del estado benefactor)” (Rosanvallon, 1999, p. 14). O, como la reconstrucción de las etapas de conquista del sufragio universal, en donde las fuerzas del progreso y la civilización vencen a las de la reacción y los prejuicios. Una historia social del sufragio, en donde las fuerzas ya están constituidas antes de la confrontación, conjuntadas a partir de las generalizaciones de siempre: libertad-opresión, reacción-progreso, conservadores-liberales. Sobre todo, una historia anacrónica, si existe tal, en donde las realidades de hoy se muestran como destino ineluctable, racionalidad inmanente en los conflictos, sapiencia eterna de los actores del progreso, condena inmemorial de los reaccionarios, de los que no supieron nunca colocarse del lado de la historia verdadera.

Las historias sociales, las historias de las batallas, las historias ordenadas por una filosofía, deben desecharse. Veamos, por ejemplo,

los problemas de la periodización de Marshall, que confunde la historia inglesa y quizás norteamericana de la ciudadanización, con la europea, en donde sus periodos se confunden, como en la francesa, resultado de la radicalidad de la revolución y donde el sufragio universal, reconocido como derecho de todos los franceses, luego tendrá dificultades de instrumentación, en todo el siglo XIX, por la otra racionalidad política que lo enfrentaba, la del gobierno de los capaces, que domina la historia intelectual de Guizot hasta la III República, o como en el caso alemán, donde los derechos sociales, atribuidos por Bismarck, anteceden al sufragio universal. Generalizaciones carentes de historicidad, o peor, utilización anacrónica de la historia, al modo de etapas sucesivas de una teleología que sólo nosotros, hoy, podemos dilucidar. Pero también las inadecuaciones de la historia social, la historia-batalla, que cuenta los pormenores de los enfrentamientos entre partidos ya constituidos, a los que sólo falta añadir las particularidades de la lucha, engarzados en una confrontación eterna, con los mismos objetivos, las mismas tácticas, las mismas racionalidades. Como si entre la democracia ateniense y la norteamericana, por ejemplo, hubiese afinidades mayores a la de los nombres, ciudadano y democracia, nombres con realidades históricas y políticas diferentes. Los ciudadanos romanos, miembros de una comunidad jurídicamente constituida con anterioridad, los norteamericanos, individuos dotados de derechos políticos propios.

En la democracia moderna, la ciudad de los iguales ya no se edifica en el seno de una división social primaria, reconocida y aceptada, en la que los *homoioi* se distinguían por el hecho mismo de su paridad aristocrática. Por el contrario, la moderna sociedad de la igualdad se funda en una equivalencia sin límites y sin discontinuidad del tejido social: ésta “concentra” en cierto modo la idea de igualdad en un espacio social totalmente denso, absolutamente compacto, que no reconoce más separación que aquella que lo constituye diferenciándolo del extranjero. (Rosanvallon, 1999, p. 16).

No es una historia de las representaciones, tampoco de las instituciones de la democracia. No es lo mismo la casilla que el derecho al voto, como tampoco la soberanía del pueblo moderna, con la soberanía del pueblo de inspiración cristiana, referente típico de la lucha contra la soberanía del Rey, de las resistencias contra el absolutismo en las teorías que van de Marsilio de Padua a los *monarchomaques*. Incluso del mismo procedimiento electoral, de tan larga tradición eclesíástica e incluso real. ¿No fue la *electio* el procedimiento característico para ungir reyes, prelados y obispos? ¿No viene de muy lejos? ¿Por qué, entonces, no seguir los procesos de su generalización, de la extensión de los participantes, de la adopción de su universalidad? Porque son palabras similares, pero con contenidos y realidades totalmente distintas. Ni la soberanía del pueblo, ni las elecciones, con una tradición que se remonta al medioevo, significan y expresan lo mismo, o siquiera algo parecido, que sus homónimos actuales, los modernos componentes de la democracia.⁷

La existencia de elecciones y la afirmación de la soberanía del pueblo no conducen a la consagración del individuo-elector que conocemos. El hecho electoral, lo sentimos en efecto intuitivamente, no tiene el mismo sentido cuando el pueblo, reunido en la plaza de la catedral de Reims, es invitado a gritar *Vivat rex* a la llegada de un nuevo soberano, que cuando se trata de elegir libremente entre varios candidatos. Consentir y elegir no son acto de la misma clase, las modalidades de cada uno de ellos pueden además variar considerablemente. Por otro lado, es claro que la soberanía del pueblo no tiene el mismo contenido cuando es afirmada por Rousseau que cuando la invocan los clérigos escolásticos. Éstos son los primeros equívocos que hay que tratar de dilucidar antes de entrar en la historia de la igualdad política. (Rosanvallon, 1992, pp. 19-20). Hay mucha distancia de la *electio* a la *elección*, del pueblo-cuerpo al pueblo-individuo, de la soberanía-autorización al auto-gobierno, del consentimiento colectivo dado a un hombre designado a la elección individual y

⁷ Por otra parte, ella misma con tan diferentes acepciones en la modernidad.

razonada a un candidato. La idea del derecho al sufragio no es ciertamente concebible si no se reconoce la soberanía del pueblo y el uso del procedimiento electoral para designar representantes. Pero detrás de las mismas palabras se dan realidades que no remiten a los mismos procedimientos políticos y sociales. Entonces debemos iniciar la historia del sufragio universal más río abajo, ahí donde la figura del individuo electoral comienza en verdad a surgir. (Rosanvallon, 1992, p. 31).

Y, entonces, ¿cómo hacer una historia del sufragio efectivo que no quede atrapada en las trampas del anacronismo, de la teleología, una historia no representativa, ni de las mentalidades ni de las instituciones de la democracia?

La problematización de lo banal dirigió la investigación de la igualdad política a la constitución del individuo; la interrogación de la literatura, de las palabras y cosas dichas por otros, nos llevaron a las precauciones de lo nuevo y de lo viejo, de los términos similares con contenidos distintos, a desconfiar de iniciar las investigaciones en el relato histórico de la soberanía del pueblo o de las elecciones, hasta configurar un entramado que encuentra su nudo en la transmutación de la soberanía pasiva del pueblo al individuo-elector moderno.

La historia del sufragio universal se despliega en la respuesta a esta pregunta. Historia de un doble tránsito: del simple consentimiento al auto-gobierno, por un lado, y por el otro del pueblo-cuerpo al individuo autónomo. Historia, ésta, ejemplar en el sentido de que está en el centro del doble movimiento de secularización (auto-institución de lo político) y de advenimiento del individuo como categoría organizadora de lo social, que acompaña la llegada de la modernidad. En la historia del sufragio universal, vemos directamente expresarse las tensiones de esta modernidad: racionalidad y subjetividad, igualdad y capacidad, pertenencia y soberanía, liberalismo y democracia. (Rosanvallon, 1992, p. 31).

MÉTODO: HISTORIA CONCEPTUAL DE LO POLÍTICO

Si la igualdad política es una igualdad específica, históricamente construida alrededor de la noción del individuo autónomo, el sufragio es un procedimiento, el nexo de los individuos que producen lo social, pero también un valor: la abstracción de su igualdad. El sufragio: valor y procedimiento. Pero mientras que una historia del procedimiento corre el riesgo de la anacronía, de despojar de historicidad a las palabras, de desdeñar el trabajo de operación política que significa la auto-constitución de la sociedad, una historia del sufragio como valor nos permitirá captar las tensiones de su establecimiento, el trabajo que todavía realiza.

Si la cuestión de la igualdad política inaugura la historia moderna de lo político, sigue al mismo tiempo constituyendo un enigma y designando una labor por realizar. Si la institución del derecho al voto está ya establecida irreversiblemente, erigida en una evidencia, los principios que la fundan no han terminado, por su parte, de cuestionar nuestras prácticas y de sacudir nuestras certidumbres... Existe una manera de escribir la historia de las ideas o de las instituciones que apenas se distingue de la vieja concepción de la “historia batalla” y se limita tan sólo a aplicarla al campo de la política. La naturaleza de las fuerzas que se enfrentan no es la misma, pero es la misma visión de un enfrentamiento entre partidos o entre representaciones del mundo claramente identificadas y constituidas *a priori*, antes incluso de entrar en conflicto. Es una historia retrospectiva, que siempre se escribe en función del presente, partiendo de un punto de llegada, y que nunca sigue la concatenación de los acontecimientos como un experimento, por el contrario, el método que deseamos seguir no tiene otra pretensión que comprender desde el *interior* las certidumbres, los tanteos o las cegueras que gobiernan la acción y la imaginación de los hombres. La historia intelectual de lo político encuentra así su especificidad en relación a la historia política tradicional, a la historia de las ideas o de las representaciones. ¿Significa esto que rechazamos la marcha de la historia social, prefiriendo el comercio de los grandes autores o de los oradores parlamentarios al del pueblo silencioso y sufriente? Ciertamente no.

Pero los datos de la historia social sólo tienen sentido cuando se restituyen, se insertan en una historia más conceptual, que por su parte no se reduce al análisis de los grandes autores, incluso si éstos constituyen a menudo una vía de acceso privilegiada a la cultura política de su tiempo. La historia social y la historia conceptual tienen entre sí las relaciones que los tiempos ordinarios mantienen con los periodos de la revolución... La historia intelectual de lo político se propone “sostener los dos extremos de la cadena”. Al buscar de manera permanente asir el punto de intersección de la lucha de los hombres con su representación del mundo incita a comprender la política como el lugar de trabajo de la sociedad sobre sí misma. El objeto y el método son indisolubles. No se trata entonces de hacer una simple “historia de las ideas”, sino más bien de comprender las condiciones en las cuales se elaboran y se transforman las categorías en las que se refleja la acción, analizando cómo se forman los problemas, cómo atraviesan lo social, dibujando un cuadro de las posibilidades y al delimitar sistemas de oposición y tipos de recusación. (Rosanvallon, 1992, pp. 16-18).

UBICACIÓN

¿Y cómo hacer el análisis del tránsito señalado antes? ¿En qué lugar, en qué referencias, en qué textos ubicar el inicio de las transformaciones: dónde se localizan las condiciones de posibilidad para la emergencia del individuo y la igualdad política, en qué y mediante qué problemas se abre la posibilidad del cambio de la soberanía del pueblo, entendida de manera arcaica, pasiva, defensiva, como estrategia de resistencia al poder del Rey, y aparece la soberanía del pueblo como individuos dotados de derechos propios, auto-instituyentes de lo político, de la misma sociedad? A través de dos vías: la historia intelectual, tal como se presenta en la tradición filosófica y la historia de la realización de la igualdad, como aparece en las historias de la ciudadanía. En la filosofía política el tránsito no se da entre los teóricos del derecho natural, en todo el siglo XVII y comienzos del XVIII. Ni Grotius ni Pufendorf, tampoco Hobbes, pudieron diferen-

ciar claramente la filosofía del derecho natural con la teología. La soberanía es un derecho a la resistencia, los derechos naturales son los límites del poder absoluto. El cambio sustantivo es cuando el individuo pasa a jugar el papel central de la política. El individuo y sus derechos. Es sólo con Locke cuando esto empieza a suceder. Para él, los gobiernos no se instituyen más que para proteger los derechos de los individuos y garantizar el ejercicio de sus libertades. El poder político permanece subordinado al bienestar de los individuos. Es por ello que la noción de confianza –*trust*, en inglés– prevalece sobre la del contrato en Locke. Pero a partir del hecho mismo de la visión subjetiva de la política que él adopta, las formas de consentimiento y de la representación cambian insensiblemente de naturaleza. La distinción entre la soberanía activa y la soberanía pasiva tiende a desdibujarse o, en todo caso, volverse menos evidente... Con Locke, lo que se opera no es tanto una transición, en el sentido de que pasaría de un sistema de referencia a otro, sino que se abre un campo, un problema que comienza a actuar. Durante un largo período, será a través de toda una serie de equívocos y deslizamientos entre lo viejo y lo nuevo, como la figura del ciudadano-elector se superpondrá a la del individuo-sujeto de derecho, tendiendo a mezclarse progresivamente los dos sentidos de la palabra ciudadano. (Rosanvallon, 1992, pp. 32-33).

Históricamente, en Inglaterra y Francia se dan dos tipos de tránsito casi ideales a la modernidad política. Mientras que en Inglaterra la figura del ciudadano-elector se da por una transformación progresiva del sistema de representación política, a partir de las mutaciones del ciudadano-propietario; en Francia, el ciudadano surge a través de la Revolución. Para Francia:

Es más bien un modo global e igualitario de entrada en la ciudadanía lo que entonces opera, al aparecer la apropiación colectiva de la soberanía real como el único modo de anular su pesada dominación. Al conjugarse aquel con la formidable demanda de integración y reconocimiento social que se expresa en 1789, conduce de hecho a la universalización

muy rápida del derecho al sufragio. La igualdad jurídica de los individuos es a la vez una condición lógica de la caída del absolutismo y un imperativo sociológico de consagración de la destrucción del universo de los privilegios y los cuerpos. Francia ingresa de pronto en el sufragio universal, ya que se impone la democracia desde el principio de la revolución como una condición esencial de la realización de una sociedad en libertad. Pero esto no ocurre sin contradicciones ni reticencias. Al mismo tiempo que hace irrupción el individuo soberano para ocupar la esfera política, efectivamente subsiste el fondo racionalista de la cultura política de las luces, que ven en la instauración de un gobierno de las personas capaces la condición del progreso y de la verdadera libertad. La revolución no supo resolver esta contradicción inaugural y fundamental de la democracia francesa. De ahí la marcha titubeante del siglo XIX, buscando con Bonaparte la vía de una ciudadanía sin democracia, con los liberales de la monarquía constitucional la fórmula de un liberalismo diplomado en derecho, y después, con los hombres de 1848, la realización de una república utópica. Debido al carácter apremiante y accidentado de esta historia que mezcla la precocidad del reconocimiento de los derechos políticos y la predominancia del ideal de un gobierno de la razón, la historia del sufragio universal en Francia presenta un interés filosófico particular. (Rosanvallon, 1992, pp. 34-35).

L'INVENTION DU SOCIAL, PSICOANÁLISIS HISTÓRICO DE LA POLÍTICA

En los inicios de los ochenta, a unos meses del primer gobierno socialista francés,⁸ se escribe un ensayo sobre el fin de las pasiones políticas. (Donzelot, 1994). En plena euforia por el triunfo de Mitterrand, cuando el programa común de la izquierda era Plan de Gobierno, cuando el discurso de la esperanza inundaba las plazas y las oficinas públicas, Jacques Donzelot diagnostica diferente,

⁸ Por lo menos desde el Frente Popular.

suspende lo actual, mira de lejos, antes y después de los acontecimientos, para advertir una suerte de desencanto a finales de los setentas, un discurso permanente del cambio, una transformación de las costumbres, la moral del justo medio y, como dijeron otros, la República de centro. (Rosanvallon, Furet & Julliard, 1988).

LOS SÍNTOMAS DEL DESENCANTO

La generación del 68 cuestionó los fundamentos éticos, políticos y sociales de la segunda posguerra. Atacó la sociedad en nombre de la utopía o de las heterotopías que los jóvenes, los obreros y las mujeres descubrían cotidianamente. La ciudad sufrió una rebelión desde dentro, fue vituperada por todos y desde todas partes. Aparecieron nuevos frentes de lucha y nuevos actores políticos. Surgieron los nuevos movimientos sociales, que junto al proletariado y al pueblo de izquierdas, pensaron en la Revolución. La revolución de la inteligencia, la revolución de la imaginación. Las más locas demandas, tácticas y estrategias dieron sentido y organización a los rebeldes de los sesenta.⁹ Como se sabe, las revoluciones no triunfaron en ninguna parte y la contestación se volvió una lenta transformación de las costumbres o se institucionalizó en la vida cotidiana posliberada. Pero de la Revolución nada quedó, sólo una progresiva adaptación a los cambios permanentes, consensos que garantizarían los equilibrios necesarios de una sociedad del justo medio, despojada de las potencias fundantes de la revolución, la utopía o, sencillamente, de la pasión.

Desde luego, el desencanto generó sus propios mecanismos de defensa: el realismo o la palinodia del pensamiento de izquierda, concebido ahora como maniqueo, aquel discurso que veía negro el mundo actual y blanco el ideal; o el terrorismo, venganza contra

⁹ Recordemos brevemente a esos soñadores del pasado: los *kerbuten* y *provos* holandeses, los *yippies* norteamericanos, los curas-obreros, los estudiantes-obreros franceses, la fracción roja alemana, los protagonistas del otoño caliente, las compañeras del *Women Lib*, los del *Gay Liberation Front*, el Che y todos los guerrilleros latinoamericanos, etcétera.

una realidad que aniquiló las ilusiones más bellas y que no vale la pena vivirlo... ni que viva. La tiranía de lo real y sus acólitos denunciadores de lo impensable o los nostálgicos del absoluto son las dos tácticas para defenderse de un mundo que ha eliminado todos los sueños o, al menos, las pasiones. Sea como aceptación venial o como denegación absoluta, lo real-posible domina la política de hoy. Y el cambio es su discurso preponderante. Un cambio perenne, un cambio que no cambia, que siempre está en ajuste, modernizando sus fundamentos, readaptándose. De aquí la práctica de la negociación y la tendencia al centro de todas las posiciones, las ideologías y los partidos; hasta hacerse prácticamente iguales, indistinguibles, confundidos los colores, convertidos los antiguos adversarios en socios, negociantes del consenso, expertos de los matices y del justo medio: sí, otra vez, la República de centro.

Éstos son los síntomas de un proceso mayor, que sólo parece construido por la nostalgia cuando se le compara con un pasado glorioso, y si no de su realidad, cuando menos de su fuerza como idea, como práctica de la utopía o de las utopías diversas que estallaron a finales de los sesenta. Pero no nos engañemos, no es un diagnóstico elaborado con la nostalgia, es sólo el efecto de lo que se perdió en el cambio, es un diagnóstico de la historia contemporánea, una mutación en los procesos políticos que viene de lejos, cuando menos desde que a finales del siglo XIX se inició la construcción *de lo social*; de las ideologías, las prácticas, las representaciones y las instituciones sociales. Es sólo cuando lo social se instauró en la conciencia política, y en las prácticas gubernamentales, cuando se convirtió en referente de las izquierdas, las derechas y los centros, cuando implotó en el imaginario de la revolución, cuando las pasiones políticas decayeron, cuando las utopías se volvieron políticas públicas más o menos cuestionadas o cuando ya no había razones para cambiar un mundo que ya había cambiado, que ya se había vuelto un mundo social.

