

# LA VIDA DE LOS HOMBRES INFAMES

© Editorial Altamira Calle 49 N° 540 La Plata, Argentina & (54-21) 21 85 00

Edición y traducción:

Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría

Prólogo y bibliografía: Christian Ferrer

Diseño de tapa: Virginia Membrini

Diagramación: Cutral

ISBN: 987-9017-03-X

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

## Prólogo

### ARTE FORENSE

Al igual que ciertos herederos que tiran la casa por la ventana, Michel Foucault se propuso destronar el orden epistemológico recibido. Pero Foucault no pertenecía a la estirpe de los agitadores estrepitosos sino a la de los pacientes e inflexibles notarios que, en un mismo movimiento, efectúan el inventario de la propiedad a la que hacen padecer el golpe de maza. Fue documentalista incrédulo y maximalista, todo a la vez. La especie de pensadores a la que corresponde el filósofo francés se reproduce muy raramente. Cuando sucede, una sola persona puede transformarse en contrapeso del mundo, en el tipo caracterológico de atlante cogitativo que echa un vistazo al doblez de los cielos. Pero su originalidad no consistió solamente en la crítica radical a mentalidades hegemónicas sino también en exponer sus verdades con estilística inconfundible. La lectura de las obras de Foucault provoca la suerte de inquietud emocional que está contenida en la fórmula "pánico doctrinal". En ellas, como en las de Friedrich Nietzsche, uno de sus guías, la cruz de estilo y pensamiento resulta explosiva, aunque un más que discreto Foucault concedía a su obra el estatuto doméstico de "caja de herramientas". Mientras la obra de Nietzsche o la de Bakunin suscitan la alarma o el rechazo, la de Foucault, en cambio, produce una lenta y duradera corrosión de las certezas teóricas del lector. El alemán y el ruso se presentaron en sociedad de modo desafiante, con gestos de gladiador o de pistolero. Pero es distinto con Foucault. La experiencia de leer un libro suyo por primera vez implica pasar una temporada visitando la sala de torturas, porque escribir y pensar, como lo hace Foucault, conduce a decapitar la identidad política del interlocutor. El violento descentramiento del lector es resultado de la violencia que esa obra ejerce contra el fundamento de toda ley. Una vez que las aguas de un lago han sido agitadas ya no es posible contemplar la misma evidencia de todos los días.

Es curioso constatar que muchos de los autores que más frecuentamos nos tratan como el campeón de box lo hace con el *challenger* arrebatado: nos dejan molidos aunque nos obligan a renovar el aire. Pero Foucault asfixia. No sólo descorre el telón que disimula a la mazmorra; en su relato miasmático se huele el aire viciado de hospitales, fábricas, prisiones y academias. Un trépano surca la letra de sus relatos: en la descripción detallada de la etiqueta de la vigilancia y de los rituales del castigo, en el demorarse en las minucias de los registros judiciales, en las taxonomías exhaustivas con que procede a relevar un sistema de pensamiento. Nos enteramos verdaderamente de los suplicios insospechados de la Modernidad cuando la sangre entra por la letra. En cierto sentido es un autor ilegible, porque reclama de sus lectores un esfuerzo moral e intelectual casi inhumano. "*Esfuerzo moral*": ¿estarán contenidas en estas dos palabras las aristas de un concepto? Quizás haya sido su implícita divisa de autor el lema que previene sobre las estrategias marciales de una filosofía, esos estímulos severos que nos hacen revisar nuestra vecindad con los regímenes instituidos de la verdad.

El rayo reversible que refila y engarza la hoja de un libro al ojo del lector causa daños difíciles de estimar así como deslumbramientos de distinta intensidad. La lectura de las obras de Foucault ha demostrado ser una experiencia corrosiva, pero tonificante también, aunque siempre supone desbaratar el principio del "yo lector", por medios reflexivos y por el atormentamiento del cuerpo. A través de Didier Eribon -su biógrafo- sabemos que los

oficios familiares se reducían exclusivamente a la cirugía y la enseñanza de la anatomía y que el deseo del padre predestinaba a Michel Foucault al rol de cirujano. Sus primeras armas intelectuales las vela ante las puertas de la clínica psiquiátrica y del hospital general y sus pasos lo conducen a indagar y desbaratar los discursos sociales sobre la enfermedad mental, la medicalización de la sociedad y las relaciones entre psiquiatría y derecho penal. ¿No habrá sido la caja de herramientas "teóricas" el disfraz astuto del maletín de galeno? La pluma, se sabe, puede ser tan filosa como un bisturí y entre las metáforas trilladas del léxico crítico es bien conocida la licuefacción de la tinta en veneno. En la mesa de trabajo del filósofo el escalpelo burilaba el papel. Y si bien sabemos que la coincidencia de vida y obra es, no pocas veces, arbitraria, no es del todo impertinente especular cómo el escritorio de Foucault se transformó en quirófano y la vivisección en estrategia intelectual. No queremos suponer en Foucault una mera "biografía reactiva", es decir, no interesaría saber lo que podría haber rechazado de la herencia familiar cuanto la parte del legado que le fue traspasada, y no precisamente en términos de "intereses temáticos". Porque Michel Foucault fue un disector hábil e impiadoso. Es casi imposible hallar en su obra la menor sensiblería teórica ni consideración alguna con el progresismo modernista: la cirugía corta hasta el hueso y la anestesia corre por cuenta del paciente. El tinglado óseo queda al descubierto: el instrumental del dominio, los distribuidores del discurso, el corset sujetador, las torres de vigilancia. Y como nadie huye de una arquitectura concentracionaria impunemente, no es sorpresa enterarnos de que la piedra basal de la sociedad moderna es una urna; y no precisamente la electoral.

¿Pero sobre cuál sustancia moral del lector actuarían las exigencias intelectuales del filósofo genealogista? Foucault denuncia nuestra complicidad en el asunto. Expone los secretos de familia que regímenes políticos y comunidades profesionales esconden en los cimientos de sus fortalezas. Secreteo y deshonor: el escamoteo de información y el origen bastardo son las parteras de la estabilidad burocrática. En cada uno de sus libros iniciaba un proceso judicial a los acontecimientos e instituciones de la Modernidad; e invitaba al lector a comparecer ante la ley endurecida de su método historizador y ante la ley embozada que lo creó a imagen y semejanza de una serie estadística. La pregunta por los acontecimientos en Foucault no recurre al diálogo ni a la provocación estéril; más bien, supone una formulación a contrapelo del sentido común y a la vez acusatoria. Fiscal solitario, invertía la dirección descendente de la persecución legal y orientaba la culpa hacia su origen, donde seres y eventos poderosos manoseaban la evidencia. ¿Podría suceder que el pánico doctrinal suscitado en el lector sea consecuencia de su comparencia en el proceso, como testigo o cómplice; en todo caso, como implicado? En la obra de Foucault la esencia de toda verdad y de toda institución se devela prepotente y artera y la única salida que le resta a las víctimas es la contra-estrategia, la fuga o la mutación. Por eso mismo, leemos una obra que ha sido escamada con paciencia de escéptico y con singulares móviles libertarios. Quizás, Michel Foucault haya sido el criptobolchevique de la filosofía contemporánea.

\*\*\*

Doce años atrás moría Michel Foucault. La década siguiente consintió la multiplicación de sus lectores tanto como limó silenciosamente las espinas más afiladas de sus genealogías. Se entiende: el desplome del radicalismo político necesariamente arrastró

consegro el acoso teórico a las democracias occidentales. Se dijo entonces de Michel Foucault que profesaba un visceral antihumanismo y que fomentaba filosofías políticas antiprogresistas o incluso neoconservadoras. Los detractores buscaron en su obra errores de perspectiva o la opinión extemporánea e injusta sobre el despliegue de la época moderna. Como es bien sabido, el liberalismo político se autopromociona con la forma del ángulo de 360° que no admite los extremos ni las geometrías nihilistas. Foucault era el tipo de pensador que no se privaba de probar frutos prohibidos porque sabía que ni los lugares comunes de los apologistas de la Modernidad ni las autojustificaciones académicas permiten encontrar y arrancar la raíz de la cual brotaron la medicalización de la vida, la confesión de la verdad por prescripción institucional, la vigilancia panorámica del territorio urbano y el entramado mismo que sostiene su sistema de pensamiento: tales fueron los temas a los que prestó atención a fin de comprender la constante segregativa en Occidente, ante la cual capitulan voces, cuerpos y discursos. Foucault entrevió un paisaje occidental ya mostrado en toda su elocuencia en las pinturas del Bosco, de Goya, de Schwitters, de Music. En ellas se evidencia que hace mucho tiempo que la experiencia corporal en Occidente acarrea una relación nueva con la crueldad institucional y con el dolor infligido. Esa *constante segregativa*, en fin, secreta a su vez su correspondiente tinglado jerárquico, bajo el cual se vigilan y castigan "grupos de riesgo" y sujetos en "estado de peligrosidad". Ante poderes que se ciernen sobre el sujeto para constituirlo (poderes panópticos, somatocráticos, represivos, prescriptivos) Foucault recomendaba el ejercicio de ciertas técnicas de la contrapotencia -dejó anunciadas incluso los contornos de nuestra actual *óptica estatal*, que despliega bien conocidas tecnologías de la vigilancia electrónica. La mirada insolente y cortante con que analizaba saberes y acontecimientos permite suponer que en su crítica se ocultaba una idea radical y muy poco ingenua de la libertad. Pero la imagen despiadada de los dos últimos siglos que Foucault nos dejó no tenía posibilidad de ser contemplada en los años '80, años "transicionales" cuya heráldica de la Modernidad la proponía como época de la incorporación de ciudadanías y de mayorías estadísticas al mercado de bienestar. Como es fácil suponer, su "*antipolítica*" se destituyó a sí misma de las soluciones prepositivas, desalentando las traducciones de su microfísica del poder al esquema de la democracia representativa. Astrónomo perspicaz, había logrado calibrar sus lentes hasta el punto en que ya no necesitó sostenerse en las instancias valorativas emplazadas por la episteme política de este tiempo.

¿Pero cuándo es el tiempo de un autor? No necesariamente cuando se disfruta de ediciones a granel y de lectores entusiastas, ni cuando el mundillo intelectual parece venir al pie de página. Indudablemente, Michel Foucault ha sido ampliamente leído y discutido y sus libros fueron incluidos en programas de cátedra y reseñados en suplementos culturales de periódico: las máximas palmas académicas. No es curriculum escueto para un autor que se propuso descender hasta la raíz oculta del árbol de la ciencia del bien y del mal. Sin embargo, la obra de los que han intuido los más recónditos secretos del poder a veces germina a destiempo y llega a puertos escondidos o a las manos de lectores inesperados. Las obras de Marx o de Bakunin, que en su tiempo constituyeron el ABC programático de millones de esperanzados, quizás hibernen aguardando condiciones climáticas propicias y un tiempo de trilla menos intransigente. También Foucault se instaló en el centro de gravedad de su tiempo, los años '60 y '70, pero -tal como se ha dicho- los años siguientes desviaron el río que fluía desde la Revolución Francesa, promoviendo temas y obras menos controvertidas. Y aun cuando sus libros ya sean bibliografía obligatoria, el método

genealógico de Foucault y sus análisis de la circulación del poder han quedado fuera de foco. La sustancia radical de su obra corre riesgo de licuarse o de quedar reducida a munición para los incansables francotiradores que medran en los umbrales de las instituciones. Entonces, leer su obra cuando los lectores ralean y cuando las usinas intelectuales difunden la retórica del triunfador nos propone un desafío, el desafío de averiguar qué significa resistir al tiempo; porque un autor se prueba y nos prueba justamente cuando nuevas agendas pretenden descartarlo o cuando la posteridad no le es favorable. Entonces comienza su tiempo.

Christian Ferrer

## 1. Las desviaciones religiosas y el saber médico

En cada cultura existen sin duda una serie coherente de líneas divisorias: la prohibición del incesto, la delimitación de la locura y posiblemente algunas exclusiones religiosas, no son más que casos concretos. La función de estos actos de demarcación es ambigua en el sentido estricto del término: desde el momento en el que señalan los límites, abren el espacio a una trasgresión siempre posible. Este espacio, así circunscrito y a la vez abierto, posee su propia configuración y sus leyes de tal forma que conforma para cada época lo que podría denominarse el "sistema de la trasgresión". Este sistema no coincide realmente con lo ilegal o lo criminal, ni con lo revolucionario, ni con lo monstruoso o anormal, ni tampoco con el conjunto compuesto por la suma de todas esas formas de desviación, sino que cada uno de esos términos lo designa al menos tangencialmente y, en ocasiones, permite reflejar en parte ese sistema que es, para todas las desviaciones y para conferirles sentido, su condición misma de posibilidad y de aparición histórica.

La conciencia moderna tiende a otorgar a la distinción entre lo normal y lo patológico el poder de delimitar lo irregular, lo desviado, lo poco razonable, lo ilícito y también lo criminal. Todo lo que se considera extraño recibe, en virtud de esta conciencia, el estatuto de la exclusión cuando se trata de juzgar y de la inclusión cuando se trata de explicar. El conjunto de las dicotomías fundamentales que, en nuestra cultura, distribuyen a ambos lados del límite las conformidades y las desviaciones, encuentra así una justificación y la apariencia de un fundamento.

Estas marcas distintivas no deben sin embargo deslumbrarnos: han sido instauradas en una fecha reciente; incluso la posibilidad misma de trazar una línea de demarcación entre lo normal y lo patológico no ha sido formulada con mucha anterioridad puesto que es preciso reconocer la absoluta novedad de esta separación en los textos de Bichat, a caballo entre los siglos XVII y XIX. Por muy extraño que esto pueda parecer el mundo occidental conoció, y ello durante milenios, una medicina que se basaba en una conciencia de la enfermedad en la que lo normal y lo patológico no constituían los conceptos organizadores de las categorías fundamentales.

Puede servir de ejemplo para ilustrar esto el debate planteado entre la conciencia médica y determinadas formas de desviación religiosa durante el siglo XVI. Nos limitaremos aquí a la creencia en una alteración de los poderes físicos del hombre bajo el efecto de una intervención demoníaca.

Señalemos en primer lugar que entre los partidarios y adversarios de esos poderes múltiples lo que se debate no es precisamente el castigo. La indulgencia, tan aireada por Molitor y Weyer, es algo relativo y bastante parcial. Molitor disculpa a las brujas de cualquier acción real, pero lo hace para condenarlas con mayor seguridad a la pena capital (*Des sorciétes et devineresses*, 1489, p. 81). Weyer se indigna sin duda de que el magistrado no tenga suficiente confianza en la cólera de Dios y que "a causa de una tempestad que destruyó la cosecha de trigo en los campos antes de ser recogida... haya detenido a varias mujeres locas y de espíritu débil"; pero condena con tanto o más rigor a los magos que hacen pacto con el diablo (*Des illusions et impostares des diables*, 1579, p. 265, 614). En cuanto a Erastus, quien sostiene "que las brujas no pueden de ningún modo

realizar esas maravillas que comúnmente se piensa que son capaces de hacer", pide para ellas la pena capital: "creo haber demostrado suficientemente que las brujas deben ser castigadas, y no tanto por las cosas que hacen o quieren hacer, cuanto por su apostasía y rebeldía negándose a obedecer a Dios, así como por la alianza que han contraído con el diablo" (*Dialogues touchant le pouvoir des sorcières*, 1579).

El problema de la indulgencia es algo secundario. Lo esencial es que ni Molitor a finales del siglo XV, ni Weyer o Erastus en el XVI, conceden paz ni cuartel a lo demoníaco. El debate que tiene lugar con Sprenger, Scribonius o Bodino no cuestiona la existencia del demonio ni su presencia entre los hombres, sino que únicamente se plantea sus modos de manifestación, la forma en que su acción se transmite y se oculta bajo las apariencias. No existe pues conflicto entre lo natural y lo sobrenatural sino una difícil polémica sobre las modalidades de verdad de la ilusión.