La declinación de las pasiones políticas, que a finales de los setenta ya era evidente, se da en el apogeo o en el clímax de lo social,

cuando fue aceptado como referencia de todas las evaluaciones y proyectos, cuando ocupa todo el espectro político desde el gobierno hasta la oposición, desde las izquierdas hasta las derechas. El fenómeno del desapasionamiento radical del imaginario político es el reverso del crecimiento progresivo de lo social. En los síntomas del desencanto se observa la mutación de lo social. ¿Por qué?

DESENCANTO E HISTORIA DE LO SOCIAL

L'affirmation de la souveraineté égale de tous, l'exaltation de la fraternité volontaire, qui avait fait la force des révolutionnaires, se sont vu substituer une morale de la solidarité –qui s'autorise de la nécessité de maintenir la cohésion des rapports sociaux plus que du rêvé républicain d'une société volontaire, érigé sur les décombres de la fatalité où l'Ancien régime prétendait enserrer les liens des hommes entre eux. Nous ne luttons plus au nom du droit, pour le droit, mais pour nos droits, nos droits sociaux, en tant qu'ils définissent les privilèges spécifiques ou les compensations locales accordées à telle catégorie de la société, en raison des préjugés singuliers qu'elle est censée subir du fait de la division sociale du travail. L'exigence absolue de justice s'est effacée au profit de querelles sur la relativité des chances dont bénéficient les uns, des risques qu'encourent les autres. En même temps, la notion de responsabilité disparaissait lentement au profit d'une socialisation des risques de la vie considérés comme de simple aléas, socialisation qui n'impute plus à quiconque le malheur des autres, n'exige plus de quiconque leur bonheur. De même, au lieu que des certitudes s'affrontent dans la société, ce sont maintenant des différences qui demandent à être reconnues par celle-ci; elles n'aspirent plus à commander son devenir, mais se contentent de demander une place à cette grande table de négociation permanente où s'organise de plus en plus la vie sociale, vers un avenir que plus personne n'ose désigner sinon du terme, guère rutilante, de 'changement'.

Aux ambiguïtés passionnelles des grands mots de la République naissante, le social est venu opposer le vocabulaire vertueux d'une morale du juste milieu. (Donzelot, 1984, pp. 10-12).

La afirmación de la soberanía igual de todos, la exaltación de la fraternidad voluntaria, que había hecho la fuerza de los revolucionarios, se vio substituida por una moral de la solidaridad que se autoriza por la necesidad de mantener la cohesión de las relaciones sociales, más que por el sueño republicano de una sociedad voluntaria, creado sobre las ruinas de la fatalidad donde el antiguo régimen pretendía cercar los vínculos de los hombres. No luchamos ya en nombre del derecho, *por el derecho*, pero sí por nuestros derechos, por nuestros derechos sociales, en tanto que definen los privilegios específicos o las compensaciones locales concedidas a tal categoría de la sociedad, debido a los perjuicios singulares sufridos por división social del trabajo. La exigencia absoluta de justicia se borró en favor de las querellas sobre la relatividad de oportunidades que benefician a unos, o de los riesgos que enfrentan otros. Al mismo tiempo, el concepto de responsabilidad desaparece en favor de una socialización de los riesgos de la vida considerados como simples azares, con este proceso de socialización ya no se imputa a alguien la desdicha de otros, ni exige más ese alguien su felicidad. Del mismo modo, el lugar que las certezas enfrentan en la sociedad, son ahora las diferencias que piden ser reconocidas por ésta; ellas no aspiran más a comandar su devenir, sino que se limitan a pedir un lugar en esta gran mesa de negociación permanente donde se organiza cada vez más la vida social, hacia un futuro que nadie se ha atrevido a designar sino con el nombre rutilante de “cambio”. A las ambigüedades pasionales de las grandes palabras de la República naciente, lo social vino a oponer el vocabulario virtuoso de una moral del justo medio. Somos en adelante mohín soberanos, quienes sumados pueden convertirse en autónomos, menos responsables individualmente que destinados a actuar colectivamente. Si nos implicamos permanentemente ya no somos incluidos en contratos, civiles o políticos; comprometer seriamente nuestros comportamientos, sino en el procedimiento infinito de negociación de nuestros destinos privados o públicos, suponiendo que esta distinción guarda aún algunos sentidos de virtud. Y el progreso social se realiza al mismo tiempo que la lenta disolución de todas las instancias de la sociedad –familia, o movimiento obrero, por ejemplo– tendían a implicarse en temas de la historia.

¿Cuál es la relación entre el sistema político moderno, la democracia, la república y la organización social, es decir, la construcción de la sociedad? Si se interroga así, entonces empiezan a desaparecer los tintes nostálgicos del discurso del desencanto y se observa con mayor claridad el enorme desafío político e histórico que supuso la creación de lo social, de la solidaridad, en los regímenes democráticos. La solidaridad es una idea filosófica y una tecnología política, un *kit* para la construcción de la sociedad que resolvía las vaguedades de la noción de soberanía o las contradicciones del liberalismo y los peligros del despotismo. La solidaridad proporciona los fundamentos del rol del Estado, frente a unos liberales que no temen caer en dictadura cuando la democracia les es adversa o los que no tienen empacho en sacrificar la libertad en una reorganización despótica de la sociedad. Lo social es una invención política extraordinaria, un modo para resolver los problemas que puedan proteger a los individuos de los riesgos de una vida en común, sin renunciar a su libertad o a la neutralidad del Estado. Para hacerlo, utilizó técnicas y saberes de antaño: los seguros, los cálculos actuariales, las estadísticas y elementos de las técnicas de seguridad, que posteriormente darán origen a una forma de estado y un tipo de seguridad: el estado de bienestar y la seguridad social.

Ainsi rapporté à sa détermination politique, le social apparaît comme une invention nécessaire pour rendre gouvernable une société ayant opté pour un régime démocratique. Tout son histoire se présente comme la recherche d'une voie qui évite tant les fourches caudines de la Révolution que celles de la tradition, afin d'apporter une solution spécifiquement républicaine à la question de l'organisation de la vie des hommes en société, par-delà les sommations doctrinaires du libéralisme et du socialisme. (Donzelot, 1984, pp. 13-14).

Devuelto a su determinación política, lo social aparece como una invención necesaria para hacer gobernable una sociedad que ha optado para un régimen democrático. Toda su historia se presenta como la búsqueda de una manera que evite tanto las horcas caudinas de la Revolución como

aquellas de la tradición, con el propósito de aportar una solución específicamente republicana a la pregunta de la organización de la vida de los hombres en la sociedad, más allá de las urgencias doctrinarias del liberalismo y del socialismo.

PROPÓSITOS

Frente a los desencantos de la política, los que provienen del terrorismo o del realismo, es necesario pensar el presente, razonar la actualidad, tanto para entender su formación, como para cuestionar el precio que se ha pagado. (Donzelot, 1984, p. 10). Otra vez, en la historia del presente, un reclamo político, aunque no partidario: el fin de las pasiones acompaña la hegemonía de lo social en la construcción de la República y la instauración de la democracia.

EL MODELO DEL PSICOANÁLISIS

Lo social es tanto un problema como una solución. A partir de esta idea, Donzelot establece dos registros metodológicos: el psicoanálisis histórico de la política y el psicoanálisis político de nuestra historia. El primero:

Qui s'emploie a suivre notre imaginaire de départ, ce rêve d'une ordre juste et harmonieux –parce que naturel ou appelé para l'histoire– de la société enfin libérée du despotisme que l'opprimait, jusqu'à son effondrement dans la réalité procédurier du social, ou disparaît tout référence possible a un quelconque ordre naturel ou historique de l'organisation humaine. (Le deuxième) consiste a décrire celle-ci – a partir du fait politique qu'est l'inauguration démocratique de la République, aveux la rapport a l'idéal républicain –comme découlant des inventions apportées en réponses aux contradictions apparues au sein du cet idéal et qui menhaden directement la forme démocratique. (Donzelot, 1984, p. 14).

Que se dedica a seguir nuestro imaginario de salida, ese sueño de un carácter justo y armonioso –en tanto que natural o previo la historia– de la sociedad al fin liberada del despotismo que lo oprimía, hasta su hundimiento en la realidad de lo social, donde desaparece toda referencia posible a cualquier orden natural o histórico de la organización humana. (El segundo) consiste en describir ésta –a partir del hecho político de la inauguración democrática de la República, en relación con el ideal republicano– como derivándose de las invenciones creadas en respuestas a las contradicciones aparecidas en el seno de este ideal que amenazan directamente la forma democrática.

Desde luego, no se trata de psicoanalizar la historia, al modo de entender las formas ocultas en que los fenómenos ocurrieron, menos aún de dirigir los instrumentos psicoanalíticos, o psiquiátricos, a los individuos relevantes, sino de utilizar el modelo teórico del psicoanálisis, como práctica para descubrir problemas y técnica de solución. El psicoanálisis, en este caso, es un método para hacer visible un problema y perfilar la solución, justamente como lo social: ámbito intermedio entre lo civil y lo político, espacio de contradicciones que amenazaban la democracia recién instaurada en la república, es decir, campo de visibilidad e instrumento de gobierno, para resolver las contradicciones a partir de la solidaridad y los mecanismos de seguridad, con los saberes estadísticos, jurídicos y actuariales correspondientes, por ejemplo.

DESARROLLO METODOLÓGICO

La genealogía de lo social inicia, como siempre, con un problema político y una cuestión del presente. En este caso, de un diagnóstico ya en sí problemático, a contracorriente de los eventos en Francia a inicios de los años ochenta, el diagnóstico del desencanto, de una progresiva tendencia hacia el centro en las posiciones políticas, de una pérdida de las potencias de la utopía en la sociedad contemporánea, curiosamente en los momentos de triunfo electoral del programa común de las

izquierdas. La declinación de las pasiones políticas es apenas la punta de un iceberg problemático, que Donzelot advierte en la historia política de lo social, campo de invenciones que hacen gobernable a una sociedad democrática. En consecuencia, el desarrollo metodológico es muy transparente y se sintetiza en los capítulos de su libro: primero, la cuestión de lo social, la apertura de un campo a partir del impasse de la soberanía y las contradicciones del liberalismo; después, la invención teórica de la solidaridad, en los textos de Durkheim, Duguit y Hauriou, sin olvidar a León Bourgeois; luego, la promoción de lo social, a partir de sus instituciones, el derecho social, la separación de lo económico y lo social y la creación del estado de providencia; por último, la movilización de la sociedad, a partir de las transformaciones de la posguerra, los reclamos para cambiar la vida y la sociedad, la autonomización social y la enfermedad de la política que produjeron estos cambios. Un itinerario problemático de lo social, desde su invención hasta su apogeo y decadencia en las sociedades democráticas de fin de milenio, que Donzelot, en otras partes, es muy prolijo en narrar con todo detalle. (Donzelot, 1977).

L'ÉTAT PROVIDENCE, HISTORIA DEL MAL SOCIAL

Paradoxe de nos sociétés: à mesure que le bien-être de tous et de chacun s'accroît, augment parallèlement la possibilité de cet événement minuscule, quasiment imprévisible, qu'on ne voulait pas prévoir, de l'accident stupide qui, en un instant, remet tout en cause, par rien, une bêtise. L'amélioration des standards de vie va de pair avec la croissance d'une menace constante celle qu'une maladresse, une faute d'inattention, une erreur, une rien ruine tout, une vie de travail, d'efforts et d'épargne, l'espoir longtemps cajolé d'une vie de paisible petit propriétaire. On aurait pu prévoir que l'accroissement de la richesse irait de pair avec plus de sécurité. Eh bien, non! Elle s'accompagne, au contraire, d'une plus grande insécurité, d'une insécurité dont le coût individuel et collectif est plus vivement ressenti. Loin de permettre le repos du bien-être, la croissance moderne de la richesse se marque plutôt par un plus

grand besoin de sécurité. Mieux même, par un sorte de mouvement en spirale lié à ce que le coût de l'insécurité est désormais socialisé par le biais des institutions d'assurances (Sécurité sociale et compagnies mutuelles ou à primes), la production de sécurité appelle sans cesse son propre renforcement, sont extension, son affinement. Le besoin de sécurité semble s'alimenter de sa propre satisfaction.

L'insécurité es partout. On ne peut plus opposer à des lieux ou à des activités dangereuses, nécessitant des mesures de sécurité spécifiques, des zones de repos, abritées du danger. La menace de l'accident non seulement plane sans cesse, sans jamais laisser de répit, exigeant une attention et une prudence constante, mais elle s'inscrit dans une chaîne continue des risques et de dangers qui semble de caractériser la modernité. (Ewald, 1986, p. 15).

Paradoja de nuestras sociedades: a medida que el bienestar de todos y de cada uno aumenta, crece en paralelo la posibilidad de este acontecimiento minúsculo, casi imprevisible, que no se quería prever, del accidente estúpido que en un instante pone todo en cuestión, y por nada, por una idiotez. El mejoramiento de los estándares de picaza se realiza al mismo tiempo que el crecimiento de una amenaza constante, aquella que una maldición, una falta de atención, un descuido, un error, una nada, arruina todo, una vida de trabajo, esfuerzos y ahorro, la esperanza mucho tiempo esperada de una vida pacífica de pequeño propietario. Se habría podido prever que el aumento de la riqueza se realizara con mayor seguridad. ¡Pero no! Se acompaña, al contrario, de una mayor inseguridad, de una inseguridad con un mayor coste individual y colectivo. Lejos permitir el descanso del bienestar, el crecimiento moderno de la riqueza se acompaña de una mayor necesidad de seguridad. Mejor aún, por una suerte de movimiento en espiral, porque el costo de la inseguridad estará en adelante socializado por las instituciones de seguridad (Seguridad social y compañías de mutualidad o de primas), la producción de seguridad requiere sin interrupción su propio refuerzo, a su propia extensión y refinamiento. La necesidad de seguridad parece abastecerse de su propia satisfacción.

La inseguridad está por todas partes. No se pueden oponer más a lugares o a actividades peligrosas, requiriendo medidas de seguridad especí-

ficas, zonas de descanso, alejadas del peligro. La amenaza del accidente no solamente planea sin cesar, sin dejar nunca respiro, exigiendo una atención y una prudencia constante, pero se inscribe en una cadena continua de los riesgos y de peligros que parece de caracterizar la modernidad.

Paradoja del progreso: conforme avanza el desarrollo, crece la inseguridad. El accidente es una interrupción calculada de la cotidianidad, el riesgo de perderlo todo en un instante, por más estúpido que eso pueda aparecer. Sin embargo, el accidente aparece como problema social a fines del siglo XIX, con el problema de los accidentes de trabajo. Es en estos momentos, cuando cambia de significado, y en lugar de ser producto del azar, se concibe como daño, por tanto está sujeto a reparación. Del azar a la frecuencia y de la responsabilidad individual a la responsabilidad compartida, es decir, lazo social o mecanismos de socialización. El accidente es parte del riesgo, y al hacerlo, configura todo un espacio social de confrontación y un dispositivo complejo de seguridad.

L'accident confronta nos sociétés à un type de mal jusqu'alors inédit: le mal social. Lorsque au XVIII siècle on parle de "mal", on en distingue trois sortes: le mal métaphysique, qui renvoie au problème général de l'ordre dans la création, et dont la théodicée montre qu'il ne peut pas exister, et ces maux particuliers que sont le mal physique de la souffrance et le mal moral de la faute ou du péché. (Ewald, 1986, p. 19).

El accidente confronta a nuestras sociedades a un tipo de mal hasta entonces inédito: el mal social. Cuando en el siglo XVIII se habla del "mal" se distinguen tres clases: el mal metafísico, que devuelve al problema general del orden en la creación, en el que la teodicea nos muestra que no puede existir y estos males particulares que son el mal físico del sufrimiento y el mal moral de la falta o del pecado.

EL MAL ANTIGUO, EL MAL MODERNO

El mal premoderno, por decirlo así, es una desgracia o un pecado, aparece como destino, falta primordial o desorden cósmico. Es un desatino, una fatalidad o una perversión. Es de origen metafísico, físico o moral. Sus formas son la caída, la monstruosidad o el pecado.

El mal premoderno, como reflejo especular del orden divino. El ángel caído, el monstruo humano y el relapso moral son las figuras predominantes. La paradoja, la sinrazón y la desviación, sus formas de saber. El mal como zona prohibida, cuerpo deforme y alma perdida. El mal era una excepción. Fatalidad o falta, pero alejado de la cotidianidad. Existía como lo indeseado, siempre ajeno a la vida inmediata de la población. Podía formar parte de sus temores, incluso ordenar sus costumbres y sus actividades en una prescriptiva moral y física de su vida, pero después de todo, estaba alejado del desenvolvimiento cotidiano; era una parte oscura, circunstancial o predestinada: innata o escasa, rara.

El mal premoderno está asociado con la rareza, con la extrañeza, con la deformidad, la maldad trascendental, la maldad moral o la maldad física, son productos escasos; accidentes en el orden natural y divino del mundo. Un mal presente en la imaginaria popular, pero ausente en la cotidianidad. Un mal, después de todo, escaso. Los primeros filósofos modernos, de Maquiavelo a Hobbes, empiezan a concebir un mal distinto, definitivamente humano. Una maldad natural o circunstancial, pero asociada a la convivencia y a la vida del hombre en sociedad. Lo que con propiedad podría denominarse un mal social. Por supuesto, en el horizonte teórico de la época es una especulación genial, pero distante de los problemas concretos que acarrea. Es el caso de Hobbes, donde la guerra es un atributo de la naturaleza humana, y el estado el artificio que conjura la aniquilación social. Una maldad todavía trascendente, pero vinculada a los problemas de la socialidad y las formas para hacerla posible y viable. En Hobbes, la inmanencia de la maldad sirve para justifi-

car y explicar la forma Estado como producto de la vida social. El mal es el fundador del estado, o mejor, el estado es el instrumento que exorciza la maldad humana y permite la vida en sociedad.