Veamos algunos puntos de referencia:

1. Ángel malévolo, pero ángel pese a todo, Satán continuó siendo un espíritu, incluso cuando adquirió un cuerpo. Justamente con los espíritus se puede comunicar con mayor facilidad, pues éstos son libres mientras que las cosas de la tierra están sometidas a las leyes que Dios les ha impuesto. Por tanto si Satán puede actuar sobre los cuerpos, se debe sin duda a una especial autorización divina, a una especie de milagro. Si actúa sobre las almas es gracias a esa permisividad general que Dios le ha conferido tras la caída, es en virtud de la consecuencia universal del pecado. Erastus define así las posibilidades de acción del diablo: tiene poco poder sobre las cosas y sobre los cuerpos, menos aún que el hombre a quien Dios ha confiado el cuidado del mundo, pero tiene mucho poder sobre los espíritus a los que puede engañar y seducir y éstos son en la actualidad el terreno propio de sus maleficios, a menos que Dios, por una gracia especial, decida alejarlo de los corazones y de las almas.

2. De entre todos los espíritus Satán elegirá por predilección y facilidad a los más frágiles, a aquellos cuya voluntad y piedad son menos fuertes. En primer lugar a las *mujeres*: "el diablo, enemigo astuto, engañador y cauteloso, induce con gusto al sexo femenino que es inconstante en razón de su complejión, de creencias poco firmes, malicioso, impaciente, melancólico por no poder regir sus afectos, cosa que ocurre principalmente entre las viejas débiles, estúpidas y de espíritu vacilante" (Weyer, p. 22). A los *melancólicos* igualmente quienes "por alguna pérdida o cualquier otra cosa se entristecen ligeramente, pues, como dice Crisóstomo, a todos aquellos a quienes el diablo subyuga, los somete mediante irritación o tristeza" (Weyer, p. 218). Por último a los *insensatos*: "del mismo modo que los humores y vanidades ofuscan el pensamiento, el uso de la razón está embotado entre los borrachos y los frenéticos por lo que el diablo, que es un espíritu, puede fácilmente, con permiso de Dios, conmoverlos, hacerles creer en sus ilusiones y corromper su razón" (Weyer, p. 418). El diablo, sin trastocar en nada ese orden natural sobre el que tiene poco poder, sabe por tanto obtener provecho de las debilidades y de los defectos que este orden puede provocar en las almas y apropiarse así de ellas. Se pasa así de un orden del mundo, en el que el diablo está sometido, a los desórdenes de un alma, que a su vez él somete. El *Malleus* de Sprenger no decía otra cosa cuando afirmaba que el demonio se beneficiaba de que "el cerebro fuese la parte más húmeda del cuerpo" y de la influencia de "la luna que excita en él los humores" (*Malleus*, p. 40).



3. El demonio, poder desarmado contra la naturaleza pero muy poderoso contra las almas, actuará sobre todo mediante el engaño: nada cambiará en el orden de las cosas exteriores, pero todo se verá trastocado en su apariencia, en las imágenes que se transmiten al alma. Puesto que el hombre

tiene el poder, como ya explicaba Sprenger, para suscitar a voluntad las imágenes de las cosas que ya no existen, con mucha más razón el demonio posee un poder semejante: ¿no es él quien gobierna los sueños cuando la voluntad del hombre está dormida? El demonio es el dueño de los sueños, esa gran potencia engañadora; y como él no tiene el poder de interrumpir las leyes de la naturaleza, únicamente da a los hombres, mediante sueños e imágenes, la falsa certeza de que posee ese poder: "es falso que las brujas recorran millares de estadios en el silencio de la noche para ir al *sabbat*; son el juguete de los sueños o de alguna poderosa ilusión que el diablo imprimió en su cerebro" (Molitor). La acción demoníaca no tendrá lugar en el mundo mismo sino entre el mundo y el hombre, en esa extensa superficie que es la de la "fantasía" y de los sentidos, allí donde la naturaleza se transforma en imagen. Y es precisamente esta operación la que el diablo invierte no alterando para nada la verdad de la naturaleza, sino confundiendo todas sus apariencias: "Sabe... mostrar diversas figuras, dar forma artificialmente a ídolos inútiles, nublar la vista, ofuscar los ojos, cambiar las cosas falsas por las verdaderas, e impedir mediante una singular destreza que uno se aperciba de ello; sabe ocultar las cosas verdaderas, con el fin de que éstas no permitan que las falsas salgan a la luz como falsas y ponerlas así en evidencia... Acostumbra también a estropear la fantasía de los hombres mediante las burlas de diversos fantasmas; a desconcertar a aquellos que vigilan; sorprende mediante sueños a quienes duermen; desvía del buen camino a quienes viajan; se ríe de los que se equivocan y también de los demás; los espanta; confunde y mezcla muchas cosas sirviéndose de los inexplicables laberintos de la opinión" (Weyer, p. 40, 41).

4. La intervención del demonio está por tanto bien localizada, lo cual no reduce en nada su complejidad, ni su maravilloso poder, ya que dicha intervención no puede tener lugar sin todo un sistema de complicidades y de correspondencias. De todas las facultades del alma la imaginación es la más material, o mejor, en ella es donde a cada instante se opera el paso del cuerpo al alma y del alma al cuerpo. Y si bien es cierto que bajo el empuje de toda una evolución religiosa, los pensadores del siglo XVI espiritualizan cada vez más el poder del demonio, no dejan de conferirle poderes más amplios sobre la maquinaria interior del cuerpo. Todo aquello que se encuentra en los límites del alma, justo más allá de la imagen, de los fantasmas y del sueño, es decir, los sentidos, los nervios y los humores, se convierten, por derecho de vecindad, en dominio privilegiado del demonio: "este espíritu maligno se ha acostumbrado cada vez más a conmovir los humores corporales y a atormentar la raíz de los nervios que está en el cerebro" (Weyer, p. 42). Satán sabe movilizar todas las solidaridades del cuerpo: cuando desencaja los nervios muy cerca del cerebro, necesita excitar al mismo tiempo los órganos de los sentidos para que los fantasmas sean confundidos con la realidad misma; y el cuerpo quedará aprisionado en este gran engaño que hace que el diablo se manifieste al enervado espíritu de las brujas. Pero este complicado mecanismo no es suficiente, ya que es necesario que lo que ve la bruja lo vean también los demás; los mismos fantasmas deben surgir en el espíritu de los espectadores. De este modo la operación demoníaca, que se extendió desde la imaginación a los nervios, y de aquí a los órganos de los sentidos, se propaga, alcanza los cuerpos de los otros, sus sentidos, su cerebro y su imaginación, formando una vegetación abigarrada que

no deja de ser real por excluir el mundo exterior. (Es a través de este conjunto de artificios corporales como "este espíritu maligno hace salir cautelosamente del cuerpo de una posesa, y a la vista de todos," cabellos enmarañados, arena, clavos, huesos, estopa, "y esto lo hace después de haber nublado la vista").

5. Este poder, limitado al espacio de la imaginación, se encuentra por ello mismo reduplicado en profundidad. Puede engañar así no solo a sus víctimas y a sus cómplices, sino incluso a aquellos cuya piedad debería hacerlos más resistentes a sus tentaciones: aquellos que persiguen a las brujas porque ellos mismos han estado realmente en el *sabbat*, o se han transformado en lobos; pero esto no es más que una señal y, de golpe, el diablo engaña tanto a los espíritus débiles como a los creyentes, cuya sólida fe no debería tan fácilmente embaucar. Creer en la realidad de todos estos poderes físicos es una forma más de someterse a Satán: aquellos que afirman, para condenar, que han ido realmente al *sabbat*, éstos son "los principales esclavos de su maestro Belcebú quien se vanagloria de haber sido bien servido sobre todo bajo el manto de la Iglesia" (Weyer, p. -255-256). E inversamente, negar las modificaciones físicas, dado que las operaciones que las producen son imaginarias, es ser a su vez víctima de los engaños del demonio: dirigiéndose a imaginaciones desatadas, utilizando fantasmas y sueños, Satán sabía bien que sería menos temido y que se terminaría por no creer en su poder; de este modo, desarmado, uno se convierte en su víctima, siendo el colmo de la ilusión creer que sus poderes físicos no son más que ilusión. Según Scrigonius éste es el caso del propio Weyer cuando "proclama que las brujas simplemente se imaginan que han cometido crímenes, cuando en realidad no ha sucedido nada de esto... Lo digo francamente, creo con Bodino que Weyer, que siempre ha defendido a las brujas y a los envenenadores, es él mismo un brujo y un mezclador de venenos. ¡Ah, si un hombre como él no hubiera jamás nacido o por lo menos no hubiese escrito ni una sola línea! Por desgracia él, y sus libros, ofrecen a las gentes innumerables ocasiones de pecar y de hundirse en el reino de Satán". De todas formas este imperio triunfa y no hay forma de salir de lo demoníaco: cuando uno lo persigue para condenarlo se reafirma, y si se niegan sus poderes físicos se lo favorece. Satán está siempre allí, precisamente donde se le acaba de expulsar; el lugar que deja vacío sigue siendo la marca de su victoria.

En este orden de poderes físicos, que no es desde entonces más que un universo de fantasmas, Satán se ha convertido en el perpetuo ausente. Pero es en esta misma ausencia donde asegura y demuestra su presencia; cuanto menos delimitada está su presencia trascendente en un lugar preciso del mundo y de la naturaleza, más se universalizan sus operaciones, mayor invisible sutileza adquieren, deslizándose entre cualquier verdad y cualquier apariencia. Se establece una especie de argumentación "ontológica": un discurso que no va en línea recta de la idea a la existencia, sino de la imagen (fantasma que se aparece al espíritu deslumbrado) hasta la ausencia (ya que se trata de una fantasía), y desde aquí a aquel que ha abierto el vacío y que es la figura plena de su propia ausencia. Cuando se contempla la imagen de Satán no como Satán sino como una ilusión, Satán muestra entonces a través de esta abusiva incredulidad que él realmente existe; cuando se considera que la imagen de Satán no es una ilusión sino el propio Satán, entonces éste muestra mediante esta vana creencia, una vez más, que él existe.

No hay descanso para lo demoníaco, sino que por el contrario está cada vez más próximo y así hasta el infinito: fijado a la articulación del alma y el cuerpo, allí donde nace la imaginación. Los médicos del siglo XVI paradójicamente no han liberado de la presencia

demoníaca más que a las cosas inanimadas; lo han situado como mínimo en las vecindades inmediatas del alma, en su superficie de contacto con el cuerpo. Weyer, al igual que Molitor y Erastus, al inscribir los poderes físicos bajo la forma de la imaginación, enraizaron, ni más ni menos que sus adversarios, lo demoníaco en el cuerpo. Es esta operación la que, mucho más tarde, permitirá una reducción de tipo naturalista que no se producirá no obstante en el siglo XVI, en una época en la que lo imaginario no es lo inexistente, ni el cuerpo, ni la naturaleza.

Tercera consecuencia: situado en este punto lo demoníaco gobierna todos los accesos a la verdad; su poder se identifica con la posibilidad misma del error; en todo caso recubre la misma superficie y es en ella en donde adquiere sus dimensiones propias. Se está sometido al demonio en la misma medida en la que se puede estar sometido al error. Sin embargo cuando uno se escapa del error no se escapa todavía de Satán, puesto que al descubrir y denunciar ese fantasma no se sabe a ciencia cierta si se triunfa de Satán por el hecho de revelar la irrisoria verdad del error que él ha impuesto o si más bien uno está manipulado por él, que quiere hacer creer que no es un fantasma. En el centro de estos poderes físicos, ahora criticados, se produce una experiencia de lo demoníaco que es el gran equívoco de la apariencia y de la verdad, del ser y del no ser, y que Weyer, junto con sus contemporáneos, denominaba "la obnubilación del espíritu".

Se puede pues decir que se ha producido una "medicalización" de esta experiencia parareligiosa. Pero esta medicalización:

- no tiene valor reductor, puesto que es una demostración *a fortiori* e inevitable de existencia;
- no tiene el sentido de una explicación naturalista, puesto que se trata de un análisis operatorio bastante complejo de la intervención demoníaca;
- no reenvía a la psicología puesto que se trata de soportes corporales de la fantasía;
- no fija los límites inocentes de lo patológico puesto que se trata de la pertenencia confusa pero esencial de la falta y del error.

El desarrollo del saber médico en el siglo XVI no está ligado a la sustitución de lo sobrenatural por lo patológico, sino a la aparición de los poderes de trasgresión del cuerpo y de la imaginación. Médicos como Molitor o Weyer no han podido naturalizar lo demoníaco bajo forma de enfermedad; ellos hicieron del demonio un médico sutil capaz de doblegar los cuerpos a sus engaños y de imponerles la falsa imagen de sus poderes. La prueba de ello se producirá en el siglo XVII, cuando se obligará a sufrir el mismo tipo de exclusión, en el internamiento, a los visionarios, los fanáticos, los insensatos y, en fin, a todos aquellos que se imaginan y equivocan.

De un extremo a otro de la evolución en la que hemos señalado algunas etapas, los términos de la dicotomía no han cambiado: los mismos elementos son aceptados y los mismos elementos rechazados (traslación en el espacio, nacimiento de monstruos, operaciones a distancia, descubrimiento de objetos en el cuerpo). Lo que se ha modificado es la relación entre lo excluido y lo incluido, lo aceptado y lo rechazado: esta relación se admite ahora a nivel de las posibilidades de desviación del cuerpo, o mejor en esos márgenes de acción que rodean el ejercicio del alma y del cuerpo, El lugar real de la trasgresión se ha convertido así en el fantasma y en todas las formas de lo irreal. El cuerpo

con sus locuras marca en esta época, y por mucho tiempo, (la nuestra es testigo), el punto en el que estalla la transgresión

## 2. Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII

Los etnólogos saben perfectamente que la medicina puede ser analizada desde el punto de vista de su funcionamiento social, y dicho análisis no concierne exclusivamente a la persona del médico -con su poder, sus secretos, sus amenazas, sus prescripciones y toda la fuerza inquietante que posee- sino también a las formas que adopta su práctica y a los objetos que pueden ser medicalizados. Cada cultura define de una forma propia y particular el ámbito de los sufrimientos, de las anomalías, de las desviaciones, de las perturbaciones funcionales, de los trastornos de conducta que corresponden a la medicina, suscitan su intervención y le exigen una práctica específicamente adaptada. En último término no existe un ámbito que pertenezca de pleno derecho y de modo universal a la medicina.

La medicina del siglo XIX creyó que establecía lo que se podría denominar las normas de lo patológico, creyó conocer lo que en todos los lugares y en todos los tiempos debería ser considerado como enfermedad, creyó poder diagnosticar retrospectivamente todo aquello que debería haber sido discernido como patológico pese a que se le confirió, por ignorancia, un estatuto distinto. La medicina de hoy ha llegado a ser consciente de la relatividad de lo normal y de las considerables variaciones a las que se ve sometido el umbral de lo patológico: variaciones que radican en el propio saber médico, en sus técnicas de investigación y de intervención, en el grado de medicalización alcanzado por un país, pero también en las normas de vida de la población, en su sistema de valores y en sus grados de sensibilidad, en su relación con la muerte, con las formas de trabajo impuestas, en fin, con la organización económica y social. En último término la enfermedad es, en una época determinada y en una sociedad concreta, aquello que se encuentra práctica o teóricamente medicalizado.

Ya es hora de que esta nueva conciencia de la medicina pase a ser objeto de análisis histórico. Durante demasiado tiempo la historia de la medicina ha sido una cronología de los descubrimientos: se contaba cómo la razón o la observación habían triunfado sobre los prejuicios, sorteando los obstáculos e iluminando las verdades ocultas. En realidad, si de verdad se quiere que la historia de las ciencias o de las ideas adquiera un mayor rigor y pueda articularse con otras disciplinas tales como la sociología o la historia económica, es preciso sin duda alguna desplazar su territorio tradicional y sus métodos. Hay que intentar -sin que se pueda evidentemente lograrlo por completo- etnologizar la mirada que nosotros dirigimos sobre nuestros propios conocimientos: captar no sólo la forma mediante la cual se utiliza el saber científico, sino también el modo en el que son delimitados los ámbitos que este saber científico domina, así como el proceso de formación de sus objetos de conocimiento y el ritmo de creación de sus conceptos. Hay que restituir, en el interior de una formación social, el proceso mediante el cual se constituye un "saber", entendiendo éste como el espacio de las cosas a conocer, la suma de los conocimientos efectivos, los instrumentos materiales o teóricos que lo perpetúan. De este modo la historia de una ciencia ya no será la simple memoria de sus errores pasados, o de sus medias verdades, sino que será el análisis de sus condiciones de existencia, de sus leyes de funcionamiento y de sus reglas de transformación.

Veamos un ejemplo de lo aquí descrito. En otro lugar tuve la ocasión de estudiar cómo la sociedad europea, desde el siglo XVI al XIX, había redefinido los límites de la locura: todo un territorio de la "sinrazón" (que había dado origen a nuevas divisiones sociales, éticas y religiosas) se vio entonces medicalizado. Quisiera centrarme ahora en el caso específico de la brujería y de la posesión. Clásicamente se admite que ambas son casos patológicos que no fueron reconocidos como tales en su momento, de donde se derivan dos tipos de cuestiones: ¿cuáles eran entonces esas enfermedades -paranoia, psicosis alucinatoria, histeria, neurosis obsesiva-... que podían presentar semejantes rasgos? ¿Cómo pudieron los médicos descubrir la verdad y arrebatarse a esos enfermos de la ignorancia de sus perseguidores? El problema que yo planteo es más bien cómo los personajes de brujos o poseídos que estaban perfectamente integrados, incluso en esos rituales que los excluían y los condenaban, pudieron convertirse en objetos de una práctica médica que les confería un estatuto muy diferente y los excluyó insertándolos en otro mundo. La base de esta transformación no hay que buscarla en un progreso de la ilustración, sino en el juego de los procesos propios de una sociedad.

La comedia cuenta con seis personajes: el juez, el cura, el fraile, el obispo, el rey, el médico, a quienes hay que añadir una X extraída del coro de la ciudad, figura anónima y sin rostro a quien cada episodio proporcionará rasgos, caracteres y nombres diferentes. Al final de la obra -tras haber sido víctima o agente de Satanás, espíritu perverso y lúbrico, herético obstinado, carácter débil y crédulo, tras haber sido encarcelado, torturado, quemado, arrojado con los mendigos y los disolutos en las casas de reclusión-, se perderá en el siglo XVIII-como si fuese un personaje de Aristófanes- en la nebulosa de los "humores". El siglo XIX le conferirá de nuevo un cuerpo anatómicamente consistente en el que se trazarán los rasgos de los caminos imaginarios y las figuras simbólicas de la histeria. Pero ésta es otra historia.

Cuando el telón se levanta a finales del siglo XVI mostrando al poseído y al brujo, el médico formaba ya parte del elenco de los personajes principales, y se había opuesto claramente a la tradición religiosa (recuérdese la larga polémica establecida entre inquisidores, por ejemplo, los autores del *Malleus maleficarum*, y médicos tales como Jean Weyer). Conviene sin embargo no precipitarse: el médico de entonces no demostraba que el diablo era simplemente una alucinación, sino que quería probar que su modo de acción no consistía en aparecer realmente adoptando la figura de un macho cabrío o transportando realmente las brujas al *sabbat*, sino actuando sobre los cuerpos, los humores y las mentes de los sujetos más frágiles (los ignorantes, las doncellas, las viejas cascarrabias) para obnubilarlos y hacerles creer que asistían a la misa blasfematoria en donde adoraban a la Bestia inmundada. Para Jean Weyer la acción del diablo existía, se desarrollaba en la intimidad del cuerpo y no sobre el teatro del mundo; el instrumento de esta acción era la enfermedad, enfermedad provocada por los poderes diabólicos. Contra esta tesis reaccionaron coaligados los hombres de la Iglesia, seguidos con mucha reticencia y no pocas discusiones por los jueces. Es entonces cuando se produce un cambio de escena.<sup>1</sup>

Es un error considerar los asuntos de brujería del siglo XVII, a partir de los procesos de la Inquisición, como el signo de que se había producido un retorno al viejo terror religioso y que la justicia de los Parlamentos se vio de nuevo sometida a las exigencias de la Iglesia. Tampoco sería exacto ver en el recrudecimiento de estos procesos un efecto directo de la Contrarreforma, o la exasperación de una conciencia religiosa triunfante de nuevo tras sus luchas contra el protestantismo. El examen de los hechos revela, más bien por el contrario,

que los grandes procesos de brujería y de posesión demoníaca que tuvieron lugar a finales del siglo XVI y comienzos del XVII han puesto siempre de relieve una situación de conflicto entre Iglesia y Parlamento<sup>2</sup>. He aquí dos muestras que ilustran bastante bien las reticencias de los Parlamentos, justo inmediatamente después de las guerras de religión, para mantener fielmente la severidad que la Iglesia exigía desde los comienzos de la Inquisición.

En 1598 el Tribunal de Angers a petición del fiscal había condenado a muerte al joven Roulet, acusado de haberse transformado en lobo y de haberse comido a un niño: "interrogado acerca de cuántos niños había devorado, respondió que varios y que el primero que mató fue en la aldea de Fregne, próxima a Bournant; preguntado si reconocería al niño, dijo que sí y que lo había comido por todo el cuerpo, y más arriba, incluso en la cabeza... y confesó que ésta fue la causa de que muriese así, devorado, y señaló con el dedo y ante la vista del Sr. Juez por donde lo había cogido, por el vientre y los muslos"<sup>3</sup>. El Tribunal de París intervino por vía de apelación y consideró que había en todo esto "más de locura en ese pobre miserable idiota que de malicia y sortilegio"; dicho Tribunal ordenó que fuese conducido a Saint Germain-des-Prés "para que fuese instruido y enderezado su espíritu y guiado hacia el conocimiento de Dios que la extrema pobreza le había hecho desconocer"<sup>4</sup>. Algunos años más tarde el Tribunal de Burdeos juzgó esta vez otro caso análogo; una vez más los hechos quedaron probados siguiendo el procedimiento habitual; el acusado había confesado; se trataba de un joven pastor que proporcionó precisiones suplementarias acerca de su propio crimen: "se jactaba de que había sido él quien se había abalanzado sobre la dicha Margarita, transformado en lobo y que la hubiese comido si ella no se hubiese defendido con un palo, del mismo modo que había comido, según decía, a dos o tres niños o niñas". La propia confesión no fue considerada prueba suficiente; tuvo lugar un careo con su víctima: "se reconocieron inmediatamente y él la identificó de entre cuatro o cinco chicas y mostró sus heridas en presencia de los funcionarios de justicia ya que no estaba completamente restablecida de una herida en la boca y otra en la parte izquierda del mentón". A pesar de tantas precisiones y sin poder poner en duda por otra parte la exactitud de lo ocurrido ni tampoco la culpabilidad del joven, el Tribunal de Burdeos no lo condenó a muerte alegando que era "tan estúpido e idiota que los niños de siete y ocho años manifiestan ordinariamente por lo general más juicio que él" y añadía que estaba tan "mal nutrido en todos los sentidos, y tan bajo de estatura, que si no fuese por su edad se creería que tenía diez años". El Tribunal, no deseando en absoluto "desesperar de su salvación, ordena que sea encerrado en un convento durante toda su vida"<sup>5</sup>.

Todos estos dictámenes se oponen a una amplia jurisprudencia civil y religiosa y contradicen las célebres conclusiones de Bodino<sup>6</sup>, directamente relacionadas con las protestas formuladas por Jean Weyer: "Si en algún momento uno se encuentra con lobos peligrosos... hay que pensar que son verdaderos lobos, atormentados y movidos por los diablos para desencadenar este tipo de tragedias, ya que los diablos se sirven de sus diversas incursiones y vagabundeos para intervenir en los órganos de la fantasía de los locos licántropos, de los lobos monstruosos, por mucho que ellos piensen y confiesen ser los autores de esas correrías y acciones desordenadas, pues hasta tal punto está corrompida su imaginación"<sup>7</sup>. Si en sus sentencias los Tribunales de justicia utilizan conceptos médicos, no es tanto para cuestionar la realidad de los hechos y la intervención demoníaca cuanto para mostrar que dicha intervención únicamente ha podido producirse a partir de un estado de irresponsabilidad -demencia o imbecilidad- y que están obligados por tanto, en función de toda la jurisprudencia criminal, a tratar a los acusados como inocentes. El

ámbito que corresponde al demonio es exactamente la parte de la ilusión, de la debilidad y de la imbecilidad, es decir el ámbito que, desde el derecho romano, es inaccesible a la pena.

Esta situación sin embargo se invirtió rápidamente y por completo. Desde hacía ya varios años la Iglesia mostraba señales de poseer una conciencia crítica en relación con los fenómenos de la brujería. El Sínodo de Reims de 1583 había indicado con gran precisión las precauciones que era preciso adoptar antes de exorcizar a personas sospechosas de estar embrujadas<sup>8</sup>. Los Parlamentos, por el contrario, retomaban la tradición de la severidad. A finales del siglo XVI, cuando Marta Brossier era conducida de ciudad en ciudad y expuesta como poseída, fueron las autoridades eclesiásticas quienes intervinieron y las actas capitulares de los cabildos de Orleans y Cléry prohibieron "a todos los sacerdotes de esta diócesis exorcizar a la dicha Marta Brossier bajo pena de suspensión *a divinis*"<sup>9</sup>. El obispo de Angers, Charles Mirón, denunció la superchería y fue preciso, en fin, que el arzobispo de París, tras haber ordenado que se realizase un examen médico<sup>10</sup>, forzase la mano de los Tribunales de París, que por su cuenta habían pedido un contraexamen pericial<sup>11</sup>, para que consiguiese un decreto por el que se reenviaba a Marta Brossier a su ciudad natal de Romorantin<sup>12</sup>.

Estos primeros signos de una oposición, en función de la cual el renacido celo de los tribunales se obstina contra el nuevo escepticismo de las autoridades de la Iglesia, anuncian sin embargo, para los años venideros, un conflicto aún mucho más grave. ¿No resulta sorprendente que la mayoría de los grandes procesos de brujería del siglo XVII hayan tenido como víctimas principales a sacerdotes? ¿No es significativo que los curas se convirtiesen cada vez con mayor frecuencia en la causa primera, y casi siempre en la única, de los sortilegios? Tal fue el caso de todos los largos procesos que tuvieron lugar en el país del Labour, mientras que en la época del Renacimiento casos semejantes resultaban bastante excepcionales<sup>13</sup>. Lo mismo ocurre en Aix con Gaufridi y en Loudun con Grandier; los sacerdotes se encuentran gravemente comprometidos en Louviers, Nancy, Ruan, signo sin duda de que a finales del Renacimiento el sacerdote ha adquirido en la conciencia popular poderes extraordinariamente ambiguos o que quizá no soporta ya esta ambigüedad por lo que se practica, bajo una forma a veces violenta, la catarsis. Hay que reconocer también que los tribunales se preocupaban sin embargo siempre de individualizar lo más posible la responsabilidad del cura para proporcionarle un mayor protagonismo. De Lancre, que pertenecía al Tribunal de Burdeos, en donde algunos años antes se había manifestado una gran indulgencia para con un pastor, arremete sobre todo contra sacerdotes durante la gran epidemia de 1610. Su conciencia del hecho es tan fuerte que incluso trata de buscar una justificación. Recuerda a ese doctor de Poitiers condenado por haber rendido culto al diablo: "los más doctos son las más peligrosos"<sup>14</sup>. Argumenta incluso que la ley humana se basta a sí misma allí donde la ley divina no ha sido suficientemente formulada ni resulta suficientemente contundente; y es justamente la ley de los hombres la que exige que el sacerdote, en razón del carácter sagrado de la persona, esté más purificado que ningún otro de cualquier tipo de contaminación con la brujería. Es posible incluso que la Iglesia haya aceptado con bastante facilidad la ambivalencia sagrada del sacerdote y que haya tolerado en él silenciosamente un poder que participaba a la vez de lo divino y de lo demoníaco. La conciencia civil de la burguesía administrativa sacrificó con gusto el equívoco esencial de esos poderes en nombre de la razón de Estado: el poder del sacerdote debía de quedar privado de sus peligrosas armas; era preciso que se redujese, se simplificase y entrase en armonía con el bien de la sociedad: "es enormemente peligroso perdonar a un sacerdote de



los crímenes de brujería, magia y otros semejantes, y también a quien cuida de las almas pues se trata de una clemencia mal entendida y enormemente peligrosa para la República"<sup>15</sup>. Toda una filosofía política sobre el papel del sacerdote se encuentra impresa en los textos de De Lancre. A través de tantos procesos podemos percibir la dificultad con la que el sacerdote (a quien la Edad Media y sobre todo el Renacimiento habían proporcionado un sordo poder mágico, sobre todo en las provincias y en el campo, sirviéndose de todo un conjunto de incertidumbres dogmáticas) se integra ahora en la sociedad que está en vías de constituirse en el siglo XVII. Los tribunales, en nombre del mayor bien de la República, emprenden un vasto trabajo de depuración y, retomando los temas de la Inquisición, denuncian gustosos los poderes demoníacos de los brujos al enfrentarse a la influencia oculta, un poco misteriosa y nunca del todo controlada que el sacerdote ejerce sobre su grey.

Se comprende que, frente a esta ofensiva, la actitud de la Iglesia haya sido bastante inestable. Parece que por lo general las órdenes religiosas jugaron gustosamente el papel de acusadores bien por el deseo, en su actividad misionera, de denunciar escándalos y de suscitar milagros, bien por hostilidad contra el clero secular y como modo de limitar su influencia. Fueron los capuchinos en realidad quienes organizaron las "giras" de Marta Brossier, y los jesuitas quienes se esforzaron en convencer al cura Grandier de brujería y de pacto satánico. La Iglesia secular, menos celosa en la lucha por la Contrarreforma, aunque hay que tener en cuenta las circunstancias locales que podían hacer cambiar su actitud, presenta, por el contrario, un escepticismo bastante metódico frente a todas las creencias en las posesiones demoníacas. Hemos señalado la actitud del obispo de Angers y del arzobispo de París respecto de Marta Brossiers, y son muy conocidas, y con frecuencia extrapoladas al siglo XVI, las palabras del cardenal de Ossat quien afirmaba que "los efectos de la melancolía y los de la posesión no son siempre fáciles de deslindar"<sup>16</sup>. Zacchias pensaba que muchos aparentemente poseídos no son en realidad más que melancólicos; pero de todos modos resulta indudable que para él no existían verdaderos poseídos sin una predisposición que les venía de un humor atribuido a la bilis negra; y la confirmación de ello es que muchos médicos, como Del Río, han podido comprobar que incluso tras los exorcismos eran necesarios, para curar a los poseídos, los remedios de la medicina<sup>17</sup>. En fin, fueron las autoridades eclesiásticas quienes pidieron a las Facultades de Medicina consultas e informes periciales: sirva de ejemplo el informe que en 1670 se solicitó a los médicos de Montpellier, a quienes la Iglesia preguntaba si era preciso admitir como "signos ciertos de posesión" esos fenómenos que parecen superar las leyes de la naturaleza y que tan frecuentemente se producen entre los poseídos del demonio<sup>18</sup>. Está claro que las autoridades seculares de la Iglesia manifestaban una gran desconfianza respecto del celo mostrado por el clero regular y que, en numerosas circunstancias, los obispos apelaron a los médicos para evitar la injerencia conjunta de los tribunales y de las órdenes religiosas<sup>19</sup>.