El mal social aparece en las primeras explicaciones de la vida en sociedad como inmanencia y mecanismo. Una maldad consustancial al ser humano y un generador del instrumento estatal. El Estado es un conjuro del mal, pero también es un instrumento de él. La filosofía política de los albores de la épica moderna, en donde la especulación sustituye a la exégesis y la denuncia a la subordinación, se debate entre los dos términos de la posición estatal: conjuro e instigador del mal. Por supuesto, a final de cuentas, esto no importa, porque sea en Maquiavelo o Hobbes, o incluso en Bodin y La Boétie, el problema del estado siempre se debate alrededor del mal social, de un mal ya no extraño, ni siquiera exótico o alejado, sino permanente en la vida de los individuos: el mal de vivir en sociedad. Un mal que no proviene de la alteración del orden cósmico, ni tampoco como circunstancia desafortunada del cuerpo o perversión del alma, sino de la convivencia inmediata del hombre con sus semejantes, un mal consustancial a la naturaleza humana que sólo mediante artificios es posible conjurar. Esta apreciación genial de una nueva dimensión de la maldad, todavía está vinculada a una vida social escasamente desarrollada, lo que se evidencia en las preguntas y el método reflexivo que utiliza; y sólo es hasta el siglo XIX cuando los pormenores de la maldad social quedan establecidos tanto en sus formas (accidente), su origen (el progreso y la producción social), las estrategias de solución (los dispositivos de seguridad social), las formas políticas y sociales (la cuestión social, la solidaridad), sus instituciones (el estado de bienestar) y sus saberes (derecho social, teoría del seguro y tecnología actuarial) y su crisis, la crisis del estado social, del estado de bienestar.

EL RIESGO Y EL ACCIDENTE

El mal específico de la modernidad es el mal social. El mal de vivir en sociedad. Se diferencia del mal metafísico, moral u orgánico por su regularidad y su morfología. Se presenta bajo la forma del accidente. Y aparece con una frecuencia casi predecible. Sin duda, el accidente no puede considerarse como una forma específica del mal moderno. Accidentes, afirmaría un realista con razón, han habido siempre.

El accidente, como momento disruptor de una cotidianidad estable, puede considerarse riesgo inmanente a la vida. En cierto sentido, la vida misma es un accidente. Y sería innegable desconocer, por ejemplo, que Hefaiestión murió por comer alimentos sólidos después de una tifoidea o que Isadora Duncan pereció desnucada en un Bugatti o que en Chernobyl todavía se lamentan las fugas radioactivas. Todos son igualmente accidentes, azares mortales del destino.

Sin embargo, entre el accidente de Hefaiestión y la catástrofe radioactiva, o la muerte de la bailarina, media una diferencia radical que hace al accidente una forma moderna del mal: su eventualidad, más aún, su probabilidad. El accidente premoderno es raro, individual; es la excepción a la regla. El accidente moderno es frecuente, es la regla social. La regularidad se observa a través de la estadística. Se pueden estimar las probabilidades de tener accidentes. Y con mayor o menor grado de error, esa probabilidad indudablemente se cumplirá. Pero todavía más: el número de accidentes, es estable. En condiciones de *caeteris paribus*, el número de accidentes será el mismo y se repartirá aleatoriamente entre la población. Casi podría establecerse el teorema 1 del mal social: *Dada una población determinada, la probabilidad de tener accidente se obtiene repartiendo el coeficiente de accidentes por actividad y el número de individuos vinculada directamente a ella.* Teorema de la obviedad si se quiere, pero dictado por un perogrullo moderno. ¿Hubiera sido posible advertirlo en una época donde las activida-

des no eran sociales, donde la vida en sociedad no produjera un número estable de accidentes y los individuos no se los repartieran de forma alícuota? A todos nos corresponde, más tarde o más temprano, participar con nuestra cuota de accidentes para cumplir la norma social. (Por cierto, éste fue el tema de Borges en aquel cuento donde la sociedad se organizaba a través de una lotería cruel y maravillosa).

Precisamente a esta probabilidad, siempre positiva y quizá progresiva, de participar en accidentes, es lo que llamamos riesgo. *El accidente, en este sentido, es la actualización individual y colectiva del riesgo de vivir en sociedad* (teorema 2 del mal social). El riesgo y el accidente son las formas eventuales y reales del mal moderno. Sin duda, el accidente aparece como forma prototípica del mal social en el proceso de trabajo, primera forma social verdaderamente moderna (Cfr. Marx). Alrededor de los accidentes de trabajo puede captarse los riesgos de una forma de producción socializada, basada en la interdependencia y la asistencia recíproca de los productores inmediatos. Los riesgos de una producción inmediatamente socializada, repartida, dividida; pero si bien los accidentes de trabajo son la forma originaria del mal social, no son los únicos. Conforme la vida se socializa y las actividades vitales recuperan el proceso de trabajo socializado, y se vuelven interdependientes, podría decirse que el mal se multiplica y se moviliza. Se presenta en todas partes y aparece de manera flexible. Accidentes de trabajo, de tránsito, de deporte, accidentes políticos, nucleares, marítimos, aéreos. Riesgos de enfermedad, de vejez, de incapacidad, de asaltos, de muerte, nocturnos vacacionales, monetarios, empresariales, matrimoniales. El riesgo y el accidente han permeado nuestras vidas y configurado un horizonte a tomar en cuenta en la elección de nuestras opciones vitales. Más que nunca, el riesgo es nuestro compañero y debemos enfrentarlo con las estrategias adecuadas.

LAS ESTRATEGIAS DE SEGURIDAD

El accidente nos despierta del tedio cotidiano para regresarnos a la sociedad. Por minúsculo y a veces impensado que pueda parecernos, es la cuota que nos toca pagar en esa red inextricable de relaciones interdependientes. El riesgo de vivir en una sociedad donde predomina la indiferencia recíproca se paga con los pequeños o grandes accidentes que nos toca enfrentar. Las sociedades modernas bien pueden pensarse como una especie de lotería del mal, donde con cierta probabilidad, más tarde o más temprano, nos tocarán premios devastadores. Sin embargo, por más atractiva que nos pueda parecer la metáfora del juego cruel y maravilloso, no deja de ser espuria. La historia así lo demuestra. Cuando se capta, en el trabajo industrial, la periodicidad estable de los accidentes, cuando éstos empiezan a problematizarse y se perfilan conflictos asociados a ellos, las preguntas no refieren la aceptación de un mal derivado de vivir en sociedad como un premio maldito del azar, sino todo lo contrario, recogen esa observación estadística para delinear una estrategia de protección contra el riesgo.

El accidente de trabajo, con la carga de la modernización a cuentas, es el más indicado para hacer las preguntas definitivas: ¿quién es el responsable?, ¿cómo enfrentarlo?, ¿quién paga? De las respuestas a estas preguntas se derivan nuevas formas de gobierno, nuevas formas de relación social, otros saberes y un arsenal de técnicas de prevención y seguridad.

Puede cifrarse una nueva época cuando en la segunda mitad del siglo XIX la concepción del accidente cambia y de responsabilidad individual en el mal manejo de los instrumentos o el tiempo de trabajo se pasa a la responsabilidad social por un proceso de producción socializado. De esa misma responsabilidad social se deriva lo más importante: el costo social del accidente. Ya no son los trabajadores quienes sufren la desgracia de un accidente por impericia o mala suerte, sino es la empresa quien responde por el riesgo de trabajo social. Se pasa de una carga individual a una social del acci-

dente y se dirige hacia la aparición de una forma nueva del derecho: el derecho social; y una forma nueva de protección: el seguro.

El pacto social construido en la modernidad, el que se refiere a la igualdad, la libertad y la justicia de los individuos interdependientes, se cambia por un nuevo pacto en donde la seguridad y la asistencia social frente al riesgo y el accidente son las consignas centrales. Se pasa de un pacto de ciudadanos, de un pacto de la vida en sociedad a un pacto de los individuos de la asistencia social. Del pacto social, al pacto asistencial.

La seguridad y el derecho son la forma de expresión y de visibilidad de un nuevo dispositivo de poder que se construye alrededor del mal social. El derecho codifica un nuevo tipo de relación social: la relación de responsabilidad y de solidaridad; la seguridad social, por su parte, ordena un conjunto de prácticas e instituciones que tienen como objetivo enfrentar el riesgo.

Los derechos individuales se expanden progresivamente para incorporar formas distintas del riesgo de vivir en sociedad. No sólo los derechos propios del trabajo, como la protección de accidentes, sino otros derivados de la vida en sociedad: el del empleo, la pobreza, la educación, la salud, incluso la vejez y la muerte. Podría decirse que conforme se socializan los riesgos, se expande la cobertura de seguridad (teorema 3 del mal social). En eso consiste, a fin de cuentas, un modelo de gobierno que se inicia a fines del siglo pasado y se concreta en la segunda posguerra: el gobierno intervencionista y el estado de bienestar.

LA INSTITUCIÓN PROVIDENCIAL

La vida en sociedad, desde el siglo XIX, ha producido el mal social. En la búsqueda del bien común, aparece el mal social. Y es un mal que prolifera continuamente. Se ramifica y aparece en todas partes. El riesgo de vivir en sociedad se muestra en la infinidad de accidentes cotidianos y en la multitud de riesgo que enfrentamos. Una cantidad

más o menos fija de accidentes sociales y una probabilidad estadísticamente calculada en sufrirlos es el costo de vivir en sociedad. Pero también una creciente formación del riesgo: riesgo de morir antes de tiempo, de quedarse sin empleo, de enfermar.

El proceso que inicia en el siglo XIX, quizá a propósito de los accidentes de trabajo, se extiende y modifica en el siglo XX hasta redefinir al accidente de trabajo como riesgo en potencia de vivir en sociedad. El accidente pasa a ser una forma probabilística ampliada a todo el campo social. El accidente se transforma en riesgo. Y el riesgo abarca todo el campo social. Por eso, cuando se discuten los costos del riesgo, las obligaciones que aparecen, la ética que establece, el pacto social de la modernidad democrática construida a partir de nociones metafísicas (Locke, Hobbes, Rousseau) se transforma en un pacto asistencial, un pacto que asegura a todos los miembros de la sociedad contra las eventualidades peligrosas. Un pacto asistencial frente a la proliferación del riesgo. Quizá no podría ser de otro modo: la sociedad que produce el mal se protege generando las formas *ad hoc* que lo enfrenten: derecho social, instituciones asistenciales y tecnologías de seguridad. El nuevo orden de las sociedades del siglo XX está construido a partir de dispositivos de seguridad social.

Por supuesto, las estrategias de seguridad no provienen de un espíritu absoluto, no son producto de un plan trazado de antemano, sino que resultan de enfrentamientos, resistencia, solidaridades, objetivos, técnicas de control, etcétera. Las diversas formas de asistencia o seguridad social construidas frente al riesgo, son producto de luchas o de tácticas precisas, varían y no pueden derivarse lógicamente de ninguna estrategia preestablecida. Forman parte, eso sí, de una misma matriz que llamamos mal social, pero ni son las mismas ni son iguales en todas partes. Así por ejemplo, las formas públicas o privadas de seguridad social difieren en muchos países. De la proliferación de los seguros y las instituciones privadas en los Estados Unidos, se sorprenden los métodos de seguridad universal, como el canadiense y europeos, y las formas rezagadas o inexistentes en los

países subdesarrollados. Al final, las formas concretas que asumen las instituciones de seguridad no importan, lo relevante es que por primera vez, el pacto social es objetivamente real y no derivado de especulaciones metafísicas o metáforas de estadios naturales.

El problema no sólo es de instituciones, sino de derechos y obligaciones, de transformaciones en la ética social. Las modernas constituciones políticas inician con una suerte de derechos básicos de los individuos y la política moderna es una suerte de política del riesgo, de estrategias para enfrentar los riesgos sociales. Riesgos mayores o derivados de la cotidianidad, la economía o la naturaleza. Pero también riesgos de las inequidades, las desigualdades, los rezagos, las marginaciones. Riesgos del orden social, moral, político y económico de la sociedad. Política del riesgo, producto de un pacto asistencial, en una sociedad del mal. Al final, los derechos, las obligaciones, las instituciones y el nuevo saber del mal social se integran en una institución: el estado de bienestar o de providencia. Denominación mejor, sin duda, porque no es el bienestar que provee el estado, sino la providencia, la provisión, la prevención frente al riesgo. Estado providencia: institución polar que regula la prevención frente al mal social, asegura los derechos sociales básicos, administra las instituciones de seguridad, vigila el cumplimiento del pacto asistencial y garantiza la protección de todos frente al riesgo.

Una institución general, o parafraseando a Kelsen, una institución de instituciones, que será el sueño de todas las utopías totalitarias o humanistas del siglo XX. No sólo una institución temida y amada, sino una institución indispensable en casi todas las perspectivas políticas de nuestro tiempo. De los nazis a los estalinistas, de los autogestionarios a los ecologistas: el estado providencia es producto del mal social y su crisis actual, financiera, pero también moral, administrativa y política. Todavía forma parte de una sociedad dirigida por el pacto asistencial y es un pacto que difícilmente alguien estará dispuesto a romper, aunque siempre se cuestione. Para bien o para mal, así ha sido, y no se distingue todavía una racionalidad que lo sustituya.

OBJETIVOS

Objet de ce travail: saisir, à travers de la problématisation de l'accident ces deux derniers siècles, la prolifération des institutions d'assurances et la naissance de la Sécurité sociale, l'apparition de l'État providence, un des processus de socialisation qui caractérise l'histoire contemporaine de nos sociétés: la socialisation des responsabilités.

Étudier la manière dont es passé, en matière de sécurité d'une problématique de la responsabilité à une problématique de la solidarité. Plus généralement avec la transformation des rapports d'obligations, le passage du droit civil au droit social, suivre la formation de ce nouveau contrat social que nos sociétés proposent aux citoyens et qui en ferait des sociétés assurantielles. (Ewald, 1986, p. 16).

Objeto de este trabajo: entender, a través de la problematización del accidente en estos dos últimos siglos, la proliferación de las instituciones de seguros y el nacimiento de la Seguridad social, la aparición del Estado benefactor, uno de los procesos de socialización que caracteriza la historia contemporánea de nuestras sociedades: la socialización de las responsabilidades. Estudiar la manera incluida pasó, en materia de seguridad de una problemática de la responsabilidad a una problemática de la solidaridad. Más generalmente con la transformación de los informes de obligaciones, el pasaje del derecho civil al derecho social; seguir la formación de este nuevo contrato social que nuestras sociedades proponen a los ciudadanos y que haría sociedades de seguridad.

MÉTODO: GENEALOGÍA Y POSITIVISMO CRÍTICO

Una investigación genealógica del Estado providencia, a partir de todos los registros de los accidentes laborales, de las instituciones de seguridad social, del derecho social. La ética y la moralidad, las estrategias de seguridad y las nuevas relaciones sociales implicadas.

El Estado providencia es una forma de las relaciones generadas a partir de la noción de tiempo y de accidentes, y de las estrategias de seguridad y asistencia social. No es una estrategia adoptada por la burguesía para atemperar los conflictos de clase, ni tampoco una solución de continuidad al estado liberal: es un resultado, la formulación conceptual e institucional de un dispositivo de poder gubernamental surgido a partir del desarrollo del accidente y de la proliferación del riesgo, así como de las tácticas de solución propuestas y aparecidas en el fragor de los conflictos locales.

Si algo es evidente en este libro es el famoso postulado foucaultiano de la positividad del poder o el poder como productor de formas, identidades e instituciones. El Estado providencia, en el proceso de gestación histórica expuesto por Ewald, desaparece como astucia de la razón burguesa o mecanismos de solución de conflictos o forma histórica del desarrollo capitalista; es una institución proteica generada por los conflictos sociales alrededor de la noción de riesgo y de accidente. Por eso, aunque nos gusta jugar con las metáforas del mal social, es irreductible al juego especulativo de las categorías y la lógica inmanente de los conceptos.

El Estado providencia es la forma institucional de una racionalidad política distinta a la liberal, que había sido la idea dominante alrededor del siglo XIX, empieza a ser sustituida por los conflictos relacionados con el riesgo y la aparición de las estrategias de responsabilidad y solidaridad social, que dan origen al derecho social y a las instituciones de seguridad y asistencia. En este sentido, el trabajo de Ewald continúa y profundiza las investigaciones de Foucault sobre la historia de la racionalidad política occidental desde la edad clásica hasta el siglo XVIII, Ewald retoma el llamado de Foucault sobre la necesidad de una historia de la gubernamentalidad con el propósito de encontrar el surgimiento de la tecnología política del Estado intervencionista y la formación de las políticas del estado de bienestar. Quizá por eso la acepción francesa de Estado de providencia sea mejor que la del *welfare state*: el estado provee las condiciones derivadas del pacto social basado en la responsabilidad y la solidaridad; y no

genera condiciones de bienestar. El bienestar está asociado a categorías de orden moral, eufemiza el poder gubernamental, mientras que la providencia acentúa la obligación social de proveer, de atender los riesgos sociales. Pero más allá de la terminología o del método, el libro de Ewald se diferencia de los tradicionales tratados políticos o económicos del estado de bienestar por una tesis política: la crisis actual del Estado providencia no implica su fin, ni su conclusión histórica, ni mucho menos una suerte de péndulo histórico —como el descrito por Schlesinger o Sol Arguedas, para el caso mexicano— que dará lugar a una gubernamentalidad liberal y a un estado vigía solamente, así como a una forma de su misma reproducción. La crisis como ajuste de gestión de demandas sociales infinitas, frente a la proliferación exponencial de los riesgos. La crisis por saturación de demandas y purgación de responsabilidades.

Una suerte de recolocación de ámbitos de competencia y modalidades de gestión. Sea de izquierda o de derecha, la política gubernamental tiene que enfrentar los mismos problemas y está sujeta a márgenes muy estrechos de innovación mientras el Pacto *Assurentiel* permanezca. Al final, como lo estamos viendo en estos días después del socialismo francés y el neoliberalismo americano, la gestión del riesgo social es un asunto de reasignación de responsabilidades así como de redefinición de ámbitos de competencia. A eso se ha reducido, en estos días, la geometría política. Más que desaparecer, el Estado de providencia está reconsiderando los límites de su ejercicio, pero no sus fundamentos.

METAMORFOSIS DE LA CUESTIÓN SOCIAL, HISTORIA DE LA DESAFILIACIÓN

Los signos están en las películas independientes, en los reportajes de periódicos, en las series y noticias televisivas se presentan los casos extremos que conmueven o aterran, aleccionan o son carne para el discurso político y mediático; son los desempleados, los

homeless, los *okupas* los obreros *strippers* de Full Monty, los parad...