Parece claro que de este sordo conflicto salió triunfante a fin de cuentas la Iglesia secular que derrotó a los tribunales y a los regulares gracias a la intervención del poder real. En numerosas ocasiones a comienzos del siglo XVII el poder, bien por razones de política general<sup>20</sup>, bien por razones de oportunidad<sup>21</sup>, había optado por mantener los procesos de brujería. No le complacía mucho, y ello por las mismas razones que explicaba De Lancre, que los sacerdotes se sintiesen inmunes y que escapasen siempre del ámbito de las jurisdicciones civiles; el control de los tribunales, el celo desplegado por los regulares, contribuía sin duda a su tarea de reorganización civil de la vida religiosa; sin embargo, tras

los grandes conflictos que tuvieron lugar a mediados de siglo con los Tribunales y en su esfuerzo por constituir una Iglesia galicana el poder cambió de actitud: intentó más bien defender en la medida de lo posible los procesos incoados por brujería. La mayor parte de los Tribunales cedieron a las presiones y en primer lugar el de París<sup>22</sup>; los casos por sortilegios se hicieron así cada vez más raros. Algunos Tribunales sin embargo se obstinaron en su actitud: en 1670 el de Ruan, uno de los Tribunales más independientes durante el siglo XVII, condenó a la hoguera a numerosos brujos, y a prisión a un buen número de cómplices y sospechosos. En esta ocasión el rey intervino y lo hizo directamente: ordenó al fiscal general sobreeser las ejecuciones, detener los procesos en curso y conmutar las penas de muerte dictadas por el destierro a perpetuidad; ordenó también al primer presidente del Tribunal "examinar la materia referente a los sortilegios para dictaminar si la jurisdicción de ese Tribunal debe prevalecer sobre la que rige en el Tribunal de París y en otros del Reino que dictaminan de un modo diferente"<sup>23</sup>.

Los jueces de Ruan, sintiéndose atacados respondieron, a pesar de que la Iglesia guardaba silencio, como si estos procesos de brujería no fuesen también asunto suyo o mejor, como si tuviese interés en acabar con ellos. En su réplica el Tribunal de Ruan no habla ya de religión, salvo a título de precaución y de advertencia irónica ("la piedad de Su Majestad no tolerará sin duda que se introduzca durante su reinado una nueva opinión contraria a los principios de la religión, en cuyo favor Su Majestad en todo momento ha empleado gloriosamente sus mayores cuidados y sus armas"); los argumentos son de carácter civil y se refieren a la estabilidad del Estado: no hay ninguna prueba de la intervención demoníaca y pocas referencias acerca de los signos sensibles del hechizamiento: pero en contrapartida se hace una doble y solemne advertencia: en todos los tiempos la jurisprudencia muestra el cuidado que han prestado los Estados bien organizados a castigar a los brujos; todavía hoy el pueblo se ve sometido por estos sujetos a un estado de temor e inquietud: "las poblaciones gimen bajo el temor de las amenazas provocadas por ese tipo de personas de quienes se derivan cotidianamente los peores efectos tales como enfermedades mentales extraordinarias y sorprendentes pérdidas de los propios bienes"<sup>24</sup>.

Por esta misma época Selden escribía en Inglaterra: "la ley contra las brujas no prueba que éstas existan; sin embargo dicha ley castiga la malevolencia de esas gentes que se sirven de semejantes métodos para quitar la vida a los hombres. Si alguien declarase que haciendo girar tres veces su sombrero gritando *Bzzz* puede quitar la vida a una persona, aunque no pudiese hacerlo, no dejaría por eso de ser justa la ley del Estado que condenase a muerte a quien hiciese girar tres veces su sombrero y gritase *Bzzz* con la intención de privar a alguien de su vida"<sup>25</sup>. El rey sin embargo estaba demasiado empeñado entonces en la fidelidad de su Iglesia galicana como para escuchar estos argumentos; el 26 de abril de 1672 una orden del Consejo de Estado dispone que en toda la provincia de Normandía se abran las puertas de la prisión para las personas que permaneciesen en ella por crímenes de brujería. En esta misma orden se promete enviar una declaración "a todas la jurisdicciones de Francia para regular los trámites que deben ser seguidos por los jueces en la instrucción de los procesos por magia y sortilegio"<sup>26</sup>. En realidad esos argumentos eran muy bien entendidos por el rey pese a que el poder real no parece tenerlos en cuenta cuando son formulados por los Tribunales; los entiende demasiado bien como para dejar en manos de las jurisdicciones ordinarias la tarea de esta represión: el famoso caso de Poisons, muy ligado a la brujería, lo confía a la Cámara del Arsenal; la represión cotidiana la reserva para los oficiales de policía: supuestos poseídos, pretendidos brujos y magos se agruparon en el

Hospital General y en las casas de corrección. El problema de delimitar sus responsabilidades ya no se plantea: herejía y buena fe, enfermedad, voluntad sinuosa, ilusiones sugeridas hábilmente o recibidas ingenuamente, todo esto se confunde, al margen de las decisiones jurídicas, en el interior del confuso mundo del internamiento. Sobre un tal Luis Guillou, internado en Bicêtre en 1704, los registros, haciendo gala de un extraordinario breviarío de contradicciones, dicen lo siguiente: "es uno de esos falsos brujos cuya impiedad sacrílega es tan real como son sus secretos impertinentes y ridículos"<sup>27</sup>.

La brujería es ya únicamente considerada en relación con el orden del Estado moderno: la eficacia de la operación es negada, pero no la intención que implica, ni tampoco el desorden que suscita. El ámbito de su realidad se ha transferido a un mundo moral y social.

La última fase de esta evolución es más simple. La época de finales del siglo XVII se caracteriza en Francia por la represión de las minorías religiosas. Jansenistas y protestantes respondieron a esas persecuciones mediante un movimiento de exaltación que desplegó un intenso fervor religioso proclive al profetismo, a la organización de milagros, al éxtasis y a los estados de trance. Se trata de un fenómeno tradicional característico de la mayoría de las religiones oprimidas. Por diversas razones el poder real y la Iglesia se pusieron de acuerdo para enfrentarse a los Tribunales que consideraban poco severos con los protestantes y sospechosos de actuar en connivencia con los jansenistas. Las autoridades religiosas y civiles apelaron entonces al testimonio de calidad de la medicina, por razones muy precisas. Por una parte se trataba de negar a los ojos de las gentes el carácter sobrenatural de los fenómenos y de convencerlas, en razón del equívoco que reinaba entre locura y simulación, entre enfermedad y superchería, que se trataba de hechos que entraban todos en el ámbito de posibilidades de la naturaleza. Lo que se pretendía era mostrar que ninguna fe religiosa podía apoyarse en hechos semejantes. Pero por otra parte se trataba de evitar la posible intervención, y más que probable indulgencia, de los Tribunales: la acusación de locura permitía encerrar sin juicio a los culpables en casas de internamiento. Entre fanatismo y locura se estableció así una equivalencia práctica de la que nos ofrecen pruebas con frecuencia los archivos de las casas de corrección. En los historiales de Saint-Lazare se habla de un hombre que fue encerrado por haber declarado, "empleando un tono profético, que la misa no es un sacrificio, sino un sacramento". ¿Qué se puede decir de este hombre si no es que "se trata de un insensato o de un fanático y que, por cualquiera de ambos títulos, tendrá que permanecer largo tiempo en el lugar donde está"<sup>28</sup>.

La Iglesia sin embargo no podía contentarse con esos calificativos de "fanático" o "insensato". Tenía que demostrar que el fanático era en realidad un insensato y que todos los milagros, todos los fenómenos extraordinarios de los que se rodeaba, podían explicarse apelando a los mecanismos mejor fundados de la naturaleza. En esta ocasión fue la propia Iglesia quien se convirtió en la instancia más encarnizada de apelación al testimonio de los médicos contra los fenómenos de éxtasis. En esta ocasión la Iglesia, que tan fácilmente podía invocar la influencia demoníaca para explicar la herejía, desconfía de dicha influencia y únicamente le concede un valor bastante reducido. Durante la guerra de los "Camisards", Fléchier se dio cuenta de ello, de tal modo que sólo recurre a la explicación satánica cuando se dirige a los sacerdotes de su diócesis<sup>29</sup>, pero cuando habla a los fieles lo que invoca en realidad es el delirio y la locura: "secta plagada de ilusiones y engaños... que pone en la mente y en la boca de los niños sus sueños y sus visiones y confunde sus agitaciones y sus fantasías con las inspiraciones del Espíritu Santo"<sup>30</sup>. Fléchier llega incluso a proponer una explicación natural de los fenómenos de profetismo, mitad sociológica y

mitad fisiológica: "esas pobres gentes sólo oían hablar de este tipo de devociones; su imaginación estaba inundada por ellas; en las asambleas llegaban a ver esas representaciones en las que ellos mismos se deleitaban sin cesar. Se les ordenaba ayunar durante varios días, lo que debilitaba su cerebro y los hacía más susceptibles de padecer esas visiones huera y esas vanas creencias. Las peregrinaciones que hacían de parroquia en parroquia, de montaña en montaña, en donde pasaban los días y las noches alimentándose con algunas manzanas o nueces, los espectáculos y las exhortaciones continuas para que lo abandonasen todo a fin de pertenecer a la asamblea de los elegidos y de los fieles para conseguir formular predicciones imaginarias, así como la pequeña gloria de verse situados en una tarima, de ser escuchados como un oráculo, de hacer caer a más de mil personas por tierra con sólo pronunciar una palabra, de consagrar, por así decirlo, sus extravagancias y de confundir su general locura con una mezcla de algunos textos de la escritura mal entendidos, en fin, todas estas cosas eran la causa de esa corrupción casi general"<sup>31</sup>. Brueys lo formulará con toda nitidez algún tiempo después: únicamente si no se conoce "la máquina del cuerpo humano" se pueden confundir los fenómenos de fanatismo con "las cosas sobrenaturales"... "bien es verdad que estos fenómenos son por lo general simplemente una verdadera enfermedad"<sup>32</sup> .

*Enfermedad* en el sentido en el que es preciso entender este término en la época del internamiento, es decir, un mundo atravesado completamente por maldad, mentira, iniciación esotérica y superchería. El hecho de que los profetas de Vivarais o los que se retorcián en convulsiones en Saint Médard fuesen enfermos no excluía, sino todo lo contrario, la simulación. Su enfermedad se desplegaba siguiendo toda una jerarquía de ilusiones, desde las que arraigan en las cabezas más fuertes hasta las que recibe asiduamente el cerebro más débil y se imprimen físicamente en el interior de su desorden. Muchas veces se acusó a Guillermo de Seve de haberse hecho regalar "un rebaño de jóvenes de uno y otro sexo"... "a fuerza de obligarlos a ayunar tres o cuatro días a la semana durante un mes secó su cerebelo, perturbó sus almas, y las llenó ampliamente de quimeras. Y para que embaucasen mejor al pueblo moldeó sus cuerpos y les enseñó a adoptar posturas que despertasen la admiración"<sup>33</sup>. Estos análisis, inspirados en su totalidad por la polémica católica, marcan ya el tono de los textos médicos que tratarán, algunos años más tarde, los mismos problemas. Existe una línea continua que va desde la crítica religiosa a la reducción patológica. Sirva de ilustración un texto de la *Gazette d'Epidaure* que parece ser, para los que sufren convulsiones, la exacta continuación de lo que Louvreleuil escribía a propósito de los fanáticos: "una joven, consumida por los vapores, fue misteriosamente introducida en un amplio círculo en el que las cabezas más sobresalientes no estaban menos recalentadas que la suya. En él se lamentaban de las desgracias de la Iglesia, de la verdad empañada y se pedía el cumplimiento de las promesas del Todopoderoso... Nuestras ofuscadas suspiran, gimen, una entra en trance, otra comienza a convulsionarse, una ríe, otra llora, otra reza; se las golpea, se las sacude, se las presiona, se las atraviesa, se las destroza, se las asa, y todo ello de forma que no se mata ni se daña a nadie"<sup>34</sup>. Fue la propia Iglesia quien exigió al pensamiento médico este positivismo crítico que un día iba a intentar reducir toda la experiencia religiosa a la inmanencia psicológica. En cierto modo Fléchier es responsable del artículo *Fanatisme de la Encyclopedie* que es enormemente equivoco. Fanatismo "es el efecto de una falsa conciencia que abusa de las cosas sagradas y somete la religión a los caprichos de la imaginación y al desarreglo de las pasiones... Se dice que un

jefe de policía, con el fin de acabar con el prestigio del fanatismo, resolvió, de común acuerdo con el renombrado químico, parodiarlo sirviéndose de charlatanes de feria<sup>35</sup>.

El nacimiento del positivismo médico, los valores escépticos con los que se pertrechó, cobran sentido en el interior de todo este conjunto de conflictos políticos y religiosos. El positivismo no se desarrolló por su propia cuenta en simple oposición a "las supersticiones". Desde sus orígenes se vio integrado en una trama compleja: los análisis médicos se decantaban indiferentemente en una dirección o en otra. Fue preciso que se produjese una polémica de más de un siglo, el peso de toda la autoridad magisterial de la Iglesia<sup>36</sup> y la intervención del poder real para que la locura se convirtiese en heredera, en el ámbito de la naturaleza, de todo un mundo de trascendencias que envolvieron en otro tiempo la experiencia religiosa.

---

<sup>1</sup> Los ejemplos han sido tomados exclusivamente del ámbito francés.

<sup>2</sup> Brueys: *Histoire du fanatisme de notre temps*, 1737, ps. 6 y 7.

<sup>3</sup> De Lancre: *L'incrédulité et le mécréance du sorülégepleinament convaincue*, 1622, p. 785 y ss.

<sup>4</sup> Ejemplo que muestra bien cómo en esta época estaba ya a punto de constituirse una equivalencia recíproca entre la impiedad, la locura y la pobreza. La creación del Hospital general conferirá una forma institucional a esta interdependencia.

<sup>5</sup> De Lancre: *De l'inconstance des mauvais auges*, p. 305.

<sup>6</sup> Bodino: *De la démonomanie des sorciers; suivi de la Réfutation des opinions de Jean Wier*.

<sup>7</sup> Jean Weyer, p. 25.

<sup>8</sup> "Antequam ad exorcismum sacerdos se accingat, de obsessi hominis vita, conditione, rama valetudine atque alus circumstantiis, diligenter inquiritur et cum prudentibus quibusdam communicat. Falluntur enim aliquamdo nimium creduli et fallunt exorcistam non raro melancholici, lunatici et magicis artibus impedit, cum dicunt se a doemone possideri atque torqueri, qui tamen medicorum remedio potius quam exorcis, tamen ministerio indigent", citado por Marescot, *Discours veritable sur lefait de Marthe Brossier*, p. 48.

<sup>9</sup> Están fechadas el 17, 18 y 19 de septiembre de 1598

<sup>10</sup> Intervinieron como expertos Marescot, Ellain, Hautin, Riolan y Durel.

<sup>11</sup> Informe del 3 de abril de 1599, que concluye así: "Nos hemos visto obligados a llegar tan lejos movidos por las leyes del discurso y de la ciencia, y nos hemos visto casi forzados a creer a esta joven demoníaca, y al diablo que habita en ella, autor de todos estos efectos".

<sup>12</sup> La propia Iglesia no se ponía de acuerdo en el caso de Marthe Brossier, y el abad de San Martin, hermano del obispo de Clermont, viajó a Roma para abogar en favor de la posesión. Lo hizo en vano, pues el cardenal de Offat no lo recibió.

<sup>13</sup> Se cita como un hecho excepcional el caso de Guillaume de Lure, sacerdote y predicador, condenado a muerte en Poitiers el 12 de diciembre de 1453 porque se había comprobado que tenía un pacto con el diablo (citado por De Lancre, *De l'inconstance*, op. c., ps. 493-494).

<sup>14</sup> De Lancre: *De l'inconstance*, op. c., p. 493.

<sup>15</sup> De Lancre. *De l'inconstance*, op. c., ps. 523-524.

<sup>16</sup> Citado en *Apologie pour M. Duncan*, p. 28.