Siluetas inseguras, en los márgenes del trabajo y en los límites de las formas de intercambio socialmente consagradas: personas en desempleo prolongado, habitantes de los arrabales desheredados, beneficiarios del salario mínimo de inserción, víctimas de las reconversiones industriales, jóvenes en busca de empleo que se pasean de pasantía en pasantía, ocupados en pequeñas tareas provisionales... ¿Quiénes son, de dónde vienen, cómo han llegado a esto, en qué se convertirán? (Castel, 1997, p. 15).

Se puede hacer un registro de sus voces, de sus problemas, de sus experiencias y los modos de sobrevivencia, como lo hace, de manera extraordinaria, el equipo dirigido por Pierre Bordieu (1999), en *La miseria del mundo*; o elaborar modelos econométricos para analizar los tipos de desempleo, a la manera de Laroque y Salame (2000, pp. 47), también diagnosticar los peligros de la pobreza asociados con los límites del estado de bienestar; o inventar estrategias contra la pobreza en sintonía con los organismos financieros internacionales, en la moda de la *pobretología* del FMI y el Banco Mundial, tan fielmente adoptados para México por Santiago Lévy y demás; sin embargo, Robert Castel interroga de otro modo, le hace otras preguntas a una realidad que parece ser identificada y compartida por todos o casi todos.

Al principio teníamos (y seguimos teniendo) la intención de explicar la incertidumbre de los estatutos, de la fragilidad del vínculo social, de los itinerarios cuya trayectoria se ve estremecida. Las ideas que trato de elaborar (la desconversión social, el individualismo negativo, la vulnerabilidad de masas, la *handicapología*, la invalidación social, la desafiliación...) adquieren sentido en el marco de una problemática de la integración o de la anomia; de hecho se trata de una reflexión sobre las condiciones de la cohesión social a partir del análisis de situaciones de disociación. De modo que el objetivo era (y sigue siendo) calibrar este nuevo dato

contemporáneo: la presencia cada vez más insistente, de individuos ubicados en situación de flotación de la estructura social, que pueblan sus intersticios sin encontrar allí un lugar asignado. (Castel, 1997, p. 14).

Y ¿cuál es la relación entre todas estas experiencias y figuras, cuál es lo común a todas ellas, cuál su referencia para ubicarlas en la dinámica social? Castel lo encuentra en su relación con el trabajo, considerado no como relación técnica de producción, sino como “soporte privilegiado de inscripción en la estructura social”. Primer desplazamiento: las figuras y experiencias que parecen estar desligadas, las de los desempleados a los desheredados, son articuladas en la dinámica social a partir de las mismas condiciones de su extrañeza con el trabajo.

La relación salarial, es una relación básica de las sociedades contemporáneas, sociedades salariales; y las figuras intermitentes de lo social son figuras en las que la relación de trabajo está suspendida o incapacitada o precarizada o desvalorizada o es inexistente... Entonces, la interrogación sobre los desheredados dirige a la cuestión de la relación salarial como relación fundamental de las sociedades contemporáneas. Y en este punto se da el segundo desplazamiento, las características de las sociedades salariales y el modelo de socialización por el trabajo.

LAS AMENAZAS PARA LA COHESIÓN SOCIAL

El salariado, que ocupa hoy en día a la gran mayoría de los activos y con el que se relaciona la mayoría de las protecciones contra los riesgos sociales, durante mucho tiempo una de las situaciones más inseguras y también más indignas y miserables, era un asalariado cuando uno no era nada y no tenía nada para intercambiar, salvo la fuerza de su brazo, se caía en el asalariado como degradación del propio estado: las víctimas eran el artesano arruinado, el campesino feudal al que su tierra ya no le daba de comer, el

compañero que había dejado de ser aprendiz y no podía convertirse en maestro... Estar o caer en el salariado era instalarse en la dependencia, quedar condenado a vivir “al día”, encontrarse en las manos de la necesidad. Herencia arcaica que hizo de las primeras formas de salariado manifestaciones apenas suavizadas del modelo del servicio que los siervos le debían al señor feudal. (Castel, 1997, p. 13).

En esta lógica, ¿las nuevas formas de precarización del trabajo, los nuevos desempleados, son manifestaciones de un regreso a ese capitalismo manchesteriano que tantos denuncian? No, porque el desempleo, y todas las experiencias y figuras de la miseria del mundo, al menos en los países europeos se dan con el fondo de una sociedad salarial que en los años sesenta del siglo pasado tuvo su momento climático, cuando todas las formas de protección contra riesgos e incluso los lazos sociales básicos tenían correlación con el estatuto que se tenía en la división social del trabajo. Es decir, los desheredados del mundo actual, que tantas veces hemos ya nombrado, se dan en una sociedad que ya se había construido alrededor de la relación salarial, que formaba parte de las identidades individuales y colectivas, que había construido instituciones, modos de relación e incluso formas de Estado. Las figuras de la exclusión, los marginales, los desempleados son figuras extrañas en una sociedad salarial, cuando presuntamente esta forma de relación ya había organizado la cohesión social, en consecuencia, que ponen a prueba la misma cohesión de las sociedades contemporáneas.

La caracterización sociohistórica del lugar ocupado por el salariado es necesaria para calibrar la amenaza de fractura que acosa a las sociedades contemporáneas y llevar al primer plano los temas de la precariedad, la vulnerabilidad, la exclusión, la segregación, el relegamiento, la desafiliación... Si bien es cierto que estas cuestiones se han visto reimpulsadas desde hace una veintena de años, ellas plantean después y con relación a un contexto de protecciones anteriores, después de que se hubieran impuesto lentamente poderosos sistema de cobertura garantizados por el Estado

social a partir justamente de la consolidación de la condición salarial. La nueva vulnerabilidad, definida y vivida sobre un fondo de protecciones, es entonces totalmente distinta de la incertidumbre respecto al futuro, incertidumbre que, a través de los siglos, the la condición de lo que entonces se denominaba el ‘pueblo’. De manera que no tiene mucho sentido hablar hoy en día de ‘crisis’ si no se mide con exactitud esta diferencia. ¿Qué es lo que distingue –es decir, qué suponen a la vez de diferente y de común– las antiguas situaciones de vulnerabilidad de masas y la precariedad actual, generada por procesos de pérdida de contacto con núcleos aún vigorosos de estabilidad protegida. (Castel, 1997, p. 14).

Castel inició sus preguntas sobre las condiciones de relegamiento y marginalidad actuales, que lo llevaron a cuestionarse sobre el estatuto del trabajo en la cohesión social, y luego sobre su consolidación como forma de socialización y protección en las sociedades actuales. El trayecto de su problematización lo llevó de las situaciones de exclusión al trabajo como relación social y mecanismo de seguridad individual y colectiva. Las preguntas de hoy lo llevaron, en consecuencia, a interrogar la historia de la relación salarial para ver el modo como se constituyó históricamente, las mutaciones, las transformaciones que ocurrieron y el momento en que se consolidó, para entonces, sí, analizar las nuevas modalidades de desafiliación que se dan en un momento en que la sociedad contemporánea se caracteriza como una sociedad asalariada. De esto trata precisamente la genealogía, interrogación histórica sobre la política y las preguntas del presente.

LAS HIPÓTESIS

Al concebir la sociedad moderna como sociedad salarial, y por ésta se entienden las instituciones que manejan los fondos de protección para los riesgos sociales, así como los mecanismos de socialización, Castel construye un modelo formal para analizar las

condiciones de precarización del trabajo y en general de lo que otros han llamado “la miseria del mundo”. El modelo concibe tres zonas de cohesión social, caracterizadas por la estabilidad, densidad y profundidad de los lazos que cubren a los individuos de los riesgos sociales. La primera zona, de *integración protegida*, es la de la asociación trabajo estable/inserción relacional sólida. Los individuos en esta zona trazan sus relaciones con una instancia polar con la que establecen sus relaciones salariales y a través de ellas alcanzan los mecanismos de seguridad frente a los riesgos. Las relaciones entre los individuos estarán trazadas por su pertenencia a los sistemas de protección que genera la relación salarial y las identidades subjetivas y colectivas están definidas por su pertenencia a la institución de seguridad. Así, son obreros, al mismo tiempo que asegurados, miembros de un colectivo de derechos establecidos por su afinidad en el trabajo.

A la inversa, la ausencia de participación en alguna actividad productiva y el aislamiento relacional conjugan sus efectos negativos para producir la exclusión, o más bien, como trataré, de demostrarlo, la desafiliación. La vulnerabilidad social es una zona intermedia, inestable, que conjuga la precariedad del trabajo y la fragilidad de los soportes de proximidad. (Castel, 1997, p. 15).

Desde luego, éste es sólo un modelo formal. Se pueden establecer condiciones que lo relativizan bastante. Por ejemplo, a menudo la precariedad de las condiciones laborales es compensada por los mecanismos de protección que las comunidades trazan a su interior, en los barrios, asociaciones; del mismo modo, las zonas de protección social no están definidas para siempre. Las crisis económicas, los conflictos sociales, las resistencias pueden hacer crecer o disminuir las zonas o precipitar a los individuos en una u otra de ellas. De hecho, si algún sentido tiene este modelo es poner el acento en los procesos de integración de las zonas, su dinámica y los tránsitos entre ellas.

El modelo tiene sentido si se pone en el centro la relación salarial y los procesos de integración social y de protección que trae consigo, por eso no es compatible con los de estratificación social, basados en ingresos, estatus, entre otros aspectos, tampoco con los del centro-periferia, porque no corresponden a zonas geográficas, ni a comunidades culturales o étnicas. De ahí la diferencia entre la exclusión, que según Castel es el resultado de un proceso, y la desafiliación, que es el momento en que la pertenencia a una zona de protección queda suspendido, o relegado o marginado. La exclusión es un estado, la vulnerabilidad es un proceso que puede terminar en la exclusión. (Castel, 1995, pp. 27-36).

EL PROBLEMA: LA DESAFILIACIÓN

Hablar de desafiliación, en cambio, no es confirmar una ruptura, sino retrazar un recorrido. El concepto pertenece al mismo campo semántico que la disociación, la descalificación o la invalidación social. Desafiliado, disociado, invalidado, descalificado, ¿con relación a qué? Éste es precisamente el problema. Pero se advierte ya cuál ha de ser el registro de los análisis requeridos por esta elección. Habrá que reinscribir los déficit en trayectorias, remitir a dinámicas más amplias, prestar atención a los puntos de inflexión generados por los estados límite. Buscar las relaciones entre la situación en la que se está y aquella de la que se viene, no autonomizar las situaciones extremas sino vincular lo que sucede en las periferias y lo que llega al centro. Desde ya se adivina también que, en esta perspectiva, la zona de vulnerabilidad ocupará una posición estratégica. Reducida o controlada, ella permite la estabilidad de la estructura social, sea en el marco de una sociedad unificada (una formación en la cual todos los miembros se beneficien con seguridades fundamentales), sea bajo la forma de una sociedad dual consolidada como la de Esparta, en la que prácticamente no existían posiciones intermedias entre los ciudadanos de pleno derecho y los ilotas contenidos con firmeza). Al contrario, abierta y en extensión, tal como es aparentemente hoy en día, la zona de vulnerabilidad alimenta las turbulencias que debilitan las situa-

ciones logradas y deshacen las estabilidades aseguradas. La observación vale para el largo plazo. La vulnerabilidad es una marejada secular que ha marcado la condición popular con el sello de la incertidumbre y casi siempre de la desdicha. (Castel, 1995, p.17).

PROBLEMATIZACIÓN E HISTORIA DEL PRESENTE

Robert Castel es muy sensible a las cuestiones metodológicas, de hecho ha sido el único, de todos los investigadores reseñados aquí, que explícitamente ha señalado el basamento epistemológico de sus opciones, así como tratado de especificar la problematización y sus relaciones con la historia, la genealogía y sobre todo con la historia del presente. No los repetiremos aquí, basta remitir a sus textos mencionados: Castel, 1994 y Passeron, 1991. Aquí es necesario ver cómo se despliegan en la investigación sobre la desafiliación. Recordemos un poco. Se trata de analizar las figuras del relegamiento y la desafiliación, en el marco de las transformaciones de la relación salarial, como relación básica de las zonas de integración social, y tomarla de referencia en los múltiples procesos de desprotección progresiva que trae consigo la vulnerabilidad social. El problema es que la identidad trabajo estable-protección-integración, no es consustancial, sino una novedad histórica que sólo en la década de los años sesenta pudo establecerse. De hecho, en un principio, como se señaló más arriba, caer en el asalariado era una desgracia, la más ínfima, insegura, incierta y vulnerable de las posiciones, dónde no se tenía nada que vender, excepto su fuerza de trabajo. Entonces, en la historia de los procesos de trabajo y de integración social, pueden establecerse regularidades, homologías, discontinuidades, fricciones, trocamientos, desgarraduras e innovaciones. Como siempre, procesos múltiples y complejos que el modelo antes señalado apenas puede trazar en sus bocetos más generales, pero si identificar, en las diferencias y modos de existencia concreta, la dialéctica de lo nuevo y lo viejo, lo que cambia y permanece y aunque las modalidades especí-

ficas de las figuras de la vulnerabilidad, o los modos de protección y las redes de integración cambian, pueden relacionarse en su ubicación estratégica, en el estatuto que ocupan en el marco de una misma problematización.

Por ejemplo, hay homología de posición entre los “inútiles para el mundo”¹⁰ que eran los vagabundos antes de la revolución industrial, y diferentes categorías de “inempleables” de hoy. En segundo lugar, los procesos que producen estas situaciones son también comparables, es decir, homólogos en su dinámica y diferentes en sus manifestaciones. La imposibilidad de procurarse un lugar estable en las formas dominantes de organización del trabajo y en los modos conocidos de su pertenencia comunitaria (pero que entre tanto han cambiado por completo) generó a los “supernumerarios” antiguos y recientes, y sigue generando a los de hoy. En tercer término, no por ello se asiste al desarrollo de una historia lineal cuya continuidad sería asegurada por el tipo de engendramiento de las figuras. Por el contrario, sorprenden las discontinuidades, las bifurcaciones, las innovaciones. Por ejemplo, desconcierta esta extraordinaria aventura del salariado, que pasó del descrédito total al estatuto de principal dispensador de ingresos y protecciones. Sobre todo porque este “pasaje” no fue el ascenso irresistible de una realidad promovida a la consagración por la historia. Es cierto que, en el momento de instauración de la sociedad liberal, el imperativo de redefinir el conjunto de las relaciones de trabajo en un marco contractual presentó una ruptura tan profunda con el cambio de régimen político que se producía simultáneamente. Pero, por fundamental que haya sido, esta transformación no se impuso de una manera hegemónica y homogénea. En el momento en que el salariado libre se convertía en la forma jurídicamente consagrada de las relaciones de trabajo, la situación salarial estaba aún asociada con la precariedad y la desdicha, y esto se prolongó por mucho tiempo. Enigma de la promoción de un mecanismo distribuidor de la riqueza que

¹⁰ Para retomar la condena emblemática de un vagabundo del siglo XV, citada por Bronislaw Geremek: “Ser digno de morir como un inútil para el mundo, es ser colgado como ladrón”.

instala a la miseria en su centro de difusión. Hoy mismo habrá de sorprenderse del extraño retorno a partir del cual después de haber superado el mal trance, el salariado corre el riesgo de volver a convertirse en una situación peligrosa. (Castel, 1997, p. 18).

Y éste es precisamente el contenido y la utilidad de la noción de problematización, y el modo como embona en la historia del presente. Si entre los desheredados de hoy y los “inútiles del mundo” de ayer, o entre los supernumerarios de siempre hay homología estructural, o más aún, si pueden observarse efectos de retorno en el estatuto de vulnerabilidad del trabajo asalariado, es porque a pesar de sus diferencias históricas y espaciales, a pesar de los cambios, de las novedades, éstas no son absolutas, sino que forman parte de una misma problematización.

Por problematización entiendo la existencia de un haz unificado de interrogantes (cuyas características comunes es preciso definir), que han emergido en un momento dado (que hay que datar), que han sido reformulados varias veces a través de crisis e integrando datos nuevos (hay que periodizar esas transformaciones) y que siguen vivos en la actualidad. Este cuestionamiento está vivo y por ello impone el retorno a su propia historia, a fin de constituir la historia del presente. (Castel, 1997, p. 19).

¿Y alrededor de qué baza se juega la problematización actual en la que sigue viva la historia? Pues en la de la “cuestión social”. Entendida ésta como:

La aporía fundamental en la cual una sociedad experimenta el enigma de su cohesión y trata de conjugar el riesgo de su fractura. Es un desafío que interroga, pone de nuevo en cuestión la capacidad de toda una sociedad (lo que en términos políticos se denomina una nación) para existir como conjunto vinculado por relaciones de interdependencia. (Castel, 1997, p. 20).

En la emergencia, consolidación, transformaciones, cambios, regresos, mutaciones de la cuestión social es posible encontrar la significación y características de la temática de la desafiliación, así como los retos que se le plantean al Estado hoy y a las políticas sociales de inicios del siglo XXI.

Puede fecharse, con relativa facilidad, el surgimiento de la *cuestión social*. Es en la década de 1830 cuando se llamó la atención sobre las condiciones de vida de los obreros, como agentes y a la vez víctimas, de la Revolución Industrial. Aparece como un conjunto de denuncias, luchas, proclamas, manifiestos, etcétera, sobre la miseria y en general lo que se denominó el pauperismo.

Un momento esencial, en que apareció un divorcio casi total entre un orden jurídico-político fundado sobre el reconocimiento de los derechos del ciudadano, y un orden económico que suponía la miseria y la desmoralización masiva. Se difundió entonces la convicción de que había allí “una amenaza al orden político y moral” o, más enérgicamente aún, que resultaba necesario “encontrar un remedio eficaz para la plaga del pauperismo o prepararse para la conmoción del mundo”. Entendemos, por esto, que la sociedad liberal corría el riesgo de estallar debido a las nuevas tensiones provocadas por la industrialización salvaje. (Castel, 1997, p. 20).

Así, en esta coyuntura histórica de disociación entre el ciudadano y el obrero, que amenazaba la misma existencia de la sociedad que la producía, la sociedad democrática-liberal se inventó *lo social*, espacio intermedio entre la economía y la política, que tenía como función restablecer o instaurar vínculos extra-económicos o no mercantiles, pero tampoco estrictamente políticos. Entre el ciudadano y el trabajador se tejó una red de mecanismos de protección que garantizara la cohesión de la misma sociedad. Éste podría denominarse el momento fundacional de lo social, que encontrará su clímax más de 100 años después, con el advenimiento de la llamada sociedad salarial de los años sesenta. Desde luego que entre los me-

canismos de protección de 1830 y los de 50, 80 y 100 años después no hay correspondencia inmediata, pero sí homología, en cuanto son los vehículos de socialización y el fondo de protección que forman las zonas de cohesión, pero sus formas concretas e incluso su dinamismo e importancia son significativamente diferentes, pero forman parte de una misma problematización, la del trabajo como vínculo social y medio de protección contra los riesgos de la vida, inventados en la sociedad liberal. El desarrollo, homogeneización y hegemonía de estos dispositivos en el siglo XX llevaron a la idea de que era el momento definitivo de la relación salarial e incluso de la cohesión social completa. Sin embargo, históricamente no ha sido así. No sólo porque no ha sido un proceso lineal que lleve de las formas primitivas a las más desarrolladas, ni porque en la actualidad veamos efectos de retorno, con todos los procesos de flexibilización y precarización de la relación salarial, sino porque incluso antes de que se planteara como tal la *cuestión social*, ya existían múltiples formas institucionalizadas de relaciones no-mercantiles en las diferentes categorías de indigentes, por ejemplo, las prácticas e instituciones de asistencia, o en su forma represiva, los ordenamientos, prácticas e instituciones que controlaban la circulación de la mano de obra. Incluso en las sociedades llamadas pre-industriales, la *cuestión social* se había planteado ya.

La interdependencia cuidadosamente armonizada de los diversos estatutos en una sociedad de órdenes se veía amenazada por la presión de todos los que en ella no encontraban su lugar a partir de la organización tradicional del trabajo. Se verá que la cuestión del vagabundeo expresaba y disimulaba al mismo tiempo la reivindicación fundamental del libre acceso al trabajo, a partir de la cual las relaciones de producción iban a redefinirse sobre una base nueva. (Castel, 1997, p.21).

Por supuesto, si incluso antes de la Revolución Industrial, la cuestión social ya se planteaba como amenaza para la sociedad, ¿cómo no ver lo mismo en las condiciones actuales de vulnerabilidad del

trabajo, de desempleo prolongado, de supernumerarios, de desplazados, de los desheredados? ¿Cómo no encontrar una homología entre las condiciones de estas figuras y la de antaño, como retos o riesgos para la sociedad? Desde luego, no podrían considerarse homólogas las vidas de los obreros desempleados y las de los jóvenes que no encuentran trabajo estable o que sencillamente se la pasan parados todo el tiempo, no hay homología existencial ni entre ellos mismos, ni con los obreros pauperizados del siglo XIX, su forma de existencia, de sufrimiento y de ubicación social son diferentes. Entre los obreros miserables que se describen en *Germinal* y los jóvenes en situación de paro, o entre los supernumerarios de ayer y de hoy, se encuentra todo el proceso de consolidación del trabajo como fondo de protección social, que es hoy lo que está perdido, o en riesgo, o precarizado. Antes, las masas de trabajadores pobres construyeron el sistema de seguridad social que hoy es el que está en crisis, por eso los desempleados de hoy no pueden siquiera compararse con los obreros explotados de ayer. Antes, la explotación causaba la incertidumbre y la pobreza, después de la sociedad salarial y los sistemas de seguridad social, la cuestión social no se refiere a los pobres explotados, sino a un conjunto de figuras que no entran siquiera en el proceso de producción, que no son ni siquiera explotados, por lo que las estrategias reformistas de conquistas, derechos y demás, le son ajenas; son figuras que han sido desechadas de los procesos productivos y de socialización, que se encuentran fuera de los sistemas de protección, que han sido expulsados o no pueden ser absorbidos por los vínculos laborales y de seguridad social.

Si ya no son “actores” en el sentido propio del término, por qué *hacen* nada socialmente útil, ¿cómo podrían *existir* socialmente? Desde luego, por existir socialmente entendemos ocupar un lugar en la sociedad. Pues, al mismo tiempo, están muy presente, y éste es todo el problema, ya que están de más.

Hay allí una profunda *metamorfosis* de la cuestión precedente, que consistía en encontrar el modo de que un actor social subordinado y de-

pendiente pudiera convertirse en sujeto social pleno. Ahora se trata más bien de atenuar esta presencia, de hacerla discreta al punto de borrarla según se verá, éste es todo el esfuerzo de las políticas de inserción que hay que pensar en un reflujo de las políticas de integración. Una problemática nueva, pero no una *nueva problematización*. En efecto, no se puede autonomizar la situación de estas poblaciones marginales, sin confirmar el corte que se denuncia al pretender luchar contra la exclusión. El rodeo histórico propuesto mostrará que lo que cristaliza en la periferia de la estructura social (en los vagabundos antes de la revolución industrial, en los “miserables” del siglo XIX, en los “excluidos” de hoy) se inscribe en una dinámica social global. Hay allí un dato fundamental que se ha impuesto, en el curso de la investigación, a través del análisis que propongo de la situación de los vagabundos, y la lección vale para el día de hoy: la cuestión social se plantea explícitamente en los márgenes de la vida social, pero “pone en cuestión” al conjunto de la sociedad. Se produce una especie de efecto bumerán, en virtud del cual los problemas planteados por las poblaciones que encallan en los bordes de una formación social retornan hacia su centro... ¿Si la redefinición de la eficacia económica y de la pericia social tiene que pagarse poniendo fuera de juego a un 10, un 20, o un 30% o más de la población, ¿se puede seguir hablando de pertenencia a un mismo conjunto social? ¿Cuál es el umbral de tolerancia de una sociedad democrática a lo que yo llamaría más que exclusión, invalidación social? Ésta es a mi juicio la nueva cuestión social. ¿Qué es posible hacer para reintroducir en el juego social a estas poblaciones invalidadas por la coyuntura, y poner fin a una hemorragia de desafiliación que amenaza con dejar exangüe a todo el cuerpo social. (Castel, 1997, pp. 22-23).

LOS DESAFÍOS POLÍTICOS

La investigación no es sólo histórica, no hace referencia sólo a las condiciones en que aparece una nueva cuestión social definida como los riesgos de la cohesión que representa una población inasimilable, sino que define los retos de las políticas, los retos de

los actores políticos y, en general, los desafíos teóricos y también políticos del Estado.

Émile Durkheim y los republicanos de fines de siglo XIX llamaron “solidaridad” a este vínculo problemático que asegura la complementariedad de los componentes de una sociedad, a pesar de la complejidad creciente de su organización. Éste es el fundamento del pacto social. Durkheim lo formuló en estos términos cuando el desarrollo de la industrialización amenazaba solidaridades más antiguas que todavía debían mucho a la reproducción de un orden fundado sobre la tradición y la costumbre. A principios del siglo XX, la solidaridad debía convertirse en la asistencia voluntaria a la sociedad por ella misma, y el estado social sería el garante. En los albores del siglo XXI, cuando las regulaciones puestas en obra en el marco de la sociedad industrial se ven a su vez profundamente quebrantadas, es sin duda ese mismo contrato social que hay que redefinir, recomenzando desde el principio. Pacto de solidaridad, pacto de trabajo, pacto de ciudadanía: pensar las condiciones de inclusión de todos para que ellos puedan tener comercio juntos, como se decía en tiempos de la Ilustración, es decir, “hacer sociedad”. (Castel, 1997, p. 24).

GOUVERNER LA MISÈRE, HISTORIA DE LA ECONOMÍA SOCIAL

POBRES, MENDIGOS Y VAGABUNDOS

Sobre el fondo de una pobreza secular, esa que raya en la desesperanza y nubla la historia de las sociedades hasta hacerlas indistinguibles, Giovanna Procacci escribe una historia peculiar de Francia y de dos de sus revoluciones modernas: la de 1789, la Gran Revolución francesa, la que proclamó los derechos universales del hombre y el ciudadano, la de la libertad, igualdad y fraternidad, y esa otra revolución, a menudo en minúsculas, la revolución de 1848, la que inaugura la cuestión social, cuando el pauperismo y la política contra la pobreza reorganizó la sociedad y las instituciones políticas,

sin alterar sustantivamente el régimen representativo y los derechos del individuo.

Dos revoluciones, pero no un libro sobre la Revolución,¹¹ sino otro, de cómo bajo su influjo se va formando una racionalidad política que enfrenta la pobreza y hace emerger la “cuestión social”.

Il traite de l'impact qu'a eu, dans l'édification d'une société moderne, la nécessité politique de faire face à 'la pauvreté des nations'. On connaît, grâce à l'économie politique, l'impact de la richesse. Mais on imagine aisément que la misère de la grande masse des populations a dû peser lourdement sur les conditions politiques et sociales de la mise en place d'une économie industrielle. En effet, le problème de la misère prit d'emblée une grande place dans les agendas politiques de la société issue des décombres de l'Ancien Régime. L'intention de ce livre est d'évaluer les enjeux de cette 'politique de la pauvreté' qui a caractérisé l'avènement d'une société libérale, au moins autant qu'une politique de la richesse. (Procacci, G. 1998, pp. 7-30).

Trata del impacto que tuvo, en la edificación de una sociedad moderna, la necesidad política de hacer frente a “la pobreza de las naciones”. El conocimiento, gracias a la economía política, del impacto de la riqueza. Pero se imagina fácilmente que la miseria de la gran masa de las poblaciones debió pesar excesivamente sobre las condiciones políticas y sociales de la instauración de una economía industrial. En efecto, el problema de la miseria tomó gran importancia en las agendas políticas que resultaron de las ruinas del Antiguo Régimen. La intención de este libro es evaluar lo que está en juego de esta “política de la pobreza” que caracterizó la llegada de una sociedad liberal, al menos tanto como una política de la riqueza.

Al igual que otras genealogistas, Procacci rastrea la historia para captar las singularidades o, mejor sería decir, las censuras, las dis-

¹¹ El retruécano es de la misma Procacci: “Une fois n'est pas costume, ce livre qui parle de révolution n'est pas un livre sur la Révolution”, *Gouverner la misère*, op. cit., p. 11. (Una vez no hace costumbre, este libro que habla de revolución no es un libro sobre la Revolución).

continuidades, las emergencias. Las sintetiza en dos figuras de la pobreza: los mendigos del Antiguo Régimen, y los pobres modernos. Figuras distanciadas menos por el sufrimiento, la infelicidad y la desgracia, que por su estatuto, definición y tratamiento. Los vagabundos que infestaban los caminos o que deambulaban por las ciudades eran perseguidos, encerrados en hospitales y casas de detención, asistidos por almas caritativas y piadosas de las órdenes religiosas, algunas incluso ellas mismas mendicantes.

La represión y la asistencia eran las dos vertientes de esta política de la pobreza, una pobreza concebida como desgracia individual o castigo divino. En cambio, los pobres modernos ya no son individuos, son conjuntos que rodean los lugares de trabajo, o lugares de mala fama y peor muerte, desordenados, indecentes, peligrosos, precisamente “clases peligrosas”, “pauperizadas”. Una pobreza urbana, al interior mismo de la circulación y los intercambios: la ciudad moderna. Dos figuras irreductibles, que implican concepciones y tratamientos distintos, aunque puedan encontrarse continuidades en tácticas y estrategias.

Il y a bien sûr des continuités. Ne serait-ce que parce qu'il s'agit toujours, après tout, des populations qu'un ordre inégalitaire a placées tout en bas de l'échelle sociale, qui se retrouvent en somme du mauvais côté des inégalités, pour s'en tenir à des métaphores de position. Les pauvres ont toujours existé, destins individuellement atteints par l'infortune, victimes des retombées insondables d'une nature injuste. Qui plus est, ils ont toujours posé un problème à l'organisation sociale quelle fut. La littérature politique de l'Ancien Régime se nourrit déjà d'une active réflexion sur l'élimination de la mendicité et du vagabondage. Une fois l'ancien ordre social abattu, les pauvres n'arrêtent pas pour autant de mendier, ni de dériver au gré du vent dans leur quête. La Révolution, du reste, n'interrompt pas une politique répressive à l'encontre des mendiants et des vagabonds, enfermés dans maisons de correction, dépôts et prisons tout a la fois. Le Code de 1810 définissant les délits de vagabondage et de mendicité donne une forme juridique à cette orientation répressive. L'assistance en revanche repose pour l'essentiel sur la charité privée. C'est ainsi qu'à propos de

l'organisation de l'assistance dans la France du XIX siècle on peut parler d'une "extraordinaire continuité avec le XVIII". (Procacci, G. 1988, pp. 12).

Por supuesto que hay continuidades. Aunque sólo sería porque siempre se trata, después de todo, de las poblaciones colocadas muy abajo de la escala social, que se encuentran, en resumen, del mal lado de las desigualdades, para atenerse a las metáforas de posición. Los pobres siempre han existido, esos destinos alcanzados individualmente por el infortunio, víctimas de las repercusiones insondables de naturaleza injusta. Ellos siempre han planteado un problema a la organización social. La literatura política del Antiguo Régimen ya se alimenta con una activa reflexión sobre la eliminación de la mendicidad y el vagabundeo. Una vez que el antiguo orden cayó, los pobres no detienen su mendicidad. La Revolución no interrumpe la política represiva contra los mendigos y los vagabundos, encerrados en correccionales, depósitos y prisiones. El Código de 1810 en el que se definen los delitos de vagabundeo y mendicidad da una forma jurídica a esta orientación represiva. La asistencia, en cambio, se basa esencialmente en la caridad privada. En este sentido se puede hablar en Francia, en relación a la organización de la asistencia en el siglo XIX, de una extraordinaria continuidad con el siglo XVIII.

¿Continuidad en las tácticas?, quizá, después de todo la represión y la asistencia parecen ser formas cuasi-históricas contra la pobreza, sin embargo, sobre una figura nueva de la pobreza, con nuevos blancos y objetivos, que abre una problemática distinta, capaz de construir una nueva geografía política: el espacio social.

Veamos, el mendigo y el vagabundo son destinos individuales, se les trata como tales, individuos peligrosos que pueden ser encerrados, en la vertiente caritativa, o acabados, en la represiva; sin embargo, no problematizan el lazo social, o cuestionan la existencia misma de la sociedad. Por el contrario, los pobres modernos no son individuos, son clases, no se encuentran en las zonas aledañas, sino en los mercados o en las ferias, en la ciudad, conformando territorios y zonas vulnerables: son clases peligrosas, la pobreza no sólo se vuelve un dato masivo, sino urbano y, sobre todo, peligroso. Por tanto, la

represión y la asistencia, con toda su permanencia a lo largo de los años, incluso en la actualidad, nos dan cuenta de las novedades en las figuras y el estatuto de la pobreza. Además, entre los siglos XVIII y XIX, en Francia, los pobres estaban armados, habían hecho la Revolución, por tanto, las discusiones sobre la pobreza, los modos de remediarla, de enfrentarla, estaban entre las primeras de la Asamblea.

Rien d'étonnant, donc, que la Révolution, dans le combat décisif qu'elle devait engager contre le despotisme, voie dans la misère le lieu social où porter la lutte. Les pauvres d'ailleurs ont une part essentielle dans l'événement révolutionnaire. Des rues de Paris jusqu'aux porte des Versailles et de l'Assemblée nationale, ils ont fait éclater au grande jour sur la scène politique la misère populaire. Les besoins de la guerre et la conscription qui pèsent sur eux en fon des citoyen à part entière. Ils représentent pourtant cette partie très nombreuse de la population que l'abolition des privilèges n'a pas suffi à délivrer: les droits féodaux ont certes disparu, mais les pauvres n'ont pas pour autant accédé au monde de droit. Qui plus est, la Révolution a accéléré les processus de déchristianisation et de dépeuplement des campagnes au profit de centres urbains, notamment de Paris, bouleversant leur ressources, tandis que ses mesures fiscales n'ont provoqué au' une redistribution très limitée des revenus. Mais, surtout, la société de croissance économique tout aussi bien qu'un pouvoir politique dorénavant légitimé par la souveraineté populaire ne peuvent éviter de se confronter à l'existence des pauvres. Ces derniers ne représentent plus seulement cette zone de marginalité qui avait accablé la société d'Ancien Régime; les armes qu'ils ont prises, et les règles de recomposition politique de la nouvelle société, les rendent irréductibles aux mendiants et vagabond d'antan. (Procacci, G. 1988, p. 14).

Nada de asombroso, por lo tanto, que la Revolución, en su combate decisivo contra el despotismo, veía en la miseria el lugar social donde llevar la lucha. Los pobres, por otra parte, tienen una parte esencial en el acontecimiento revolucionario. Desde las calles de París hasta el puente de Versailles y la Asamblea Nacional, hicieron que estallara en la escena política la miseria popular. Las necesidades de la guerra y el reclutamiento los

hicieron ciudadanos. Representan, con todo, esa parte muy numerosa de la población a quien la abolición de los privilegios no bastó: los derechos feudales no desaparecieron en absoluto, pero los pobres, sin embargo, no accedieron al mundo de derecho. Más aún, la Revolución aceleró los procesos de descristianización y despoblación del campo en favor de los centros urbanos, en particular de París, trastornando sus recursos, mientras que sus medidas fiscales no causaron sino una redistribución muy limitada de las rentas. Pero, sobre todo, la sociedad de crecimiento económico hace también que un poder político, en adelante legitimado por la soberanía popular, no puede evitar enfrentarse a la existencia de los pobres. Estos últimos no representan ya solamente esa zona de marginalidad que había abrumado la sociedad del Antiguo Régimen; las armas que tomaron, y las normas de recomposición política de la nueva sociedad, los vuelven irreductibles al mendigo y vagabundo de antaño.

¿DESIGUALDAD EN UNA SOCIEDAD DE IGUALES?