<sup>17</sup> Q. Médico-légales, L. II, Tit. I, q. 18, p. 46

---

<sup>18</sup> Este cuestionario se refiere a: "el pliegue, encorvamiento y agitación del cuerpo, la cabeza que toca en ocasiones la planta de los pies, la velocidad de los movimientos de la cabeza hacia adelante y hacia atrás, la hinchazón súbita de la lengua y de la garganta, la inmovilidad de todo el cuerpo, los chillidos o ladridos semejantes a los de un perro, el hecho de responder en francés a preguntas hechas en latín, pinchazos de agujas realizados sobre diversas partes del cuerpo sin que salga sangre".

<sup>19</sup> Por ejemplo en el caso de Toulouse, que tuvo lugar en 1681-1682; cuatro jovencitas presentaban "movimientos convulsivos, rigideces, hipo y vómitos, en cuyo interior se encontraban agujas retorcidas". El Vicario general de Toulouse utilizó exorcismos fingidos y acudió a los médicos. Los Tribunales se vieron obligados a intervenir.

<sup>20</sup> Como sucedió en los procesos del país de Labour.

<sup>21</sup> Tal fue probablemente lo que ocurrió en el asunto de Loudun.

<sup>22</sup> Las últimas condenas importantes por brujería se remontan a la época de Enrique IV y a la regencia de María de Mediéis: condena de Rousseau y de Pelu, en 1630; ejecución de Leclerc, en 1615; condena de Leger, en 1616. Cf. La Menardaye: Examen et discussion critique de l'histoire des diables de Loudun, p. 408

<sup>23</sup> La Menardaye: op. c, p. 405

<sup>24</sup> La Menardaye, op. c, ps. 405-406.

<sup>25</sup> Citado por Huxley: Les diables de Loudun, p. 161.

<sup>26</sup> Citado por Bayle: Dictionnaire, artículo "Grandier", T. II, p. 591.

<sup>27</sup> B. N. de París. Fondos Clairambault, 985, p. 56. Para otros casos, cf. Arsenal, Archives Bastille N<sup>TM</sup>- 10.441, 10.545, 10.557, 10.590, 10.607, etcétera.

<sup>28</sup> Clairambault, 986, ps. 21-22

<sup>29</sup> Fléchier, carta del 3 de septiembre de 1703 a los sacerdotes de su diócesis: "Escucharon la voz engañosa de los seductores. El aliento del demonio les pareció una inspiración del Espíritu Santo. Enseñaron a sus hijos el arte de temblar y de predecir cosas vanas. En sus asambleas se realizaron conspiraciones", Oeuvres postumes, 1712, T. I, p. 35

<sup>30</sup> Fléchier, op. c, ps. 15-16.

<sup>31</sup> Fléchier, "Fidele récit de ce qui s'est passé dans les assemblees des Fanatiques du Vivarais", en Lettres choisies, 1735, T. I., ps. 370-371.

<sup>32</sup> Brueys: Histoire dufanatisme de notre temps, prefacio, p. 20

<sup>33</sup> Louvreleuil: Le Fanatisme renouvelé, ed. 1868, ps. 10-11.

<sup>34</sup> Carta al autor de la *Gazette d'Epidaure*, firmado Prudhomme, n° XV T. I, 4 de mayo de 1761, ps. 115-116

<sup>35</sup> *Enciclopedia*, art. "Fanatismo", firmado Deleyre

<sup>36</sup> Fenómenos semejantes tuvieron lugar en los países protestantes. Véase la forma en que han sido tratados los cuáqueros en Inglaterra y en los Países Bajos en la segunda mitad del siglo XVII

### 3. La sociedad punitiva

En el régimen penal de la época clásica se encuentran entremezcladas cuatro grandes formas de táctica punitiva, cuatro formas con orígenes históricos diferentes que tienen cada una, en función de las sociedades y de las épocas, un papel casi exclusivo, o al menos privilegiado:

1. Deportar, expulsar, desterrar, enviar fuera de las fronteras, impedir el paso a determinados lugares, destruir la casa, borrar el lugar de nacimiento, confiscar los bienes y las propiedades.

2. Imponer una recompensa, un rescate, convertir el daño infligido en una deuda de reparación, reconvertir el delito en obligación pecuniaria.

3. Exponer a la vista pública, marcar, herir, amputar, señalar con una cicatriz, marcar con un signo el rostro o la espalda, imponer una tara de un modo artificial y visible, en suma, apoderarse del cuerpo y grabar en él las marcas del poder.

4. Encerrar.

¿Se podrían, al menos a título de hipótesis, distinguir, en razón de los tipos de punición privilegiados, sociedades de destierro (la sociedad griega), sociedades de rescate (las sociedades germánicas), sociedades que imponían marcas infamantes (las sociedades occidentales a finales de la Edad Media) y sociedades que encierran como la nuestra?

En nuestra sociedad ha prevalecido el encierro sólo desde finales del siglo XVIII, pues no cabe duda que la detención, la condena a prisión, no forman parte del sistema penal europeo con anterioridad a las grandes reformas que tuvieron lugar entre 1780-1820.

Los juristas del siglo XVIII son unánimes en este punto: "la prisión considerada desde nuestro derecho civil no puede ser contemplada como una pena... y, aunque los príncipes por razones de Estado impongan en ocasiones esta pena, se trata más bien de actos de autoridad y la justicia ordinaria no hace uso de este tipo de condena" (Serpillon, Code criminel, 1767). Se puede decir sin embargo que esta insistencia de la época en negar cualquier tipo de carácter penal al encarcelamiento indica una incertidumbre que tiende a agrandarse. En todo caso los encarcelamientos que se practicaban en los siglos XVI y XVII estaban al margen del sistema penal, pese a su proximidad con él y a su progresiva aproximación:

-Encierro-garantía: lo practica la justicia durante la instrucción de un caso criminal, o también el acreedor hasta que recupera la deuda, o el poder real cuando teme a su enemigo. Se trata menos de castigar una falta que de tener a buen recaudo a una persona.

-Encierro-sustitutorio: el que se impone a alguien que no depende de la justicia criminal (bien por la naturaleza de sus faltas que son únicamente de orden moral o de conducta; bien por un estatuto privilegiado: por ejemplo los tribunales eclesiásticos que, desde 1629, no poseían ya el derecho a imponer penas de prisión en sentido estricto, pero podían ordenar al culpable que se retirase a un convento; las órdenes reales de encierro son con frecuencia un medio para el privilegiado de escapar de la justicia criminal; las mujeres eran enviadas a las casas de reclusión por faltas que los hombres expiaban en las galeras).

Conviene señalar que, salvo en este último caso, el encarcelamiento-sustitutorio se caracteriza en general por el hecho de que quien lo decide no es el poder judicial; además su

duración no queda fijada de una vez por todas y depende de un fin hipotético: la corrección. Es más un castigo que una pena.

Y sin embargo cincuenta años después de la gestación de los grandes monumentos del derecho criminal clásico (Serpillon, Jousse, Mumpart de Vouglans) la prisión se convirtió en la forma general de la penalidad.

En 1831 Rémusat decía en una intervención en la Cámara de los Diputados: "¿Qué es el sistema de penalidad admitido por la nueva Ley? Es la encarcelación bajo todas sus formas. Comparad en efecto las cuatro penas principales recogidas en el código penal. Los trabajos forzados son una forma de encarcelamiento. El presidio es una prisión al aire libre. La detención, la reclusión, la prisión correccional no son, en último término, más que nombres diversos de un mismo castigo". Por su parte Van Meenen, en la sesión de apertura del Segundo Congreso Penitenciario celebrado en Bruselas, recordaba su época de juventud en la que la tierra aún estaba cubierta "de ruedas, patíbulos, horcas y picotas", con "esqueletos horrorosamente desplegados a la vista". Es como si la prisión, punición parapenal, hubiese hecho su entrada a finales del siglo XVIII en el interior de la penalidad y hubiese acaparado muy rápidamente todo el espacio. El código criminal austriaco, redactado bajo José II, presenta el testimonio más manifiesto de esta invasión tan súbitamente triunfante.

La organización de una penalidad de encierro no es simplemente algo reciente, sino que es además un hecho enigmático.

Desde el momento mismo en que se impuso, esta penalidad fue objeto de críticas enormemente violentas formuladas a partir de principios fundamentales, y formuladas también en razón de todos los posibles disfuncionamientos que la prisión podía inducir en el sistema penal y en la sociedad en general:

1. La prisión impide al poder judicial controlar y verificar la aplicación de las penas. La ley no penetra en las cárceles, decía Decazes en 1818.
2. La prisión, al mezclar a los condenados unos con otros, que eran diferentes y estaban aislados, contribuye a crear una comunidad homogénea de criminales que se solidarizan en el encierro y continuarán siendo solidarios en el exterior. La prisión fabrica un verdadero ejército de enemigos interiores.
3. La prisión, al proporcionar a los condenados un abrigo, alimentación, vestidos y muchas veces trabajo, les procura unas condiciones preferibles muchas veces a las de los obreros. Así pues no sólo no constituye un efecto de disuasión sino que es un reclamo para la delincuencia.
4. De la prisión salen personas marcadas por malos hábitos y por la infamia, que los aboca definitivamente a la criminalidad.

La prisión se vio pues denunciada de repente como un instrumento que, en los márgenes de la justicia, fabrica a los que esta justicia enviará y reenviará a prisión. El círculo carcelario fue denunciado claramente entre 1815-1830. A estas críticas se sucedieron tres respuestas:

a) Imaginar una alternativa a la prisión que conserve sus efectos positivos (la segregación de los criminales, su separación de la sociedad) y que suprima sus consecuencias peligrosas (su retorno a la sociedad). Se retoma así el viejo sistema de la deportación que los ingleses habían interrumpido en el momento de la Guerra de la Independencia y que renovaron a partir de 1790 con las deportaciones a Australia. Las grandes discusiones en torno de Botany Bay tuvieron lugar en Francia alrededor de los años 1824-1830. En realidad, la deportación-colonización no sustituirá nunca al encarcelamiento y jugará, en la época de las grandes conquistas coloniales,



un papel complejo en los circuitos controlados de la delincuencia. Todo un conjunto formado por los grupos de colonos más o menos voluntarios, los regimientos coloniales, los batallones de África, la legión extranjera, Cayena, funcionarán durante el siglo XIX en conexión con la penalidad que continuará siendo esencialmente de tipo carcelario.

b) Reformar el sistema interno de la prisión de forma que deje de fabricar ese ejército de sujetos convertidos en un peligro interior. Este era el objetivo de la que, por toda Europa, ha sido designada como la "reforma penitenciaria". Podemos citar como referencias cronológicas, por una parte, las *Leçons sur les prisons* de Julius (1830) y, por otra, el Congreso de Bruselas de 1847. Esta reforma comprende tres aspectos principales: aislamiento completo o parcial de los detenidos en el interior de las prisiones (discusiones sobre los sistemas de Auburn y de Pensilvania); moralización de los condenados mediante el trabajo, la instrucción, la religión, las recompensas, las reducciones de penas; desarrollo de las instituciones parapenales de prevención, de recuperación, o de control. Estas reformas, que se vieron truncadas por las revoluciones de 1848, no modificaron en absoluto los disfuncionamientos de la prisión denunciados en el período anterior.

c) Proporcionar, por último, un estatuto antropológico al círculo carcelario; sustituir el viejo proyecto de Julius y Charles Lucas (consistente en fundar una "ciencia de las prisiones" que proporcionase los principios arquitectónicos, administrativos y pedagógicos de una institución capaz de "corregir") por una "ciencia de los criminales" que pudiese caracterizarlos en su especificidad y definir los modos de reacción social adaptados a cada caso. La clase de los delincuentes, a quienes el circuito carcelario confería al menos una parte de autonomía, al tiempo que les garantizaba el aislamiento y el acordonamiento, aparece entonces como una desviación psicológica. Esta clase de desviación se convierte en objeto de un discurso "científico" (en el que se van a amalgamar los análisis psicopatológicos, psiquiátricos, psicoanalíticos y sociológicos), desviación en relación con la cual surgirá la cuestión acerca de si la prisión constituye una buena respuesta o un tratamiento apropiado. Lo que a comienzos del siglo XIX y con otros términos se reprochaba a la prisión (constituir una población "marginal" de "delincuentes") se acepta ahora como una fatalidad; no sólo se acepta como un hecho sino que se considera como un dato primordial. El efecto "delincuencia" producido por la cárcel pasa así a ser ahora el problema de la delincuencia al que la prisión debe dar una respuesta adecuada. Vuelta de tuerca criminológica del círculo carcelario.

Es preciso preguntarse cómo ha sido posible un cambio tan drástico; cómo los efectos denunciados y criticados han podido, en último término, ser considerados datos fundamentales para un análisis científico de la criminalidad; qué ha sucedido para que la cárcel, institución reciente, criticable y criticada, haya podido penetrar en el campo institucional a una profundidad tal que el mecanismo de sus efectos llegue a convertirse en una constante antropológica; cuál es la razón de ser de la prisión; a qué exigencia funcional responde.

Plantear esta cuestión es tanto más necesario, y sobre todo difícil de responder, cuanto se percibe mal la génesis "ideológica" de la institución. Se puede creer en efecto que la prisión ha sido ampliamente criticada desde muy pronto en lo que atañe a sus consecuencias prácticas y que al estar estrechamente ligada a la nueva teoría penal (la que preside la elaboración de los códigos del siglo XIX) ha sido necesario aceptarla con ella; también se podría pensar que habría que poner en cuestión esta teoría de arriba abajo si se quiere hacer una crítica radical de la prisión.

Desde este punto de vista el examen de las teorías penales de la segunda mitad del siglo XVIII proporciona resultados bastante sorprendentes. Ninguno de los grandes reformadores, ya sean teóricos como Beccaria, juristas como Servan, legisladores como Lepelletier de Saint-Fargeau, ambas cosas a la vez como Brissot, proponen la prisión como pena universal o incluso mayor. De forma general el criminal es definido, en todas estas elaboraciones, como el enemigo de la sociedad. Y en esto los reformadores retoman y transforman lo que constituía el resultado de toda una evolución política e institucional desde la Edad Media: la sustitución del reglamento del litigio por una persecución pública. El fiscal del rey designa, al intervenir, la infracción no sólo como atentado a una persona o a un interés privado, sino también como atentado a la soberanía real. Blackstone, comentando las leyes inglesas, decía que el fiscal defendía al mismo tiempo la soberanía del rey y los intereses de la sociedad. En resumen, los reformadores, en su gran mayoría, han intentado, a partir de Beccaria, definir la noción de crimen, el papel de la defensa pública y la necesidad de un castigo a partir sólo del interés de la sociedad o de la necesidad de protegerla. El criminal atenta ante todo contra la sociedad, se constituye, al romper el pacto social, en su enemigo interior. De este principio general se derivan un cierto número de consecuencias:

-Cada sociedad deberá modular, según sus propias necesidades, la escala de penas. Y puesto que el castigo no se deriva de la falta en sí misma sino del perjuicio causado a la sociedad o del daño que le inflige, cuanto más débil sea una sociedad tanto más deberá protegerse y mostrarse severa.

En consecuencia, no hay un modelo universal de la penalidad, sino una relatividad esencial de las penas.

-Si la pena fuese expiación no existiría el peligro de que fuese demasiado fuerte, y en todo caso sería difícil establecer entre ella y el crimen una proporción justa; pero, si se trata de proteger a la sociedad, la pena debe calcularse de tal forma que asegure con precisión esta función: toda severidad complementaria se convierte de otra forma en abuso de poder. La justicia de la pena radica en su economía.

-El papel de la pena está totalmente vertido hacia el exterior y hacia el futuro: impedir que el crimen recomience. En caso límite un crimen, del que se supiese con seguridad que era el último, no tendría por qué ser castigado. Es necesario por tanto poner al culpable en tal situación que no pueda hacer daño y preservar a las personas de las infracciones de este estilo. La certeza de la pena, su carácter inevitable, más que su severidad, constituyen pues su eficacia.

A partir de estos principios no se puede sin embargo deducir lo que pasará de hecho en la práctica penal, a saber, la universalización de la prisión como forma general de castigo. Se proponían, por el contrario, modelos punitivos muy distintos.

Uno de estos modelos tiene que ver con la infamia, es decir, con los efectos de la opinión pública. La infamia es una pena perfecta, ya que es la reacción inmediata y espontánea de la sociedad misma, varía en cada sociedad, está graduada según la nocividad del crimen, puede ser revocada mediante una rehabilitación pública y, en fin, alcanza solamente al culpable. Es por tanto una pena que se ajusta al crimen sin necesidad de un código, sin tener que ser aplicada por un tribunal, sin riesgo de ser instrumentalizada por un poder público. Se adecua rigurosamente a los principios de la penalidad. El triunfo de una buena legislación se produce cuando la opinión pública es lo suficientemente fuerte para castigar por sí misma los delitos... Feliz el pueblo en el que el sentimiento del honor puede ser la única ley, pues no tiene prácticamente necesidad de legislación. Tal es el código penal de la infamia.

Otro modelo considerado en los proyectos de reforma es el de la ley del tali3n. Al imponer al culpable un castigo del mismo tipo y de la misma gravedad que el crimen cometido se tiene la seguridad de obtener una penalidad al mismo tiempo graduada y rigurosamente proporcional. La pena adopta la forma de un contraataque, y cuando es r3pida e inevitable, anula casi autom3ticamente las ventajas esperadas por el infractor, haciendo in3til el crimen. El beneficio del delito es brutalmente reducido a cero, el modelo de la ley del tali3n no ha sido sin duda propuesto nunca de una forma detallada, pero ha permitido con frecuencia definir otros tipos de castigo. Beccaria, por ejemplo afirma: "Los atentados contra las personas deben ser castigados con penas corporales"; "las injurias personales contra el honor deben ser castigadas con penas pecuniarias". Tambi3n se encuentra esta ley bajo la forma de un "tali3n moral": castigar el crimen no tanto para precaver sus efectos cuanto para dilucidar las causas y los vicios que lo provocan. He aqu3 las propuestas presentadas por Lepelletier de Saint-l'argeau en la Asamblea Nacional (12 de mayo de 1791): "el dolor f3sico para castigar los cr3menes que se rigen por el principio de la atrocidad; el trabajo fatigoso para castigar los cr3menes que tienen por ra3z la indolencia; la infamia para castigar los cr3menes inspirados por un alma "abyecta y depravada".

En fin, el tercer modelo es el castigo de esclavitud en beneficio de la sociedad. Esta pena permite una graduaci3n, en su intensidad y en su duraci3n, en funci3n del da3o causado a la colectividad. En este caso la pena corresponde a la falta en el sentido de que responde al inter3s que se ha visto lesionado. Beccaria se3alaba en relaci3n a los ladrones: "la esclavitud temporal sitúa al trabajo y a la persona del culpable al servicio de la sociedad para que, en ese estado de dependencia total, 3sta se vea resarcida del injusto despotismo que el culpable ha ejercido al violar el pacto social". Y escribe por su parte Brissot: "¿c3mo sustituir la pena de muerte? La esclavitud sitúa al culpable en una posici3n que lo convierte en un ser incapaz de da3ar a la sociedad; el trabajo lo convierte en algo 3til; el permanente y largo sufrimiento intimida a quienes puedan sentirse tentados de imitarlo".

Por supuesto, en todos estos proyectos la prisi3n figura como una de las penas posibles, ya sea como condici3n que hace posible el trabajo forzado, o bien como pena de tali3n para quienes han atentado contra la libertad de los dem3s. Sin embargo, no aparece como la forma general de la penalidad ni como la condici3n necesaria para una transformaci3n psicol3gica y moral del delincuente.

Los te3ricos conceder3n precisamente este papel a la prisi3n en los primeros a3os del siglo XIX. "En las sociedades civilizadas la pena de prisi3n es la pena por excelencia. Cuando va acompa3ada de la obligaci3n de trabajar manifiesta una tendencia moral" (P. Rossi, 1829). En esta 3poca la prisi3n exist3a ya sin embargo como instrumento principal y predominante de la penalidad. La prisi3n, lugar de la enmienda, es una reinterpretaci3n de una pr3ctica de encarcelaci3n que se hab3a generalizado en los a3os precedentes.

La pr3ctica de la prisi3n no se enra3za por tanto en la teor3a penal sino que naci3 en otro lugar y se form3 por otras razones. En cierto modo vino impuesta desde el exterior a la teor3a penal, que a su vez se vio obligada a realizar un reajuste interior para justificarla. Esto fue lo que hizo, por ejemplo, Livingston en 1820, cuando afirm3 que la pena de prisi3n pose3a m3ltiples ventajas: poder dividirse en tantos grados como gravedad exist3a en los delitos, impedir la reincidencia, permitir la correcci3n, ser suficientemente dulce como para que los miembros del jurado no duden a la hora de castigar y finalmente evitar que el pueblo se rebele contra la ley.

Para comprender el funcionamiento real de la prisi3n, bajo su disfuncionamiento aparente, as3 como su 3xito profundo, bajo su fracaso de superficie, es preciso sin duda remontarse hasta esas

instancias de control para-penal entre las cuales figuró ella misma, como se ha comprobado, en el siglo XVII y sobre todo en el siglo XVIII.

En esas instancias el encierro ha desempeñado un papel que supone tres caracteres distintos:

- Interviene en la distribución espacial de los individuos, mediante el encarcelamiento temporal de mendigos y vagabundos. Las pragmáticas los condenan sin duda a galeras (a finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII), al menos en caso de reincidencia, pero el encierro constituye de hecho el castigo más frecuente. Ahora bien, si se los encierra no es tanto para fijarlos al lugar de reclusión sino más bien para desplazarlos: prohibirles el acceso a las ciudades, devolverlos al campo o también impedirles que merodeen por una región, en fin, para obligarlos a ir allí en donde se les puede dar trabajo. Se utiliza así un medio negativo para controlar su posición en relación con el aparato de producción agrícola o manufacturero; se posee un medio para intervenir en el flujo de población teniendo en cuenta a la vez las necesidades de la producción y del mercado de empleo.

-El encierro interviene también en el ámbito de la conducta de los individuos. Castiga a un nivel infrapenal maneras de vivir, tipos de discursos, proyectos o intenciones políticas, comportamientos sexuales, rechazos a la autoridad, bravuconadas expresadas en público, violencias, etc. En suma, el encierro interviene menos en nombre de la ley que en nombre del orden y de la regularidad. El sujeto irregular, agitado, peligroso e infame, es objeto de encierro. Mientras que la penalidad castiga la infracción, el encierro penaliza el desorden.

-Por último, si bien es verdad que el encierro es controlado por el poder político y escapa totalmente o en parte al control de la justicia oficial (en Francia casi siempre es el rey quien lo decide, los ministros, los intendentes, los subdelegados) no es el instrumento exclusivo del poder arbitrario y absoluto. El estudio de las órdenes reales de encierro (*lettres de cachet*) (tanto en su funcionamiento como en su motivación) muestra que éstas eran en su mayoría solicitadas por los padres de familia, por notables locales, comunidades territoriales, religiosas y profesionales, contra individuos que provocaban a su juicio cualquier molestia o desorden. Las órdenes reales ascienden desde abajo (a través de solicitudes) antes de descender desde el aparato del poder adoptando la forma de una orden portadora del sello real. Estas misivas constituían el instrumento de un control local que podríamos denominar capilar.

Se podría realizar un análisis del mismo tipo sobre las sociedades que existen en Inglaterra desde finales del siglo XVIII. Animadas muchas veces por "disidentes" se proponen denunciar, excluir y hacer castigar a individuos por conductas desviadas, resistencia al trabajo y desórdenes cotidianos. Evidentemente las diferencias son enormes entre esta forma de control y las que ejercen las órdenes reales. Mencionemos únicamente la siguiente: las sociedades inglesas (al menos en la primera mitad del siglo XVIII) son independientes del aparato de Estado; aun más, bastante populares por la forma de su reclutamiento, estas sociedades arremetieron por lo general contra la inmoralidad de los poderosos y de los ricos; y por último, el rigorismo de que dieron prueba en relación a sus propios miembros constituía también un modo de evitar una justicia penal extraordinariamente rigurosa (la legislación penal inglesa, ese "caos ensangrentado", incluía más casos de pena capital que ningún otro código europeo). En Francia, por el contrario, las formas de control estaban fuertemente ligadas a un aparato de Estado que había organizado la primera gran policía de Europa que intentaron imitar la Austria de José II y más tarde Inglaterra. Por lo que respecta a Inglaterra conviene señalar que en los últimos años del siglo XVIII -esencialmente tras el Gordon Riots, y en el momento de los grandes movimientos populares casi contemporáneos de la Revolución Francesa- surgieron nuevas

sociedades de moralización de reclutamiento mucho más aristocrático (algunas poseían incluso un equipamiento militar). Estas sociedades solicitaban la intervención del poder real, la aprobación de una nueva legislación y la organización de una policía. La obra y el personaje de Colquhoun se sitúan en el centro de este proceso.

Lo que ha transformado la penalidad, en el tránsito de un siglo a otro, ha sido el ajuste del sistema judicial a un mecanismo de vigilancia y de control, su integración común en un aparato de Estado centralizado; pero también ha contribuido a ello la formación y el desarrollo de toda una serie de instituciones (parapenales y algunas veces no penales) que sirven de punto de apoyo, de avanzadilla o de modelo al aparato principal. Un sistema general de vigilancia-encierro penetra a través del espesor del tejido de la sociedad, adoptando formas que van desde las grandes prisiones construidas a partir del modelo del *Panopticon* hasta las sociedades filantrópicas dirigidas a socorrer no sólo a los delincuentes sino también a los niños abandonados, a los huérfanos, los aprendices, los estudiantes de los liceos, los obreros, etc. En un texto de las *Leçons sur les prisons* Julius contraponía las civilizaciones del espectáculo (civilizaciones del sacrificio y del ritual, en las que se trataba de proporcionar a todos el espectáculo de un acontecimiento único y en las que la forma arquitectónica privilegiada era el teatro) a las civilizaciones de la vigilancia (en las que se trata de que unos pocos controlen de forma ininterrumpida a la mayoría, sociedades cuya forma arquitectural privilegiada es la prisión). Y añadía que la sociedad europea, que había sustituido la religión por el Estado, ofrecía un primer ejemplo de una civilización de la vigilancia.

El siglo XIX fundó así la edad del panoptismo.

¿A qué necesidades respondía esta transformación?

Muy probablemente a nuevas formas y a cambios en la práctica del ilegalismo, pero sobre todo a nuevas amenazas.

El ejemplo de la Revolución Francesa (pero también muchos otros movimientos que se desarrollaron en los últimos veinte años del siglo XVIII) muestra que el aparato político de una nación está al alcance de las revueltas populares. Un motín de subsistencia, una revuelta contra los impuestos, el rechazo al reclutamiento ya no son movimientos localizados y limitados que pueden atentar (incluso físicamente) contra el representante del poder político, sino que desmantelan sus estructuras y su distribución. Estos movimientos pueden cuestionar la propiedad y el ejercicio del poder político. Por otra parte, y posiblemente sobre todo, el desarrollo de la industria colocó masiva y directamente el aparato de producción en contacto con los encargados de hacerlo funcionar. Los pequeños talleres artesanales, las manufacturas de maquinaria limitada y relativamente simple, los almacenes de pequeño tamaño que surtían a los mercados locales, no constituían presas de gran atractivo para las depredaciones o las destrucciones globales. El maquinismo, sin embargo, la organización de las grandes fábricas con sus importantes stocks de materias primas, la internacionalización del mercado y la aparición de grandes centros de distribución de mercancías, expusieron las riquezas al alcance de ataques incesantes. Esos ataques no procedían además del exterior, de esos desheredados o de esos mal integrados que bajo los harapos del mendigo o del vagabundo tanto temor causaban en el siglo XVIII, sino en cierto modo del interior, de aquellos mismos que tenían la obligación de manipular esa riqueza para hacerla productiva. Desde la depredación cotidiana de los productos almacenados hasta los grandes destrozos de las máquinas, provocados por los trabajadores, un permanente peligro amenazaba a la riqueza invertida en el aparato de producción. Sirvan de ejemplo toda la serie de medidas adoptadas a finales del siglo XVIII y

comienzos del XIX para proteger los puertos, los muelles y los arsenales de Londres, a fin de dismantelar las redes de revendedores y de encubridores.

En el campo fue justamente la situación aparentemente inversa la que produjo efectos análogos. La fragmentación de la propiedad rural, la desaparición más o menos generalizada de los bienes comunales, la explotación de tierras baldías, contribuyeron a solidificar la propiedad e hicieron de la sociedad rural una sociedad intolerante a todo un conjunto de ilegalismos menores que era preciso aceptar -por las buenas o por las malas- en el régimen de la gran propiedad infraexplotada. Desaparecen así los márgenes en los que los más pobres y los más nómadas habían podido subsistir beneficiándose de las tolerancias, de los descuidos, de los reglamentos olvidados o de las costumbres heredadas. La concentración de los lazos de la propiedad, o mejor el nuevo estatuto de la propiedad agrícola y las nuevas explotaciones, convirtieron en delito muchos de los ilegalismos tolerados. De ahí la importancia, más política que económica, de los delitos rurales en la Francia del Directorio y el Consulado (delitos que se articulan bien en luchas que adoptan la forma de guerra civil), de ahí la resistencia a las levas, de ahí también la importancia de las resistencias surgidas en Europa a los diferentes códigos forestales de comienzos del siglo XIX.

La forma más importante, sin embargo, del nuevo ilegalismo, se encuentra posiblemente en otro lugar. Se refiere menos a la materialidad del aparato de producción, o al de la propiedad agrícola, que al propio cuerpo del obrero y a cómo se utiliza en los aparatos de producción. Salarios insuficientes, descalificación del trabajo por la máquina, desmesurados horarios de trabajo, gran número de crisis regionales o locales, prohibición de asociaciones, mecanismos de endeudamiento, todo esto condujo al obrero a adoptar conductas tales como el absentismo, la ruptura del "contrato de admisión", la emigración, la vida "irregular". El problema que se plantea entonces es el de fijar a los obreros al aparato de producción, de incardinarlos o desplazarlos allí donde se los necesita, de someterlos a un ritmo fijo, de imponerles la constancia y la regularidad que dicho ritmo implica, en suma, constituirlos en fuerza de trabajo. De ahí proviene toda una legislación creadora de nuevos delitos (obligación de poseer cartilla, ley sobre despacho de bebidas, prohibición de loterías); así como toda una serie de medidas que sin ser totalmente coactivas introducen una domesticación del comportamiento (la caja de ahorros, la promoción del matrimonio y, más tarde, las ciudades obreras); se deriva también de ello la emergencia de organismos de control o de presión (asociaciones filantrópicas, patronatos); de aquí en fin toda una gigantesca campaña de moralización obrera. Esta campaña define bien lo que se quiere conjurar por considerarlo "disipación" y lo que se quiere imponer por considerarlo "regularidad": un cuerpo obrero concentrado, aplicado, ajustado al tiempo de la producción, que proporcione exactamente la fuerza que se requiere de él. Esta campaña señala la delincuencia como la prolongación inevitable de la irregularidad encubriendo así la marginación provocada por los mecanismos de control con un estatuto de carácter psicológico y moral.

A partir de lo expuesto se puede extraer una serie de conclusiones.