Con la Revolución, la pobreza no se extinguió, continuó flagelando el campo y las ciudades; sin embargo, los pobres sí cambiaron de estatuto, definición y destino. Procacci (1988) afirma: “Si la France post-révolutionnaire a hérité une misère ancienne, ses pauvres deviennent aussi des nouveaux sujets”. (Si la Francia posrevolucionaria heredó una miseria antigua, los pobres devinieron en nuevos sujetos). Armados, acompañaron e hicieron la revolución, de ahí salieron diferentes, si no en su pobreza, sí en su definición política, como ciudadanos, iguales que todos frente a la ley. En consecuencia, el problema se presentaba no tanto como una diferencia entre la realidad de la inequidad y la formalidad de la ley, sino de la igualdad que les confiere la ley. Iguales frente a todos, partícipes del orden jurídico de la nación, en consecuencia, diferentes al estatuto de mendigos y vagabundos del antiguo régimen, lo que abre un campo de intervenciones sobre la pobreza, una política de la pobreza, que

formará la denominada cuestión social. En un principio, las primeras décadas de la Revolución triunfante, los liberales ensayan vaciar de contenido político esta cuestión, concibiéndola como problema moral, que podía ser atendido apelando a la filantropía. Sin embargo, rápidamente se encontraron que la pobreza estaba ligada a la cuestión del trabajo, que la miseria de la población era directamente imputada por las condiciones laborales, por tanto, se establecían reivindicaciones y derechos nuevos, manifiestos en toda su magnitud en la Revolución de 1848, por lo que la miseria dejó de ser analizada a partir de la biografía de los pobres y se concibió como problema de socialización, de grado de socialización.

Réduisant l'inégalité que la misère rend manifeste à une différence dans le degré de socialisation, l'analyse sociale offre un clé pour la fraternité, loin d'implications autant économiques que juridiques. La socialité devient un devoir moral. Elle contribue à reformuler les oppositions –entre les riches et les pauvres, mais aussi entre l'État et l'individu– les présentant comme des questions d'appartenance au corps social. Double avantage: on détourne de cette façon le danger de coalition contre le politique que représente la misère, et on organise des pratiques sociales indispensables contre les effets déstructurant de l'individualisme, sous une forme compatible avec les principes de ce dernier. On sort en définitive la fraternité de la Révolution. (Procacci, G. 1988, p. 17).

Reduciendo la desigualdad que la miseria vuelve manifiesta a una diferencia en el grado de socialización, el análisis social ofrece una clave para la fraternidad, lejos de implicaciones económicas y jurídicas. La socialidad se convierte en un deber moral. Contribuye a reformular las oposiciones entre los ricos y los pobres, y también entre el Estado y el individuo que los presenta como cuestiones de pertenencia al cuerpo social. Doble ventaja: se controla de esta manera el peligro de coalición contra la política que representa la miseria, y se organizan prácticas sociales indispensables contra los efectos desestructurantes del individualismo, bajo una forma afín a los principios de este último. Se saca en definitiva la fraternidad de la Revolución.

En consecuencia, el problema que se plantea después de la Revolución, es ¿cómo justificar la desigualdad fundada precisamente sobre la idea de la igualdad, la libertad y la fraternidad?, y ¿cómo atender el problema de la desigualdad sin saltarse los principios que dieron origen a la misma Revolución? Es el problema de la pobreza y de la cuestión social, de la política social y las instituciones que fundaron la república democrática y representativa en una sociedad moderna.

DESMARCARSE

Sin embargo, la historia de la pobreza se ha tratado de manera distinta, no cómo una cuestión que afectó la sociedad y las instituciones modernas, sino como historia de los marginales, como una variante de la criminalidad, por un lado, o como un relato de la explotación, por el otro.

Se han utilizado, por ejemplo, los archivos judiciales como fuente para el conocimiento de la vida de los pobres, por supuesto, el resultado no podría ser sino una pobreza criminal, o una clase social independiente, distinta de los campesinos o las clases populares de las ciudades. Una suerte de clase social por sí misma, cuya característica central es la pobreza y las conductas criminales. Desde luego, de un tajo se corta la pobreza del campo y los pobres urbanos, como si éstos tuvieran otra condición, olvidando que la mayoría de los campesinos vivían una condición miserable y los mismos pobres urbanos no estaban en mejores condiciones. Vincular pobreza y criminalidad hasta hacerlos indistinguibles deja de lado otro aspecto fundamental: se atiende únicamente el aspecto represivo de la política hasta fines del Antiguo Régimen, dejando de lado todos los aspectos productivos, es decir, las formas de atención y moderación de la pobreza no directamente criminalísticas.

De otro modo, la historiografía marxista ha visto la pobreza como derivación de las leyes del salario y del ejército industrial de

reserva. El proletariado, explotado en las fábricas o desempleado para mantener salarios bajos, era la condición económica de la pobreza, otra vez haciendo coincidir la pobreza con el trabajo o la falta de éste, olvidando toda una serie de categorías sociales y no económicas de la pobreza. Probablemente en Inglaterra, cuna de la Revolución Industrial y de los procesos de socialización vinculados con el trabajo, la historia de la pobreza se haga en términos económicos, al modo de Engels y su condición de la clase trabajadora, pero en Francia ha sido distinto.

En France, pourtant à la différence con Angleterre où elle demeure essentiellement économique, s'impose une interprétation sociale de la misère qui inspire une intervention moins directement subordonnée aux impératifs de l'ordre productif. L'attention portée aux pauvres dans cette première moitié du XIX e siècle passe avant tout par la promotion de techniques sociales visant à remplir les blancs de l'ordre du travail et ne concernant d'ailleurs pas exclusivement les pauvres. Les techniques adressées aux pauvres sont surtout dirigées contre les comportements dits –asociaux par lesquels les classes populaires, et pas seulement les pauvres, résistent aux transformations sociales. Ainsi, l'analyse sociale de la misère a été à l'origine d'un effort de formation dirigé vers un autre sujet que le sujet productif formé par le travail: un sujet socialisé, consciente de ses devoirs civiques, le sujet de la "société civile". (Procacci, 1988, p. 18).

En Francia, a diferencia de Inglaterra donde es esencialmente económica, se impone una interpretación social de la miseria que inspira una intervención menos directamente subordinada a los imperativos del orden productivo. La atención prestada a los pobres en esta primera mitad del siglo XIX pasa sobre todo por la promoción de técnicas sociales destinadas a llenar los blancos del orden laboral, y no se refieren exclusivamente a los pobres. Las técnicas destinadas a los pobres se dirigen contra los comportamientos asociales, por los cuales las clases populares, y no solamente los pobres, resisten a las transformaciones sociales. Así pues, el análisis social de la miseria fue la causa de un esfuerzo de formación dirigido hacia otro

tema, distinto al productivo: un sujeto socializado, consciente de sus deberes cívicos, el sujeto de la “sociedad civil”.

De la pobreza a la sociedad civil. Un procedimiento típicamente genealógico, a través del análisis de los materiales históricos, y de su crítica, encontrar el campo de problematización, y no la referencia a presuntos objetos de investigación definidos por la palabra o sencillamente por la tradición historiográfica. ¿Cómo se efectuó este pasaje? Recordémoslo brevemente: primero, una novedad histórica, la aparición de los pobres, figuras diferentes a los mendigos y vagabundos; luego, la encrucijada en el tiempo, el período entre revoluciones; posteriormente, las dificultades históricas y políticas que abren la pobreza en una sociedad de los iguales, libres y fraternales; a partir de ahí, una posibilidad, la del conjunto de políticas para enfrentar la pobreza, las técnicas sociales, y, en consecuencia, la crítica historiográfica a la reducción de la pobreza como criminalidad, en consecuencia ver sólo el aspecto represivo de la política, y el olvido del conjunto de pobres del campo y la ciudad con la focalización de la figura del miserable, pero también en la del ejército industrial de reserva, que sólo ligaba la pobreza con la economía, dejando de lado el conjunto de intervenciones sociales más allá de los trabajadores, al conjunto de las clases consideradas peligrosas, en un mundo de grandes transformaciones.

Las intervenciones sobre la pobreza, considerada como política social, y no de criminales o para fijar a los trabajadores en las zonas industriales, configura un campo de intervenciones que va más allá del sujeto-pobre, o del sujeto-miserable, a un sujeto distinto, socializado, como dice Procacci, consciente de sus derechos y obligaciones civiles, las que habían sido producidas precisamente por la Revolución. Del sujeto pobre a la sociedad civil, ese es el trayecto de la problematización. La sociedad civil, construida por las técnicas de atención a la pobreza, fundamentalmente. Un campo de intervención muy rico y variado, teórico y práctico, el que abre la discusión sobre la sociedad, justo en el espacio inabarcable entre el ciudadano

y el obrero, por ejemplo. Así, el campo de intervenciones sobre lo social está más allá del campo de la política y el derecho, pero también del mercado o la economía, es un campo irreductible, creado, inventado por las mismas contradicciones de la sociedad liberal, y que encontré en la pobreza su vector histórico de conformación.

La société libérale était travaillée par une contradiction fondamentale entre d'une côté l'Homo œconomicus, mù par ses intérêts et socialisée par leur multiplication (comme dans le modèle du marché), et de l'autre le sujet de droit qui n'entre en association qu'en renonçant aux attributs de sa souveraineté (comme dans le modèle du contrat). Le problème politique était alors de créer un espace social común á ces deux sujets. Foucault suggère que le concept de "société civil", né pour limiter l'action de l'État, pourrait être lu aussi comme une technique de gouvernement répondant à cette nécessité. (Procacci, G. 1988, p. 19).

La sociedad liberal era atravesada por una contradicción fundamental entre, de una parte, el Homo œconomicus, conocido por sus intereses y socializado por su multiplicación (como en el modelo del mercado), y del otro el sujeto de derecho, que sólo entra en asociación renunciando a los atributos de su soberanía (como en el modelo del contrato). El problema político consistía entonces en crear un espacio social común a estos dos temas. Foucault sugiere que el concepto de "sociedad civil", nacido para limitar la acción del Estado, podría leerse también como una técnica de gobierno que responde a esta necesidad.

Nuevo desplazamiento: la sociedad civil, nacida como concepto en la lucha contra el despotismo, y desde entonces banalizada como analizador universal, puede leerse, también, como resultado de técnicas gubernamentales de intervención sobre los problemas de la pobreza y, en general, de las contradicciones dejadas por la Revolución, por el liberalismo.

De ce point de vue, la société civile ne s'oppose pas à l'État, mais sert de référence à des techniques et des savoirs gouvernementaux qui ne font

reposer la socialisation ni sur les intérêts ni sur les droits. Entre les uns, renvoyant au marché, et les autres, au centre de la notion d'individu souverain, on voit ainsi s'insérer des pratiques sociales qui combinent les intérêts individuels avec des 'intérêts désintéressés'. La notion de société civile règle des relations sociales non juridiques et non économiques, fondées sur une base localisée, se référant à une communauté plutôt qu'à l'humanité –comme dans le registre juridique. (Procacci, 1988, p. 19).

Desde este punto de vista, la sociedad civil no se opone al Estado, sino que sirve de referencia a técnicas y conocimientos gubernamentales, que no hagan basar la socialización ni en los intereses ni sobre los derechos. Entre los unos, devolviendo al mercado, y los otros, en el centro del concepto de individuo soberano, se ve así insertarse las prácticas sociales que combinan los intereses individuales con los “intereses desinteresados”. El concepto de sociedad civil regula relaciones sociales no jurídicas y no económicas, fundadas sobre una base localizada, refiriéndose a una comunidad más bien que a la humanidad, como en el registro jurídico.

EL PROBLEMA Y LAS HIPÓTESIS

De los desplazamientos anteriores, se puede formular en sus justos términos el problema de investigación: seguir la formación de las prácticas y saberes, de las técnicas de intervención gubernamentales sobre la sociedad civil, a partir del primer campo de aplicación práctica, el que resulta de la comprensión de la pobreza como una cuestión social. Desde luego, esto significa formular una hipótesis de trabajo general, lo que Procacci (1988, p. 20) señala explícitamente:

Mon hypothèse est que, sans inventer le problème, ce que l'on désigne sous le terme de pauvreté et pourtant significatif de la façon dont une société se pense. L'avènement d'une société moderne ne peut être décrit seulement comme un changement formidable dans la façon de traiter la richesse, dont le dépeu-

plement des campagnes, l'urbanisation forcée et la paupérisation des classes populaires ne seraient que le retombées douloureuses. Cet autre changement, dans le traitement de la pauvreté, n'a pas été moins important. Il a imposé l'analyse des causes de la misère et des remèdes comme un devoir relevant moins de la pitié que d'une politique de stabilisation du corps social.

Mi hipótesis es que, sin inventar el problema, lo que se designa bajo la palabra pobreza es significativo de la forma en que una sociedad se piensa. La llegada de una sociedad moderna no puede describirse solamente como un cambio formidable en la manera de tratar la riqueza, en donde la despoblación del campo, urbanización forzada y el empobrecimiento de las clases populares no serían más que las repercusiones dolorosas. Este otro cambio, en el tratamiento de la pobreza, no fue menos importante. Ha impuesto el análisis de las causas de la miseria y de sus remedios como un deber que depende menos de la piedad que de una política de estabilización del cuerpo social.

CAPÍTULO II GENEALOGÍAS DE LA EDUCACIÓN

ARQUEOLOGÍA DE LA ESCUELA, HISTORIA DE LA EDUCACIÓN PÚBLICA

Cuando la escuela obligatoria, laica y gratuita parece sufrir una embestida, de muchas partes, por muchos interesados; cuando ya pocos dudan de su ineficacia; cuando se cuestiona insistentemente su futuro y se pronuncian ácidas críticas a su desempeño; cuando se emprenden campañas para someterla al efecto devastador de la competencia; cuando anuncia el giro hacia la demanda, en vez de la provisión de la oferta educativa, con la entrega de vouchers que garanticen la equidad de inicio a los demandantes, pero sometan al mercado la permanencia y desarrollo de las instituciones escolares; cuando la escuela pública se pone en la picota, Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría escriben la Arqueología de la Escuela, una historia política de la educación pública.

Otra vez, como en todos los casos anteriores, la problematización inicia en el presente, en la política de hoy, para analizar las condiciones que formaron e hicieron posible la escuela pública. Como en Foucault, que escribía el nacimiento de la prisión mientras acompañaba la lucha de los presos en el Grupo de Información sobre las

Prisiones, Julia y Fernando elaboran textos sobre el nacimiento de la escuela y participan en un debate abierto sobre el destino de la educación en el neoliberalismo (Varela, 1991, 1998). Sin embargo, la problematización no empieza con las consabidas lamentaciones sobre la preponderancia de la educación privada, tampoco con la nostalgia de una época (que por lo demás difícilmente existió) en que el Estado se comprometía con la educación y extendía los derechos educativos a todas las personas, durante toda la vida, sino con algo más sencillo, diríamos elemental: ¿cuándo y cómo la escuela se convirtió en el modelo fundamental de formación y aprendizaje? ¿Cuándo y cómo la educación se volvió un derecho de todos? ¿En qué condiciones, con qué objetivos y técnicas se crearon los sistemas educativos?

A pesar de los numerosos trabajos realizados por sociólogos de la educación, especialmente desde los años setenta, la generalización de la escuela primaria es vista cada vez más como un proceso casi natural. Hoy nadie se atreve a dudar que todo niño tenga derecho a la educación y, aunque a lo largo de la historia han existido modos de educación no escolares, educación y escuela son percibidos en la actualidad como una especie de tautología. En los países de liberalismo avanzado se considera un hecho normal –no normativo–, y natural –no sociopolítico–, que millones de niños pasen una parte importante de sus vidas en el espacio institucionalizado de la escuela. Aún más, son las fuerzas sociales progresistas quienes exigen con mayor celo la extensión de la escolarización, presupuestos especiales para escuelas situadas en barrios “desfavorecidos”, educación compensatoria e incluso la generalización de las escuelas maternas y de la educación preescolar. Paralelamente, sociólogos, psicólogos y pedagogos contribuyen a afianzar su necesidad. Y del mismo modo que los debates sobre el carácter innato o adquirido de la inteligencia se deriva el presupuesto de la inteligencia misma, un amplio grupo de especialistas al discutir sobre técnicas didácticas, sobre la igualdad de oportunidades o sobre distintas cuestiones relacionadas con la política educativa, contribuyen a reforzar como algo natural una institución que no se ha generalizado en nuestro país hasta el presente siglo.

En la *Crítica del programa de Gotha*, publicado por Engels en 1891, Marx consideraba “absolutamente inadmisibles” que la educación popular estuviera a cargo del Estado. “Lo que hay que hacer –dice– es sustraer la escuela de toda influencia por parte del Gobierno y de la Iglesia”. ¿Qué ha pasado para que en menos de cien años las palabras de Marx carezcan prácticamente de sentido, así como la necesidad por él planteada de combinar trabajo productivo y formación intelectual? (Álvarez-Uría y Varela, 1991, pp. 176-177).

El problema está marcado: ni la escuela es sinónimo de educación, ni los derechos educativos son naturales, ni la escuela pública es el progreso de la Razón. Están fechados, son producciones históricas, resultado de estrategias, combates, técnicas, mecanismos y fuerzas sociales identificadas. El propósito, en consecuencia, es develar las condiciones históricas que las produjeron, denunciar las estrategias de poder involucradas y las formas de saber asociadas con ellas, los individuos que se intenta fabricar y en general los objetivos políticos y sociales que manifiestan. Una crítica del modelo de escolarización, que la educación obligatoria laica y gratuita han formado y desarrollado, y que en nuestros días ha tenido tanto éxito que sólo se cuestiona sus limitaciones y no sus fundamentos. ¿A quién le conviene esta suerte de naturalización de la escuela? ¿Por qué los discursos no históricos de la educación son tan favorecidos?

La universalidad y la pretendida eternidad de la Escuela son algo más que una ilusión. Los poderosos buscan en épocas remotas y en civilizaciones prestigiosas –especialmente en la Grecia y en la Roma clásicas– el origen de las nuevas instituciones que constituyen los pilares de su posición socialmente hegemónica. De esta forma intentan ocultar las funciones que las instituciones escolares cumplen en la nueva configuración social al mismo tiempo que enmascaran su propio carácter advenedizo en la escena socio-política. Esta estratagema sirve para dotar a tales instituciones de un carácter inexpugnable ya que son naturalizadas al mismo tiempo que el orden burgués o el post-burgués se inviste de una aureola de civilización.

Si la escuela existió siempre y en todas partes, no sólo está justificado que siga existiendo, sino que su universalidad y eternidad la hacen tan natural como la vida misma convirtiendo, de rechazo, su puesta en cuestión como algo impensable o antinatural. Esto explica que las críticas más o menos radicales a la institución escolar sean inmediatamente identificadas con ideas quiméricas que abocan al caos y al irracionalismo. Los escasos estudios que intentan analizar cuáles son las funciones sociales que cumplen las instituciones escolares son aún prácticamente irrelevantes frente a historias de la educación y a todo un enjambre de tratados pedagógicos que contribuyen a alimentar la rentable ficción de la condición natural de la escuela. (Álvarez-Uría y Varela, 1991, pp. 13-14).