1. Las formas de penalidad que vemos aparecer entre 1760 y 1840 no están ligadas a una renovación de la percepción moral. La naturaleza de las infracciones definidas por el código no cambiaron esencialmente (se puede señalar sin embargo la desaparición, progresiva o repentina, de los delitos religiosos; la aparición de determinados delitos de tipo económico o profesional); y si bien el régimen de penas se dulcificó considerablemente las propias infracciones

permanecieron idénticas. Lo que ha producido la gran renovación de la época es un problema relativo al cuerpo y a la materialidad:

- es una cuestión de física: una nueva forma de materialidad adoptada por el aparato de producción, un nuevo tipo de contacto entre este aparato y quienes lo hacen funcionar, nuevas exigencias impuestas a los individuos en tanto fuerzas productivas. La historia de la penalidad en los comienzos del siglo XIX no tiene relación fundamentalmente con la historia de las ideas morales; es más bien un capítulo de la historia del cuerpo. Dicho de otro modo, al cuestionar las ideas morales a partir de la práctica y de las instituciones penales se descubre que la evolución de la moral es ante todo la historia del cuerpo, la historia de los cuerpos. A partir de aquí se pueden comprender dos cosas:

a) que la prisión se haya convertido en la forma general de punición y haya sustituido al suplicio; el cuerpo ya no debe ser marcado, debe ser domado y corregido; su tiempo debe ser medido y plenamente utilizado; sus fuerzas deben aplicarse continuamente al trabajo. La forma-prisión de la penalidad corresponde a la forma-salario del trabajo;

b) que la medicina, en tanto ciencia de la normalidad de los cuerpos, se haya instalado en el corazón de la práctica penal (el fin de la pena debe ser curar).

2. La transformación de la penalidad no forma pues simplemente parte de una historia del cuerpo, sino, para ser más exactos, de una historia de las relaciones existentes entre el poder político y los cuerpos. La coacción ejercida sobre los cuerpos, su control, su sometimiento, el modo que adopta ese poder para ejercerse directa o indirectamente sobre ellos, la forma de plegarlos, fijarlos, utilizarlos, está en la base del cambio que sufrió la penalidad. Sería preciso escribir una "física" del poder, y mostrar cómo ella misma se ha visto modificada en relación con sus formas anteriores a comienzos del siglo XIX, en el momento del desarrollo de las estructuras estatales. Dicha física comprende:

En primer lugar una óptica, órgano de vigilancia generalizada y constante. Todo debe ser observado, visto, transmitido: organización de la policía, institucionalización de un sistema de archivos (con fichas individuales), establecimiento de un panoptismo.

Una nueva mecánica: aislamiento y reagrupamiento de los individuos, localización de los cuerpos, utilización óptima de las fuerzas, control y mejora del rendimiento; en resumen, instauración de una nueva disciplina de la vida, del tiempo, de las energías. Una nueva fisiología: definición de normas, exclusión y rechazo de los comportamientos no adaptados, mecanismo de reparación mediante intervenciones correctoras que fluctúan ambiguamente entre un carácter terapéutico y un carácter punitivo.

El panoptismo, la disciplina y la normalización caracterizan esquemáticamente esta nueva fijación del poder sobre los cuerpos que se implantó en el siglo XIX. Y el sujeto psicológico, tal como aparece en este momento (objeto de un posible conocimiento, susceptible de aprendizaje, de formación y de corrección, espacio eventual de desviaciones patológicas y de intervenciones moralizadoras) no es más que el reverso de este proceso de sometimiento. El sujeto psicológico nace en el punto de confluencia del poder y del cuerpo, es el efecto de una determinada "física política".

3. En esta "física" la delincuencia juega un papel importante; pero es preciso delimitar qué se entiende por delincuencia. No se trata de delincuentes que serían una especie de mutantes psicológicos y sociales objeto de represión penal; más bien hay que entender por delincuencia el sistema ensamblado formado por penalidad-delincuente. La institución penal, con la prisión en su centro, fabrica una categoría de individuos que constituyen con ella un círculo: la prisión no

corrige, atrae incesantemente a los mismos, produce poco a poco una población marginalizada que es utilizada para presionar sobre las "irregularidades" o "ilegalismos" que no se deben tolerar. La institución penal ejerce esta presión sobre los ilegalismos por mediación de la delincuencia, y ello de tres modos: conduciendo poco a poco las irregularidades o ilegalismos hasta convertirlos en infracciones gracias a todo un juego de exclusiones y de sanciones parapenales (mecanismos que se pueden resumir así: "la indisciplina conduce al patíbulo"); integrando a los delincuentes en las redes de sus propios instrumentos de vigilancia de los ilegalismos (reclutamiento de provocadores, confidentes, policías, mecanismo que se puede resumir así: "cualquier ladrón puede llegar a ser Vidocq"); en fin, canalizando las infracciones de los delincuentes hacia las poblaciones que se quieren vigilar especialmente (en suma, "siempre es más fácil robar a un pobre que a un rico").

Para responder por tanto a la pregunta que nos hemos planteado al principio (¿por qué surge la prisión, esa extraña institución, y por qué triunfa una penalidad cuyo disfuncionamiento ha sido denunciado tan pronto?) es preciso buscar una respuesta en la siguiente perspectiva: la prisión presenta la ventaja de producir la delincuencia, es un instrumento de control y de presión sobre los ilegalismos, una pieza nada desdeñable en el ejercicio del poder sobre los cuerpos, un elemento de esta física del poder que ha hecho posible la psicología del sujeto.



## 4. Psiquiatría y antipsiquiatría

Existe sin duda una correlación histórica entre estos dos hechos: antes del siglo XVIII la locura no era objeto sistemático de internamiento y era considerada fundamentalmente como una forma de error o de ilusión. Todavía a comienzos de la época clásica la locura era percibida como algo que pertenecía a las quimeras del mundo; podía vivir en medio de esas quimeras y no tenía por qué ser separada de ellas más que cuando adoptaba formas extremas o peligrosas. Se entiende que en tales condiciones el lugar privilegiado en el que la locura podía y debía manifestarse plenamente en su verdad no podía ser más que el espacio artificial del hospital. Los lugares terapéuticos reconocidos eran varios, y sobre todo la naturaleza, puesto que constituía la forma visible de la verdad; la naturaleza poseía en sí misma el poder de disipar el error, de volatilizar las quimeras. Las prescripciones médicas eran pues casi naturalmente el viaje, el reposo, el paseo, el retiro, la ruptura con el mundo artificial y vano de la ciudad. Esquirol recordará todavía esto cuando, al proyectar los planos de un hospital psiquiátrico, recomiende que cada patio esté abierto ampliamente a un jardín. Otro lugar terapéutico en uso era el teatro, naturaleza invertida; se representaba para el enfermo la comedia de su propia locura, se le ponía en escena, se le ofrecía por un instante una realidad ficticia, a base de disfraces y de decorados se producía la impresión de que esta realidad era verdadera de tal forma que, cayendo en la trampa, el error terminase por manifestarse a los ojos mismos de quien era víctima de él. Esta técnica tampoco había desaparecido completamente en el siglo XIX; por ejemplo Esquirol recomendaba simular procesos melancólicos para estimular su energía y combatividad.

La práctica del internamiento a comienzos del siglo XIX coincide con el momento en que la locura era percibida menos en su relación al error que en relación a la conducta regularizada y normal. En este momento la locura aparece no tanto como una perturbación del juicio cuanto como una alteración en la manera de actuar, de querer, de sentir las pasiones, de adoptar decisiones y de ser libre, en suma, ya no se inscribe tanto en el eje verdad-error-conciencia cuanto en el eje pasión-voluntad-libertad; es la época de Hoffbauer y Esquirol. "Hay alienados en los que el delirio apenas es visible, pero no existen alienados cuyas pasiones y afecciones morales no estén desordenadas, pervertidas o aniquiladas... La disminución del delirio únicamente es un signo cierto de curación cuando los alienados retornan a sus primeros afectos". ¿Cuál es de hecho el proceso de curación? ¿Cuándo tiene lugar el momento por el que se disipa el error y la verdad sale de nuevo a la luz? No cuando desaparece el delirio sino cuando "las afecciones morales vuelven a sus justos límites, cuando reaparece el deseo de volver a ver a los amigos, a los hijos, cuando brotan las lágrimas de la sensibilidad, la necesidad de desahogar el corazón, de retornar al medio familiar, de recuperar los propios hábitos".

¿Cuál puede ser entonces la función del manicomio en este movimiento de retorno a las conductas regularizadas? En primer lugar tendrá, por supuesto, la función encomendada a los hospitales a finales del siglo XVIII: permitir descubrir la verdad en la enfermedad mental, alejar todo aquello que en el medio en el que vive el enfermo pueda enmascararla, confundirla, proporcionarle formas aberrantes, alimentarla y también potenciarla. Pero todavía más que un lugar de desvelamiento, el hospital, cuyo modelo proporcionó Esquirol, es un lugar de confrontación; la locura, voluntad desordenada, pasión pervertida, debe de encontrar en él una voluntad recta y pasiones ortodoxas. Este cara a cara, este inevitable y a decir verdad deseable

choque, producirá dos efectos: la voluntad enferma, que muy bien podía permanecer imperceptible puesto que no se expresaba a través de ningún delirio, desplegará a la luz su mal en razón de la resistencia que opondrá a la recta voluntad del médico; por otra parte, la lucha que se establece a partir de aquí deberá conducir, si se ha planteado bien, a la victoria de la voluntad recta, a la sumisión, a la renuncia de la voluntad perturbada... Se trata pues de un proceso de oposición, de lucha, de dominación. "Es preciso aplicar un método perturbador, quebrar el espasmo con el espasmo... hay que subyugar el carácter entero de algunos enfermos, vencer sus pretensiones, domar sus arrebatos, romper su orgullo a la vez que es necesario excitar y promover lo contrario".

Es así como se instituye la función del hospital psiquiátrico del siglo XIX; lugar de diagnóstico y de clasificación, rectángulo botánico en el que las especies de las enfermedades son distribuidas en pabellones cuya disposición hace pensar en un vasto huerto; pero también espacio cerrado para un enfrentamiento, lugar de lidia, campo institucional en el que está en cuestión la victoria y la sumisión. El gran médico de manicomio -ya sea Leuret, Charcot o Kraepelin- es a la vez quien puede decir la verdad de la enfermedad gracias al saber que posee sobre ella y quien puede producir la enfermedad en su verdad y someterla a la realidad gracias al poder que su voluntad ejerce sobre el propio enfermo. Todas las técnicas o los procedimientos puestos en práctica en los manicomios del siglo XIX -aislamiento, interrogatorio público o privado, tratamientos-castigo tales como la ducha, los coloquios morales (para estimular o amonestar), la disciplina rigurosa, el trabajo obligatorio, las recompensas, las relaciones preferentes entre el médico y determinados enfermos, las relaciones de vasallaje, de posesión, de domesticación, y a veces de servidumbre que ligan al enfermo con el médico-, todo esto tenía como función convertir a la figura del médico en el "dueño de la locura": el médico es quien la hace mostrarse en su verdad (cuando se oculta, permanece emboscada o silenciosa) y quien la domina, la aplaca y la disuelve, tras haberla desencadenado sabiamente.

Para decirlo de un modo esquemático, en el hospital pasteuriano la función de "producir la verdad" de la enfermedad no ha dejado de difuminarse: el médico productor de verdad desaparece en una estructura de conocimiento. En el hospital de Esquirol o de Charcot la función "producción de verdad" por el contrario se hipertrofia, se exalta en torno al personaje del médico, y esto ocurre en el interior de un juego en el que lo que está en cuestión es el poder omnímodo del médico. Charcot, taumaturgo de la histeria, es, sin ninguna duda, el personaje más altamente simbólico de este tipo de funcionamiento.

Ahora bien, esta exaltación se produce en una época en la que el poder médico encuentra sus garantías y sus justificaciones en los privilegios del conocimiento: el médico es competente, conoce a los enfermos y las enfermedades, detenta un saber científico que es del mismo tipo que el del químico o el del biólogo: tal es ahora el fundamento de sus intervenciones y de sus decisiones. El poder que el manicomio proporciona al psiquiatra deberá pues justificarse (y ocultarse al mismo tiempo en tanto que poder primordial) produciendo fenómenos integrables en la ciencia médica. Se comprende así la razón por la que técnica de la hipnosis y de la sugestión, el problema de la simulación, el diagnóstico diferencial entre enfermedad orgánica y enfermedad psicológica, han constituido durante tantos años (al menos desde 1860 a 1890) el centro de la práctica y de la teoría psiquiátrica. El punto álgido de perfección, de demasiado milagrosa perfección, se alcanzó cuando los enfermos del servicio de Charcot empezaron a reproducir, a instancias del poder-saber médico, una sintomatología construida sobre el patrón de la epilepsia, es decir susceptible de ser descifrada, conocida y reconocida en términos de enfermedad orgánica.

En este episodio decisivo se redistribuyen y se superponen las dos funciones del manicomio, por una parte ensayo y producción de la verdad, por otra, comprobación y conocimiento de los fenómenos. El poder del médico le permite producir desde ahora la realidad de una enfermedad mental cuya característica es reproducir fenómenos por completo accesibles al conocimiento. La histérica era la perfecta enferma puesto que ella *se daba a conocer*: retranscribía en sí misma los efectos del poder médico bajo formas que éste podía describir siguiendo un discurso científicamente aceptable. Por lo que se refiere a la relación de poder que hacía posible toda esta operación, ¿cómo habría podido ser detectada en su función determinante si se tiene en cuenta que -tal es la virtud suprema de la histeria con su inigualable docilidad y su verdadera santidad epistemológica- los enfermos la retomaban ellos mismos y asumían su responsabilidad haciéndola aparecer en la sintomatología bajo la forma de sugestionabilidad mórbida? Todo se desarrollaba ahora en la cristalina transparencia del conocimiento entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido.

Se puede avanzar la hipótesis de que comienza la crisis y la época, apenas todavía esbozada, de la antipsiquiatría cuando se tiene la sospecha, y muy pronto la certeza, de que Charcot producía de hecho la crisis de histeria que describía. Es un poco el equivalente del descubrimiento realizado por Pasteur de que el médico transmitía las enfermedades que pretendía combatir.

Parece en todo caso que todas las grandes conmociones que han sacudido la psiquiatría desde finales del siglo XIX han puesto en cuestión esencialmente el poder del médico, su poder y el efecto que producía sobre el enfermo más que su saber y la verdad de lo que decía sobre la enfermedad. Se puede decir con más exactitud que lo que ha sido cuestionado, desde Bernheim hasta Laing o Basaglia, es el modo cómo el poder médico estaba implicado en la verdad de lo que decía e inversamente el modo cómo ésta podría ser fabricada y estar comprometida por su poder. Cooper dijo: "la violencia está en el corazón de nuestro problema", y Basaglia escribió: "la característica de estas instituciones -escuela, fábrica, hospital- es una separación neta entre quienes poseen el poder y quienes no lo poseen. Las grandes reformas, no sólo de la práctica psiquiátrica sino también del pensamiento psiquiátrico, giran en torno de esta relación de poder, constituyen tentativas para desplazarlo, enmascararlo, eliminarlo y anularlo. La psiquiatría moderna está en el fondo atravesada por la antipsiquiatría, entendiéndolo por tal la puesta en cuestión del papel del psiquiatra encargado en otras épocas de producir la verdad de la enfermedad en el espacio hospitalario".

Se podría hablar pues de antipsiquiatrías que han atravesado la historia de la psiquiatría moderna; pero quizás es preferible distinguir cuidadosamente dos procesos que son perfectamente distintos desde el punto de vista histórico, epistemológico y político.

En primer lugar ha existido el movimiento de "*despsiquiatrización*". Este movimiento aparece inmediatamente después de Charcot. Se trata entonces no tanto de anular el poder médico cuanto de desplazarlo en nombre de un saber más exacto, darle otro punto de aplicación y nuevas formas de evaluación. Se trataba de despsiquiatrizar la medicina mental para restablecer en su justa eficacia un poder médico al que la imprudencia (o la ignorancia) de Charcot había llevado a producir abusivamente enfermedades y, por tanto, falsas enfermedades.

1. Una primera forma de despsiquiatrización comienza con Babinski, su héroe crítico. Más que intentar producir teatralmente la verdad de la enfermedad es mejor intentar reducirla a su estricta realidad que no es quizá con frecuencia más que la aptitud para dejarse teatralizar, es decir, el pitiatismo. Desde ahora la relación de dominación del médico sobre el enfermo no sólo

no perderá nada de su rigor sino que éste intentará *reducir* la enfermedad a su estricto mínimo, a los signos necesarios y suficientes para que pueda ser diagnosticada como enfermedad mental y a las técnicas indispensables para que estas manifestaciones desaparezcan.