LA MAQUINARIA ESCOLAR

La escuela es una construcción histórica. Antes de que asumiera su forma moderna, como el centro del sistema educativo estatalizado, fueron necesarios muchos procesos para construir cada uno de sus estratos o sus componentes. Al modo de un ensamblaje de poder-saber y subjetivación, la escuela es un dispositivo, o si se quiere una maquinaria construida con piezas heterogéneas pero que a mediados del siglo XIX ya se encuentra más o menos formada y a principios del siglo XX ya se vuelve obligatoria, laica y gratuita, bajo control del Estado.

¿Qué caracteriza fundamentalmente a esta institución que ocupa el tiempo y pretende inmovilizar en el espacio a “todos” los niños comprendidos entre seis y dieciséis años? En realidad esta maquinaria de gobierno de la infancia no apareció de golpe, sino que ensambló e instrumentalizó una serie de dispositivos que emergieron y se configuraron a partir del siglo XVI. Se trata de conocer cómo se montaron y afinaron las piezas que posibilitaron su constitución. En este sentido la utilización de la sociología histórica no tendrá como finalidad ni la idealización romántica del pasado ni el establecimiento de falsas analogías que sirvan hoy de lección.

No se intenta dotar a la historia de una carácter magistral ni pedagógico entre otras cosas porque una mirada retrospectiva de este tipo es también fruto de las instituciones escolares. Se pretende, por el contrario, aplicar el método genealógico para abordar el pasado desde una perspectiva que nos ayude a descifrar el presente, a rastrear continuidades oscuras por su misma inmediatez y a determinar los procesos de montaje de las piezas, sus engarces, para qué sirven y a quiénes, a qué sistemas de poder están ligadas, cómo se transforman y se disfrazan, cómo contribuyen, en fin, a hacer posibles nuestras condiciones actuales de existencia. Proyecto ambicioso, sin duda, y por tanto sólo abordable en profundidad de forma colectiva con la ayuda de todos aquellos que están desarrollando trabajos paralelos.

Nos limitaremos simplemente a esbozar las condiciones sociales de aparición de una serie de instancias a nuestro juicio fundamentales que al coagularse a principios de este siglo, permitieron la aparición de la llamada escuela nacional:

1. La definición de un estatuto de la infancia.
2. La emergencia de un espacio específico destinado a la educación de los niños.
3. La aparición de un cuerpo de especialistas de la infancia dotados de tecnologías específicas así como de “elaborados” códigos teóricos.
4. La destrucción de otros modos de educación.
5. La institucionalización propiamente dicha de la escuela: la imposición de la obligatoriedad escolar decretada por los poderes públicos y sancionada por las leyes. (Álvarez-Uría y Varela, 1991, pp. 14-15).

¿De dónde surgieron estos elementos? ¿Cómo han sido ensamblados? ¿En qué coyunturas se fueron asimilando y luego puestos en marcha por el dispositivo de escolarización? Por un largo proceso histórico, en donde la institución escolar fue tomando prestadas tácticas, mecanismos, saberes, instituciones, formas de problema-

tización, discursos y técnicas de procedencia muy diversa para resolver problemas puntuales, inmediatos, hasta que a mediados del siglo XIX ya aparece formalmente constituida tal como la conocemos hoy, y a principios del siglo XX dé origen a los sistemas educativos, a la educación pública, laica, obligatoria y gratuita.

DESARROLLO

Los engranajes de la escuela pública se remontan cuando menos hasta el siglo XVI, cuando emerge una serie de intervenciones sobre la población joven que la va definiendo, distribuyendo, jerarquizando e identificando. Es el primer proceso, el de la definición de la infancia como un período de vida delimitado, inicialmente entre los 6 y los 12 años, sobre el cual van a incidir los grandes reformadores protestantes o los clérigos de la contrarreforma.

Las tácticas aplicadas van a ser diversificadas y comprenderán desde la manipulación sutil e individualizada de las almas hasta la predicaciones y los gestos masivos y públicos para la extensión e identificación de la fe: la confesión, la dirección espiritual, la producción de catecismos –para clérigos, indios, adultos, “niños”–, los tratados de doctrina la espiritualidad y perfección cristiana, el culto a los santos, las asociaciones piadosas, las numerosas canonizaciones, coexisten con misiones, procesiones, creación de santuarios, adoración de reliquias, novenas, sermones, autos de fe, caza de brujas, tormentos inquisitoriales, índices expurgatorios. (Álvarez- Uría y Varela, 1991, pp. 16-17).

En ese marco parece natural que los niños eran un blanco muy adecuado para las predicaciones religiosas: “los jóvenes de hoy serán los futuros católicos o protestantes”. La infancia se convierte, en consecuencia, en una etapa de la vida en la que la debilidad biológica se contempla como oportunidad de formación, de maleabilidad del carácter y el alma de los individuos. Entre los católicos se

crean órdenes específicas, los jesuitas, los escolapios, los dominicos, para atender la educación de los jóvenes, y ellos desarrollarán un conjunto de técnicas sobre el cuerpo y el alma de los niños que los harán buenos cristianos, dóciles y sumisos.

La constitución de la infancia corre al parejo que la formación de los preceptores y del cuerpo de saber que posteriormente facilitará la creación de los discursos pedagógicos. Desde luego, el proceso no es lineal, no se contempla de igual manera la juventud de la nobleza que la del príncipe o la de las clases pobres. Habrá una multiplicidad de códigos de enseñanza, según la naturaleza de la infancia, sea la angélica o de los príncipes, de calidad, o de las clases altas, o ruda, la de lo pobres, y en cada una de ellas operarán distintos procedimientos y objetivos. Sin embargo, en todas, la infancia empieza a diferenciarse por etapas, cada una de las cuales seguirá una enseñanza adecuada a su naturaleza. Procesos similares ocurren en cada uno de los mecanismos señalados, pero es hasta el siglo XIX cuando se engarzan en el dispositivo escolar, una vez que la educación haya derrotado o desmovilizado modelos de educación alternativos, y que quede contemplada en la cuestión social, y en las políticas contra las poblaciones peligrosas.

Desde luego, aquí no se trata de hacer un resumen o una glosa del texto, sino de analizar las condiciones de su formulación, el modo en que se problematizó, por eso sólo destacamos las tres características centrales del trabajo de Julia y Fernando: el colegio es un producto histórico; es el centro de un dispositivo de escolarización, que resulta del ensamblaje histórico de la definición de la infancia, las técnicas disciplinarias que producen los espacios cerrados, el cuerpo de especialistas que la atiende, la destrucción de otros modelos educativos no escolarizados y, por último, la estatalización del dispositivo, cuando la escuela obligatoria y gratuita es parte de las estrategias que buscan moralizar, mantener aislados y seguros a los hijos de los obreros, y así construir progresivamente los ciudadanos útiles y dóciles necesarios para el capital.

REPENSAR LA ESCUELA: LA DISOLUCIÓN DE LOS PRINCIPIOS EDUCATIVOS

Éste es un caso singular. No nos interesa, al contrario de los demás textos, destacar los procedimientos de problematización, sus singularidades ni las referencias teóricas e históricas que utiliza –y se podría hacer, porque los textos de Ian Hunter están plagados de enseñanzas y modos de problematización particulares, desde la escuela hasta el gobierno del yo, la currícula, las vocaciones así como la enseñanza de las humanidades, por citar sólo algunos–. (Hunter, 1996; Hunter, 1995; Hunter, 1994). No. Lo que interesa aquí es otra cosa: una provocación, un modo de alterar las rutinas de cierta crítica educativa, o las cómodas verdades de los que se ejercitan en el poder, para encontrar extrañas analogías, similitudes insospechadas en la historia, la política o la sociología de la educación, y así vislumbrar otras posibilidades, otras modalidades de enunciación: para abrir caminos de libertad teórica y política no contemplados. Hunter realiza uno de esos *tours de force* que Foucault reclamaba en *El orden del discurso*: salir de las regulaciones internas del discurso para atreverse a realizar otras jugadas lingüísticas, para otear posibilidades teóricas y políticas que las disciplinas, los autores, las obras y la crítica no contemplaba. Para crear mayores espacios de libertad.

La provocación de Hunter (1996) es muy sencilla. Toma dos discursos educativos, procedentes de la historia o la sociología, que se reconozcan como liberales o marxistas, oficiales o críticos, y en lugar de centrarse en las diferencias rastrea sus similitudes, las herramientas teóricas, políticas o meta-discursivas que comparten. Los resultados son irritantes:

En un libro reciente sobre el papel del Estado en el desarrollo de la educación de masas, el autor compara dos puntos de vista de los reformadores de clase media con los radicales de la clase obrera. Los miembros de la burguesía que rechazaron la ideología del *laissez faire* propia de su clase,

y vieron la necesidad de introducir un sistema escolar estatal, lo hicieron así, aparentemente, de acuerdo con intereses económicos todavía más profundos relativos a la creación de un proletariado socialmente disciplinado. Se citan los siguientes comentarios de un inspector fabril británico de principios del siglo XIX como típicos de esta visión del papel del Estado en la educación popular:

Plantear la necesidad de educar adecuadamente a los hijos de la clase obrera en su rango más bajo debe considerarse claramente como una cuestión de orden público, para impedir que crezca a nuestro alrededor una multitud de seres inmorales depravados, vástagos de la ignorancia. Que son, por obvias razones, una plaga y una molestia para la sociedad; ese planteamiento es necesario para lograr que el gran cuerpo de la clase obrera sea gobernado por la razón.

El autor afirma que esta clase de interés condujo a un estrecho punto de vista utilitario de la educación y a una pedagogía basada en la disciplina, el aprendizaje repetitivo y la inculcación de virtudes morales subalternas. También argumenta que es, en contraste a ello, la posición económica de las clases trabajadoras, les proporcionó un interés diferente en la educación. Aunque ellas también pudieron haber recelado del Estado, debido sin duda al hecho de hallarse apesadas por el capital, deseaban un sistema escolar que estuviera democráticamente organizado y dedicado a lograr la emancipación humana... Se afirma que tal como se desarrollaron las cosas, el mayor poder económico y político de las clases medias les permitió establecer la agenda de la enseñanza estatal, a expensas de una pedagogía que podía habernos emancipado.

Esta visión de los orígenes del sistema escolar como una oportunidad histórica perdida (como el sacrificio de un ideal noble de desarrollo humano ante la cruda realidad de la política social), se ha mantenido durante mucho tiempo y alcanzado plena vigencia en la actualidad. Esta visión particular de la historia viene informada por las teorías neomarxistas sobre la formación del estado moderno. No obstante, al evocar la idea de que el sistema escolar que tenemos sólo es un pálido reflejo del que podríamos haber tenido y quizá todavía podemos tener, nos damos la mano con las teorías más liberales y filosóficas de la educación, que se muestran igual-

mente desencantadas y críticas... Toda discusión académica del sistema escolar se distingue por esta sola característica indeleble. Ya se derive de las disciplinas de la sociología, la filosofía o la historia, o ya se incline políticamente hacia el liberalismo, el marxismo o la socialdemocracia, lo cierto es que esta clase de discusión viene marcada por elevados “principios”, en dos sentidos estrechamente relacionados. Primero, trata el sistema escolar existente como la realización (parcial o fracasada) de ciertos principios subyacentes. Hay varios de tales principios (democracia, racionalidad, libertad), pero todos ellos se adhieren a la noción de una formación ideal de la persona... El segundo sentido en que la discusión académica de la educación viene marcada por los principios se refiere a lo que podríamos denominar como comportamiento ético de sus exponentes. (Hunter, 1994, pp. 13-14).

Esta larga cita no tiene desperdicio. Se trata de una problematización inscrita en los discursos corrientes de la educación. Liberales o marxistas, los discursos críticos de la educación, sean en su reforma, la formación del profesorado, las técnicas pedagógicas, los espacios y los juegos, mantienen lo que Lyotard llamaría un metarrelato fundador: la realización completa de la persona, que sólo la verdadera democracia, la verdadera libertad, la verdadera reflexión podrían realizar, pero que está incumplida por razones muy diversas, desde los intereses de la burocracia hasta los intereses de la burguesía. Desde luego, nadie sabría a ciencia cierta qué sería eso de la realización de la persona, ni lo que significaría la “verdad” en cualquiera de las determinaciones, pero el discurso se sostiene muy bien por las preguntas insatisfechas, y por la referencia circular a los principios tácitos. Aunque las diferencias entre los enfoques liberales y marxistas sean manifiestas, los dos aceptan como tarea principal de la educación el desarrollo de la personalidad humana de manera integral. Para los liberales, esto significa una verdadera participación política, fundada en la libertad y la voluntad, para los marxistas, se alcanzará en una participación comunitaria que transforme las relaciones de producción, y logre una comunidad con derechos iguales,

sin explotación y donde la libertad de cada uno sea la condición para la libertad de todos. Para unos, la escuela es resultado de las políticas liberales, para otros, una conquista de las clases trabajadoras –a pesar de lo recomendado por Marx mismo–, los dos comparten la idea de una educación basada en los principios de la realización de la persona individual. ¿Y si no fuera así? Después de todo, la historia no es una ciencia deductiva, tampoco la realización de una idea inmanente. Además, los hechos históricos demuestran otra cosa.

En contraste, ese ensayo aporta una explicación del sistema escolar que no aparece basada en los principios en ninguno de los dos sentidos. Lo hace así al adoptar un enfoque “genealógico” con respecto al tema. Definido negativamente, este enfoque se niega a tratar la organización histórica y técnica del sistema escolar como si fuera la expresión, parcial o de cualquier otro modo, de un principio subyacente o tendencia de desarrollo. En ese sentido, la descripción genealógica intenta ser tenazmente poco profunda... Para construir el enfoque más positivamente, podemos decir que esta genealogía se concentra en las circunstancias contingentes en las que surgió el sistema escolar, así como en las técnicas culturales, instituciones y modos de reflexión disponibles, a partir de las cuales se conjuntó. (Hunter, 1994, pp. 18-19).

En lugar de principios educativos, premisas históricas que constituyeron la educación. Se trata de recuperar la historia, su contingencia y conflictividad en la reconstrucción de los discursos y las prácticas educativas. Para eso sirve el estilo genealógico de problematizar. A diferencia de los discursos liberales o marxistas, la genealogía no requiere de los principios del desarrollo integral de la persona para considerar fracasados o triunfantes los modelos educativos, sino que considera a la escuela como un ensamblaje de condiciones históricas –los mecanismos de la maquinaria, en el lenguaje de Varela y Álvarez-Uría– que resuelven problemas específicos en coyunturas determinadas. Esto tiene ventajas teóricas y políticas. En lugar de valorar a la escuela por principios generales, y tan difusos, que no

responden a sus condiciones de emergencia, se trata de considerar las limitaciones y posibilidades que ofrece en función de los problemas que trata de resolver. En otros momentos, Hunter (1996, p. 147) dirá que: “Empirically, I suggest that the school system can be neither as good as its critics wish it were, nor as bad as they think it is”. (“Empíricamente, sugiero que el sistema escolar puede no ser tan bueno como sus críticos quisieran que fuera, ni tan malo como piensan que es”).

Muy bien, aunque la frase suene a pragmatismo, pero ¿cuáles fueron esas condiciones que posibilitaron la existencia de la escuela pública? ¿Cuáles los discursos, las prácticas y las instituciones que se ensamblaron para constituir la educación? Hunter los encuentra en dos grandes procesos: la gubernamentalización del Estado y las prácticas de la pastoral cristiana.

ENSAMBLAJES

*Two elements of the historical milieu in which the “popular” school emerged are of particular importance. The first of these consists of the political objectives and governmental technologies of the early-modern administrative territorial State. In his later essays on the theme of “governmentality” Foucault has characterized the novelty of these states in terms of a new rationale and practice of government. This rationale of government, *raison d’état*, conceived of the State as its own end. It rationalized a form of government whose objects were the security and prosperity of the State itself, and which identified the welfare of the citizens with the achievement of these ends. At the same time, under the umbrella of this rationale the domains and objectives of government in fact began to multiply. Once government was conceived in terms of an optimal management of a territory and its population, it multiplied into a number of discrete domains—government of the economy, internal and external security, welfare, and moral discipline—each increasingly controlled by its own expert personnel. These were the circumstances in which, during the eighteenth century, statesmen and bureaucrats in a State like Prussia first*

began to propose the building of a State school system: as a means for the mass moral training of the population with a view to enhancing the strength and prosperity of the State and thereby the welfare of the people.

The second historical “surface of emergence” of the modern school was provided by the institutions and practices of Christian pastoral guidance. States may wish to transform their populations for “reasons of state”, but this does not mean that they can simply whistle the means of moral training into existence. In western Europe, the administrative State borrowed these means from the Christian pastorate. Indeed, under the banners of the Reformation and the counter-Reformation, the churches had begun to develop their own school systems independently of the State, as instruments of massive campaigns to Christianize and “confessionalize” the daily life of the laity (Hinrichs 1971, Laqueur 1976, Delumeau 1988, Hsia 1989). As James Melton (1988) has shown, the Pietists of the Prussian city of Halle had begun to improvise a school system, conceived as a means of mass moral training, as early as the late seventeenth century, while Prussia was still a ruraly based agricultural society, albeit administered by an increasingly sophisticated and powerful bureaucratic government. While Prussian statesmen might see the pastoral school as a handy instrument for the social training of a citizenry, they were also taking up the forms of pastoral training and expertise of a religiously based institution of spiritual guidance.

Let me be as provocative as possible. The school system, I suggest, is not bureaucratic and disciplinary by default, having betrayed its mission of human self-realization to a repressive State or a rapacious economy. It is positively and irrevocably bureaucratic and disciplinary, emerging as it does from the exigencies of social governance and from the pastoral disciplines with which the administrative State attempted to meet these exigencies. This does not mean that the school system has been inimical to the goal of self-realization. On the contrary, one of the most distinctive characteristics of the modern “popular” school—the one that makes it so difficult for its critical theorists to understand—is that, in adapting the milieu of pastoral guidance to its own uses, State schooling made self-realization into a central disciplinary objective. (Hunter, 1996, pp. 148-149).

Dos elementos del entorno histórico en el que emergió la escuela “popular” son de particular importancia. El primero de ellos trata de los objetivos políticos y las tecnologías gubernamentales del moderno estado territorial- administrativo. En sus últimos ensayos sobre el tema de la gubernamentalidad, Foucault ha identificado la novedad de estos estados en términos de nuevas racionalidades y prácticas del gobierno. En el análisis de la “razón de estado”, se concibe a este como su propio extremo. En esta racionalidad, los objetivos eran la seguridad y la prosperidad del Estado en sí mismo, se identificó al bienestar de los ciudadanos con el logro de estos objetivos. Al mismo tiempo, por debajo del paraguas de esta racionalidad, los dominios y los objetivos del gobierno en los hechos empezaron a ser una multiplicidad. Una vez que el gobierno fue concebido como la administración óptima de un territorio y su población, los objetos se multiplicaron y aparecieron en muchos dominios discretos -gobierno de la seguridad, de la economía, interna y externa, bienestar, de la disciplina moral- cada vez más controlados por personal experto. Éstas eran las circunstancias en las cuales, en el siglo XVIII los estadistas y los burócratas de un estado como el Prusia, comenzaron a proponer los cimientos de un sistema de escuela pública como medio para el entrenamiento moral de la población, con el propósito de realzar la fuerza y la prosperidad del estado y de tal modo del bienestar de la gente. La segunda “superficie histórica de la aparición” de la escuela moderna fue proporcionada por las instituciones y las prácticas de la dirección pastoral cristiana. El deseo de los estados para transformar a sus poblaciones por “razones del estado”, no significa que pueden utilizar simplemente los medios del entrenamiento moral que existían. En Europa occidental, el estado administrativo pidió prestados estos medios a la pastoral cristiana. De hecho, debajo de las banderas de la reforma y de la contrarreforma, las iglesias habían comenzado a desarrollar sus propios sistemas escolares, independientemente del estado, como instrumentos de campañas masivas para cristianizar y confesionalizar la vida de de los laicos (Hinrichs 1971, Laqueur 1976, Delumeau 1988, Hsia 1989). Como James Melton (1988) ha demostrado, el pietista de la ciudad prusiana de Halle había comenzado a improvisar un sistema escolar, concebido como medios del

entrenamiento moral total, desde fines del siglo XVII, mientras que Prusia seguía siendo una sociedad agrícola, no obstante, administrada por un gobierno burocrático cada vez más sofisticado y de gran alcance. Mientras que los estadistas prusianos pudieron ver la escuela pastoral como un instrumento práctico para el entrenamiento social de los ciudadanos, también tomaban las formas de entrenamiento y de autoridad pastorales de una institución religiosa basada en la dirección espiritual. Déjenme ser tan provocativo como sea posible. El sistema escolar no es burocrático y disciplinario por defecto, traicionando su misión de la auto-realización humana, por efecto de un estado represivo o una economía rapaz. Es positiva e irrevocablemente burocrático y disciplinario, pues emergió de las técnicas del gobierno social y de las disciplinas pastorales con las cuales el estado administrativo procuró satisfacer sus necesidades. Esto no significa que el sistema escolar ha sido hostil a la meta de la auto-realización. Al contrario, una de las características más distintivas de la escuela “popular” moderna, la que hace difícil que sus críticos la entiendan. Al adaptar el entorno de la dirección pastora, la escuela pública hizo a la realización de uno mismo como un objetivo disciplinario central.

THE ADMINISTRATION OF FREEDOM, SOCIOLOGÍA HISTÓRICA DE LA FORMACIÓN DEL PROFESORADO

Las reformas educativas han replanteado el estatuto y la identidad del maestro. Ya no es el agente transmisor de conocimientos, ni la figura del docente atribulado por las cargas de enseñanza, fiel apóstol de la reproducción o trabajador de los aparatos ideológicos del Estado. El maestro de la reforma educativa, sea el profesional de la educación en general o el docente-investigador de la reforma mexicana de los ochenta, es un maestro distinto, crítico, reflexivo: libre. Un maestro que colabora, no sólo refleja o transmite, sino que “construye el conocimiento”, en un sistema educativo descentralizado, participativo y flexible. Un cambio, se diría radical, y si no tanto en la cotidianidad, sí en la estrategia. Desde la perspectiva de una racionalidad distinta, de

una mentalidad de gobierno novedosa, ya está realizada, sólo falta extenderla, cumplirla, profundizarla: volverla real. Los críticos ya no se enfrentan conceptualmente, sus recomendaciones fueron atendidas, sólo claman porque no sean buenas intenciones, ¡que se vuelvan realidad! ¡Qué se cumplan! Tal acuerdo estratégico es sospechoso. Esa imagen del maestro-creador de conocimientos es sintomáticamente similar tanto en el discurso de la pedagogía crítica como en el de las reformas estatales. ¿Por qué? Thomas Popkewitz (1996) se lo pregunta: “How is it that we think (reason) about school change as we do, what principles of reasoning historically organize the educational sciences and state policy related to the reform of pedagogy?”

(“¿Cómo es que pensamos (la razón) del cambio escolar, cómo lo hacemos, qué principios de razonamiento histórico organizan las ciencias y la política educativas del estado relacionadas con la reforma pedagógica?”).

SOCIOLOGÍA HISTÓRICA DE LAS REFORMAS EDUCATIVAS

Las preguntas se piensan históricamente. Los cambios en los modos de concebir y atender los problemas educativos, y consecuentemente su reforma, son efectos de poder, resultados de prácticas de gobierno, de resistencias y conflictos. Las reformas contemporáneas son el punto inicial, como en todas las historias del presente, para investigar los procesos fundantes de un dispositivo gubernamental, en este caso, de un discurso gubernamental que comparte con sus críticos los mismos razonamientos, y que, a diferencia de lo que se cree, no es tan reciente, sino que proviene de principios del siglo XX. Thomas Popkewitz (1996) afirma: “The image of the reformed teacher is itself nested within principles of change that are the effects of power”. (“La imagen del maestro reformado está cargada con principios de cambio que son efectos del poder.”). Estos efectos de poder se articulan en tres aspectos complementarios: la cultura

redentora en las ciencias educativas, el discurso de la profesionalización de los docentes y los cambios en los patrones del gobierno del yo.

LA CULTURA DE LA REDENCIÓN EN LAS CIENCIAS EDUCATIVAS

Desde principios del siglo XX el discurso educativo forma parte de la gubernamentalidad liberal. Es un discurso pedagógico-democrático que gobierna tanto a los maestros como a sus “clientes”.

Thomas Popkewitz (1996) señala: “This governing is not overt, but is, instead, inscribed in the principles that order, divide, and distinguish the actions of the teacher and o/ childhood”. (“Este gobierno no es explícito, pero está inscrito en los principios que ordenan, dividen y distinguen las acciones del profesor y/o de la infancia”).

El proceso educativo se concibe como un conjunto de técnicas e instrumentos para gobernar el alma de los niños, para regular las prácticas, los saberes y los procesos que conforman la identidad de los sujetos educativos. Y es justo aquí donde se inscribe la idea del progreso. El progreso se individualiza en la administración social del alma y se inician las investigaciones sobre la niñez y la enseñanza.

Para legitimar la administración social del alma, el discurso pedagógico toma la forma de una cultura de la redención. Lo mismo hace la retórica gubernamental. Interpretan las realidades educativas y políticas, y establecen pronósticos a partir de principios pre-establecidos. Si se observa bien, este discurso es una variante del populismo, sólo que al servicio de los ideales democráticos. La investigación social y educativa se conforma con base en estos principios retóricos, a las promesas de autonomía y emancipación. Sin embargo, a pesar de su apariencia democrática, de hecho ha servido para consolidar relaciones de poder.

LA PROFESIONALIZACIÓN DE LOS DOCENTES

En los últimos años se ha desarrollado una nueva ola del discurso de la profesionalización de los docentes. Ha sido una parte fundamental de todos los programas de reforma escolar.

Two influential U.S. reports from 1986 formulated the basic fines of this nearly unanimous conviction that the teacher should be more like the classic professions, especially that of the physician. There is a focus on how occupations develop its expert knowledge, procedures for autonomous governance procedures, occupational closure, codes of ethics, and control of monetary rewards. (Thomas Popkewitz, 1996, p. 2).

Dos reportes norteamericanos de gran influencia formulaban en 1986 los fines básicos de esta casi unánime convicción de que el maestro debería ser como un profesionista clásico, especialmente como los doctores. Hay un foco de cómo las ocupaciones desarrollan un conocimiento experto, sus procedimientos de gobierno autónomo, su campo profesional, sus códigos de ética, el control sobre sus recompensas monetarias.

Sin embargo, como en los casos anteriores, es necesario poner en perspectiva histórica los significados e interpretaciones que toman las profesiones y la profesionalización.

La primera cuestión es establecer cómo penetró el discurso de la *professionalization* en el campo específico de la educación. Partimos de que no hay ninguna definición esencial del término, sino que se inscribe en sistemas de ideas y prácticas sociales que le dan significado e interpretación, y también de que produce resultados, que genera efectos de verdad y de poder. En segundo lugar, el significado del término profesión debe ser sometido a la crítica histórica. Profesión y profesionalización son palabras muy usadas en las reformas educativas y escolares. En particular, actualmente refieren un campo de intervenciones sobre la formación de los profesores, el espacio político-moral en que se desarrolla, la reestructuración

del Estado de bienestar así como los mecanismos de socialización y sujeción del ciudadano. En tercer lugar, la cuestión de la profesión siempre dirige hacia los regímenes de poder/saber. La profesionalización es un campo específico de ejercicio del poder en cuanto práctica especializada sobre la planeación, organización, evaluación y control de los procesos educativos. En otro sentido, la misma palabra refiere los procesos de constitución de la identidad de los profesores como cuerpo social específico. La profesionalización es un conjunto de discursos y mecanismos para sellar la identidad de los maestros, un modo de subjetivación del poder de gobernar el yo-profesor. Se trata, en consecuencia, de una relación de poder-saber. Poder en el conjunto discursivo e institucional en el que se realizan prácticas educativas específicas, y poder-saber en el sistema de mecanismos para formar y fortalecer la subjetivación de este poder, mediante la creación de una identidad específica, un profesional específico: el maestro, el profesor.

Se sabe desde hace tiempo que la ciencia es uno más de los procedimientos de poder. Elabora discursos y prácticas que intervienen y definen la verdad sobre la salud, la sexualidad, el empleo, la familia, los niños y jóvenes, sobre el cuerpo y la belleza, sobre la inteligencia y las relaciones, sobre el empleo y la riqueza, en fin, sobre la población y los individuos. Los discursos científicos son instrumentos de poder, y los participantes, los expertos, los profesionales, no sólo los personifican, sino que se identifican con ellos, generan una subjetividad propia, adecuando los gestos, comportamientos, valores, sentimientos y relaciones a la vocación específica o el perfil que defina una profesión.

Por último, los discursos académicos sobre la profesionalización refuerzan el modelo de saber-poder de las disciplinas científicas. Calificar un discurso de “académico” es resaltar su estatuto de poder en los circuitos de saber. La centralización de los discursos científicos en las universidades e institutos de investigación superior ha permitido que las cadenas entre los políticos, profesionales y universidades se cierren en la producción de teorías, conceptos y

problematizaciones que configuran estrategias de regulación de las empresas de saber; es decir, para dirigir la relación entre los profesionales y sus clientes.

CONCLUSIONES

¿UN ESTILO GENEALÓGICO DE PROBLEMATIZAR?

Después de los nueve ensayos de problematización precedentes, ¿habría algunas recomendaciones para una probable didáctica de la investigación; algo así como el paso a paso de la investigación genealógica? La respuesta no puede ser más confusa: no. O quizá sí, algunos consejos de prudencia:

1. Iniciar con la política. Los problemas surgen de las luchas del presente; un problema empieza a configurarse cuando aparecen las tensiones que lo producen, y siempre, o casi, se presenta en forma de acciones políticas. Rebeliones, huelgas, demandas manifestaciones, masacres, campañas, etcétera.
2. Establecer la particularidad histórica. Partir del presente para rastrear su especificidad histórica y política; antes se decía, marcar sus discontinuidades, para identificar sus características, sus continuidades o soluciones de continuidad.
3. Desmarcarse. Estudiar el modo como se ha reflexionado, trabajado sobre el problema y localizar las reglas de formación

discursiva, las condiciones históricas que las producen y la política de sus enunciados para establecer los agonismos entre el material histórico y empírico con los saberes producidos: la crítica de las condiciones de poder-saber.

4. Entender el funcionamiento. Poner atención a los procedimientos, a los modos de hacer, a las técnicas y mecanismos, a los objetos sobre los que se interviene, a los propósitos de las acciones, al cómo, al qué y menos al por qué; más a la pragmática de las acciones, que a la metafísica de los conceptos.
5. Agotar el material histórico, empírico, crítico y político para establecer la base real, conflictiva, generadora, sobre la cual se erigen los problemas, los conceptos, en su diversidad y enfrentamiento, lo mismo que las soluciones y los modos de análisis consecuentes.

¿Nada más? ¿Es todo? Quizá menos: partir del presente, iniciar con la política, ubicar su especificidad, desaprender, desmontar: pensar en canteras históricas y políticas.

REFERENCIAS

LIBROS

- Álvarez-Uría, F. & Varela, J. (1991). *Arqueología de la escuela*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Álvarez-Uría, F. (1998). "La retórica neoliberal". En F. Álvarez-Uría, et. Al (comps), *Neoliberalismo vs democracia*. Madrid: Editorial la Piqueta, (pp. 353-384).
- Bordieu, P. (director). (1999). *La miseria del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castel, R. (1994). "Problematization as a mode of reading history". En J. Goldstein (ed.). *Foucault and the writing of history*. Cambridge: Basil Blackwell (pp. 246-270).
- Castel, R. (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social. Crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- Donzelot, J. (1977). *La policía de las familias*. Madrid: Pre-textos.
- Donzelot, J. (1986). *L'état animateur: essai sur la politique de la ville*. París: Esprit.
- Donzelot, J. (1991). "The mobilization of society". En G. Burchell, C. Gordon y P. Miller (eds.). *The Foucault effect: studies in governmentality*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf (pp. 169-180).
- Donzelot, J. (1991). *Face a l'exclusion*. París: Esprit.
- Donzelot, J. (1994). *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*. París: Éditions du Seuil.
- Ewald, F. (1986). *L'Etat providence*. París: Grasset.
- Foucault, M. (1972). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI Editores.

- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1984). *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- Foucault, M. (1986). *La verdad y las formas jurídicas*. México: Editorial Gedisa.
- Foucault, M. (1991). *Saber y verdad*. Madrid: Editorial La Piqueta, colección Genealogía del Poder.
- Foucault, M. (1992). "Erudición y saberes sometidos". En M. Foucault. *Genealogía del Racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado* (pp. 15 -32).
- Foucault, M. (1994). "Polémique, politique et problématisations". En M. Foucault *Dits et écrits*. París: Gallimard (pp. 591-598).
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Geremek, B. (1976). *Les marginaux parisiens aux XIV et XV siècles*. París: Flammarion.
- Gilder, G. (1981). *Wealth and poverty*. San Francisco: Institute for Contemporary Studies.
- Glazer, N. (1988). *The Limits of Social Policy*. Cambridge: Harvard University Press.
- González, R. (1994). *La pareja ambigua*. México: UPN.
- Habermas, J. (1987). *Escritos Políticos*. Madrid: Editorial Taurus.
- Hunter, I. (1994). *Rethinking the school: subjectivity, bureaucracy, criticism*. Sydney: Allen and Unwin. (Edición castellana en I. Hunter. (1994). *Repensar la escuela. Subjetividad, burocracia y crítica*. Barcelona: Ediciones Pomares-Corredor).
- Hunter, I. (1995). "La personalidad como vocación. La racionalidad política de las humanidades". En Larrea, J. (ed.). *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid: Editorial La Piqueta.
- Hunter, I. (1996). "Assembling the school". En A. Barry, T. Osborne y N. Rose (eds.), *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. London: University of Chicago Press/University College of London.
- Lecourt, D. (1993). "¿Microfísica del poder o metafísica?". En H. Tarcus (compilador). *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto.
- Macey, D. (1993). *The lives of Michel Foucault*. First Vintage Books Editons.
- Merquior, M. (1987). *Foucault, un nihilismo de cátedra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Miller, J. (1993). *La pasión de Michel Foucault*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Murray, Ch. (1984). *Losing ground. American social policy, 1950-1980*. New York: Basic Books.

- Passeron, J.C. (1991). *Le Raisonnement sociologique, l'espace non poppérien du raisonnement nature*. París: Nathan.
- Polany, K. (1992). *La gran transformación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Popkewitz, T. (1996). *The administration of freedom: the redemptive culture of the educational sciences*. (mimeo).
- Popkewitz, T. (1998). *Struggling for the soul*. Teachers College.
- Procacci, G. (1993). *Gouverner la Misère. La question sociale en France, 1789-1848*. París: Éditions du Seuil.
- Rosanvallon, P. (1999). *La consagración del ciudadano*. México: Instituto Mora.
- Rosanvallon, P. (1993). "L'histoire du mot démocratie à l'époque moderne". En M. Gauchet, et. al. (editores). *Situations de la démocratie. La pensée politique*. París: Gallimard-Le Seuil.
- Rosanvallon, P., Furet, F. y Julliard, J. (1988). *La République du centre*. París: Calman, Lévy.
- Varela, J. (1998). "La escuela pública no tiene quién le escriba". En F. Álvarez-Uría, et. al. (comps.). *Neoliberalismo vs Democracia*. Madrid: Editorial La Piqueta (pp. 85-101).
- Rose, N. (1995). "Authority and the genealogy of subjectivity". En P. Heelas, S. Morris y S. Lash (eds.). *De-Traditionalization Authority and self in an age of cultural uncertainty*. Oxford: Basil Blackwell. (294-327).

PERIÓDICOS Y REVISTAS

- Castel, R. (1995). "De la exclusión como estado a la vulnerabilidad como proceso". *Archipiélago*, 21, 27-36.
- Laroque, G. & Salamie, B. (2000). "Une décomposition du non-emploi en France". *Economie et Société*, 331, 47- 57.
- Varela, J. (1991). "Una reforma educativa para las clases medias". *Archipiélago*, 6, 65-71. 0

Esta primera edición de *El taller de Foucault* estuvo a cargo de la Subdirección de Fomento Editorial de la Dirección de Difusión y Extensión Universitaria de la Universidad Pedagógica Nacional y se terminó de imprimir el 28 de septiembre de 2010 en los talleres gráficos de Ediciones del Lirio S. A. de C. V., Azucenas núm. 10 Iztapalapa, México, D. F. Tel. 56-13-42-57 El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.