Se trata en cierto modo de pasteurizar el hospital psiquiátrico, de obtener en el manicomio el mismo efecto de simplificación que Pasteur había impuesto a los hospitales: articular directamente uno sobre otro el diagnóstico y la terapéutica, el conocimiento de la naturaleza de la enfermedad y la supresión de sus manifestaciones. El momento de prueba, aquel en que la enfermedad se manifiesta en su verdad y en el que alcanza su fase álgida, este momento no figurará ya en el proceso médico. El hospital puede convertirse en un lugar silencioso en el que la forma del poder médico se mantiene en lo que posee de más estricto, sin que tenga que encontrarse o enfrentarse a la locura misma. Podríamos denominar esta forma "aséptica" y asintónica de despsiquiatrización "psiquiatría de producción cero". La psicocirugía y la psiquiatría farmacológica son sus dos formas más relevantes.

2. Otra forma de despsiquiatrización exactamente opuesta a la anterior es la que trata de intensificar lo más posible la producción de la enfermedad en su verdad, pero actuando de tal forma que las relaciones del poder médico y el enfermo se viertan exactamente en esta producción, que permanezcan en adecuación con ella, que no se dejen desbordar por ella y que puedan controlarla. La condición indispensable para esta permanencia del poder médico "despsiquiatrizado" es dejar al margen todos los efectos propios del espacio manicomial. En primer lugar hay que evitar la trampa en la que había caído la taumaturgia de Charcot; impedir que la obediencia hospitalaria se burle de la autoridad médica y que, en vez de las complicidades de los oscuros saberes colectivos, la ciencia soberana del médico no se encuentre recubierta en este lugar por los mecanismos que involuntariamente habría producido. En consecuencia se impone la norma del cara a cara; la norma de libre contrato entre el médico y el enfermo, la norma de la limitación de todos los efectos de la relación al único nivel del discurso ("sólo te pido una cosa, decir realmente todo lo que te pasa por la cabeza"), la regla de la libertad discursiva ("no podrás envanecerte más de engañar a tu médico, ya que no tendrás que responder a preguntas formuladas previamente, dirás lo que quieras, lo que se te ocurra, sin que tan siquiera tengas que preguntarme acerca de lo que yo pienso de ello; y si quieres engañarme trasgrediendo esta regla yo no seré realmente el engañado sino que lo serás tú mismo, ya que habrás perturbado la producción de la verdad y habrás acrecentado con algunas sesiones el dinero que me debes"); norma del diván que sólo confiere realidad a los efectos producidos en ese lugar privilegiado y durante esa hora singular en la que se ejerce el poder del médico, poder que no puede ser captado en ningún efecto de retorno, ya que está totalmente suspendido en el silencio y la invisibilidad.

El psicoanálisis puede ser históricamente descifrado como la otra gran forma de despsiquiatrización provocada por el traumatismo de Charcot: salida del espacio manicomial para borrar los efectos paradójicos del sobre-poder psiquiátrico, pero al mismo tiempo reconstitución del poder médico, productor de verdad, en un espacio organizado para que esta producción permanezca siempre adecuada a este poder. La noción de transferencia, en tanto que proceso esencial a la cura, es una forma de pensar conceptualmente esta adecuación bajo la forma de un conocimiento. El pago en dinero, contrapartida monetaria de la transferencia, es una forma de garantizar la cura en la realidad, una forma de impedir que la producción de la verdad se convierta en un contrapoder que coja en la trampa, anule o someta al poder médico.

La antipsiquiatría se opone a estas dos grandes formas de despsiquiatrización, ambas conservadoras del poder, una porque anula la producción de verdad y la otra porque intenta adecuar producción de verdad y poder médico. Ahora con la antipsiquiatría se trata más que de una salida del espacio manicomial, de su destrucción sistemática, mediante un trabajo interno, se trata de transferir al enfermo mismo el poder de producir su locura y la verdad de su locura más que de intentar reducirlo a cero. A partir de aquí se puede comprender, creo, lo que está en juego en la antipsiquiatría y que no es en absoluto el valor de verdad de la psiquiatría en términos de conocimiento (de exactitud diagnóstica o de eficacia terapéutica).

En el corazón de la antipsiquiatría está la lucha con, en y contra la institución. Cuando a comienzos del siglo XIX se pusieron en marcha las grandes estructuras manicomiales se las justificaba mediante la existencia de una maravillosa armonía entre las exigencias del orden social -que debía ser protegido frente al desorden de los locos- y las necesidades de la terapéutica -que implicaba el aislamiento de los enfermos-. Para justificar el aislamiento de los locos Esquirol daba cinco razones fundamentales: 1) asegurar su seguridad personal y la de sus familiares; 2) librarlos de las influencias exteriores; 3) vencer sus resistencias personales; 4) someterlos por la fuerza a un régimen médico; 5) imponerles nuevos hábitos intelectuales y morales. Queda claro que todo es un asunto de poder: controlar el poder del loco, neutralizar los poderes exteriores que pueden ejercerse sobre él, imponerle un poder terapéutico y corrector -una ortopedia-. Ahora bien, es precisamente contra la institución en tanto que lugar, forma de distribución y mecanismo de esas relaciones de poder, contra el que presenta sus ataques la antipsiquiatría. Bajo las justificaciones de un internamiento que permitiría, en un lugar purificado, comprobar lo que existe e intervenir en donde, cuando y como sea preciso, la antipsiquiatría hace surgir las relaciones de dominación propias de la relación institucional: "el puro poder médico" dice Basaglia comprobando en el siglo XX los efectos de las prescripciones de Esquirol, "aumenta tan vertiginosamente como disminuye el poder del enfermo; éste, por el simple hecho de ser internado, se convierte en un ciudadano sin derechos, abandonado a la arbitrariedad del médico y de los enfermeros que pueden hacer de él lo que quieran, sin posibilidad de apelación". Me parece que se podrían situar las diferentes formas de antipsiquiatría en razón de sus estrategias en relación con estos juegos de poder institucional: evitar ese poder bajo la forma de contrato dual y libremente consentido por cada una de las partes (Szasz); acondicionar un espacio privilegiado en el que esos poderes se vean suspendidos o exorcizados si pretenden resurgir (Kingsley Hall); aislarlos uno a uno y destruirlos progresivamente en el interior de una institución de tipo clásico (Cooper en el Pabellón 21); religarlos a las otras relaciones de poder que han podido determinar ya en el exterior del manicomio la segregación del individuo como enfermo mental (Gorizia). Las relaciones de poder constituyen el a priori de la práctica psiquiátrica: condicionan el funcionamiento de la institución manicomial, distribuyen en su interior las relaciones entre los individuos, rigen las formas médicas de intervención. La inversión que opera la antipsiquiatría consiste en situar esas relaciones de poder por el contrario en el centro de lo que debe ser problematizado y ante todo cuestionándolas.

Pues bien, lo que estaba en juego en esas relaciones de poder era el derecho absoluto de la no locura sobre la locura. Un derecho traducido en términos de competencia que se ejerce sobre una ignorancia, de sentido común, de acceso a la realidad capaz de corregir los errores (ilusiones, alucinaciones, fantasmas), de la normalidad que se impone sobre el desorden y la desviación. Es este triple poder lo que constituye a la locura en objeto posible de conocimiento para una ciencia médica que la construye como enfermedad en el momento mismo en que "el

sujeto", afectado por esta enfermedad, se ve descalificado como loco -es decir desposeído de todo poder y de todo saber relativo a su enfermedad-. "Sobre tu sufrimiento y tu singularidad sabemos bastantes cosas -y por eso no lo dudas- para reconocer que es una enfermedad; pero esta enfermedad la conocemos lo suficiente como para saber que tú no puedes ejercer sobre ella, ni en relación con ella, ningún derecho. Nuestra ciencia nos permite calificar tu locura de enfermedad y precisamente por eso nosotros los médicos poseemos la suficiente cualificación para intervenir y diagnosticar en ti una locura que te impide ser un enfermo como los demás: tú serás por tanto un enfermo mental". Ese juego de una relación de poder que da lugar a un conocimiento, el cual a su vez legitima en contrapartida los derechos de ese poder, es el juego característico de la psiquiatría "clásica". La antipsiquiatría pretende precisamente desenmarañar ese círculo confiriendo al individuo la tarea y el derecho de llevar su locura hasta el límite, en una experiencia a la que los otros pueden contribuir, pero nunca en nombre de un poder que les sería otorgado por su razón o su normalidad. La antipsiquiatría pretende romper ese círculo separando las conductas, los sufrimientos, los despoja del estatuto patológico que se les había conferido, liberándolos de un diagnóstico y de una sintomatología que no tenían simplemente un valor clasificatorio sino también un carácter de decisión y decreto; se pretende así invalidar en fin la gran retranscripción de la locura en la enfermedad mental que se emprendió en el siglo XVII y se consumó en el siglo XIX.

La desmedicalización de la locura es correlativa a este cuestionamiento fundamental del poder realizado por la práctica antipsiquiátrica. Se comprende la oposición de ésta a la "despsiquiatrización" que, me parece, caracteriza tanto al psicoanálisis como a la psicofarmacología, en la medida en que ambas operan sobre todo una sobremedicalización de la locura. A partir de esta comparación se ilumina de pronto el problema de la eventual liberación de la locura en relación a esta forma singular de poder-saber que es el conocimiento. ¿Es posible que la producción de verdad de la locura pueda tener lugar en situaciones que no sean las de una relación de conocimiento? Se dirá que éste es un problema ficticio, una cuestión que no tiene lugar más que en la utopía. Pero de hecho se plantea concretamente todos los días en relación con el papel del médico -sujeto estatutario de conocimiento- en los proyectos de despsiquiatrización.

## 5. Los anormales

La gran familia indefinida y confusa de los "anormales" que atemoriza de forma obsesiva a las gentes de finales del siglo XIX no señala simplemente una fase de incertidumbre o un episodio un tanto desafortunado de la historia de la psicopatología, sino que constituye un fenómeno que está íntimamente relacionado con todo un conjunto de instituciones de control, con toda una serie de mecanismos de vigilancia y de distribución del orden. Cuando esta gran familia se vea totalmente recubierta por la categoría de la "degeneración", dará lugar a elaboraciones teóricas irrisorias cuyos efectos se grabarán sin embargo hondamente en la realidad social.

El grupo de anormales se formó a partir de tres figuras cuya constitución no ha surgido de forma exactamente sincrónica:

1. *El monstruo humano*. Esta vieja noción encuentra su marco de referencia en la ley. Se trata pues de una noción jurídica, pero entendida en sentido amplio, ya que no concierne únicamente a las leyes de la sociedad, sino que se refiere también a las leyes de la naturaleza. El campo de aparición del monstruo es un ámbito jurídico-biológico. La figura de un ser mitad hombre mitad bestia (privilegiada sobre todo en la Edad Media), las individualidades dobles (valorizadas sobre todo en el Renacimiento), los hermafroditas (que suscitaron tantos problemas en los siglos XVII y XVIII) representan bien históricamente las figuras arquetípicas de esa doble infracción. Lo que constituye a un monstruo humano en un monstruo no es simplemente la excepción en relación con la forma de la especie, es la conmoción que provoca en las regularidades jurídicas (ya se trate de las leyes matrimoniales, de los cánones del bautismo o de las reglas de sucesión). El monstruo humano combina a la vez lo imposible y lo prohibido. En esta perspectiva es preciso analizar los grandes procesos de los hermafroditas con los que se enfrentaron juristas y médicos desde el proceso de Ruán a comienzos del siglo XVII, hasta el proceso de Ana Grandjean, a mediados del siglo siguiente, así como tratados como el de la *Embriología sagrada* de Cangiamila publicado y traducido en el siglo XVIII.

Se pueden resolver a partir de aquí un cierto número de equívocos que constituyeron durante un tiempo verdaderos obstáculos para el análisis y que impedían comprender el estatuto del hombre anormal incluso cuando éste ya estaba reducido, y a la vez confinado, en los rasgos propios del monstruo. Entre estos equívocos destaca un juego, nunca del todo controlado, existente entre la excepción de la naturaleza y la infracción del derecho. Ambas dejan de superponerse sin dejar de interrelacionarse. La distancia existente entre lo "natural" y la "naturaleza" modifica los efectos jurídicos de la trasgresión, pese a que sin embargo no los borra completamente del todo; dicha distancia no reenvía pura y simplemente a la ley pero tampoco la ignora, más bien la engaña suscitando efectos, desencadenando mecanismos, exigiendo la existencia de instituciones parajudiciales y marginalmente médicas. Se ha podido estudiar en este sentido la evolución de los exámenes periciales médico-legales en materia penal, desde el acto "monstruoso" problematizado a comienzos del siglo XIX (con los casos Cornier, Léger, Papavoine) hasta la aparición de esa noción de individuo "peligroso" -a la que es imposible conferir un significado médico o un estatuto jurídico- y que constituye sin embargo la noción fundamental de los exámenes periciales contemporáneos. Los tribunales, al plantear en la actualidad al médico la cuestión propiamente hablando sin sentido: ¿es peligroso este individuo?

(cuestión que es contradictoria respecto de un derecho penal basado únicamente en la condena de los actos y que postula una unión de naturaleza entre enfermedad e infracción), retoman, por mediación de transformaciones que será preciso analizar, los equívocos de los viejos monstruos seculares.

2. *El individuo a corregir.* Es éste un personaje más reciente que el monstruo que está más cerca de las técnicas de adiestramiento, con sus exigencias propias, que de los imperativos de la ley y de las formas canónicas de la naturaleza. La aparición del "incurable" es coetánea de la puesta en práctica de las técnicas de disciplina que tienen lugar en Occidente durante los siglos XVII y XVIII -en el ejército, en los colegios, en los talleres y un poco más tarde en las propias familias-. Los nuevos procedimientos de adiestramiento del cuerpo, del comportamiento, de las aptitudes, suscitan el problema de aquellos que escapan a esta normatividad que ya no se corresponde con la soberanía de la ley.

La "interdicción" constituía la medida judicial por la cual un individuo era al menos parcialmente descalificado en tanto que sujeto de derecho. Este marco jurídico y negativo se va a ver en parte ocupado y en parte reemplazado por un conjunto de técnicas y de procedimientos mediante los cuales se pretenderá corregir a aquellos que se resisten a ser educados así como reformar a los "incurables". El "encierro" practicado en gran escala a partir del siglo XVII puede aparecer como una especie de fórmula intermedia entre el procedimiento negativo de la interdicción judicial y los procedimientos positivos de corrección. La enclaustración excluye de hecho y funciona fuera de la ley, pero no se justifica apelando a la necesidad de corregir, de mejorar, de provocar el arrepentimiento, de despertar "buenos sentimientos". A partir de esta forma confusa, pero históricamente decisiva, hay que estudiar la aparición, en momentos históricos precisos, de diferentes instituciones de corrección y de las categorías de individuos a las que se dirigen. Se produce así la formación técnico-institucional de la ceguera, la sordomudez, de los imbeciles, de los retrasados, de los nerviosos, de los desequilibrados.

El anormal, ese monstruo banal y desdibujado del siglo XIX, es también un descendiente de esos incurables que surgieron en los márgenes de las técnicas modernas de "adiestramiento".

3. *El onanista.* Figura totalmente nueva del siglo XVIII surge en íntima relación con las nuevas conexiones entre la sexualidad y la organización familiar, con la nueva posición del niño en el interior del grupo parental, con la nueva importancia concedida al cuerpo y a la salud. Surgimiento, pues, del cuerpo sexual del niño.

Esta nueva figura de hecho cuenta con una larga prehistoria: el desarrollo conjunto de técnicas de dirección de la conciencia (en la nueva pastoral nacida de la Reforma y del Concilio de Trento) y de las instituciones de educación. Desde Gerson hasta Alfonso María de Ligorio se ha producido una minuciosa cuadrícula discursiva del deseo sexual, del cuerpo sensual y del pecado de molice, que se verá reforzada por la obligación de la confesión en el sacramento de la penitencia y por una práctica muy codificada de los interrogatorios sutiles. Esquemáticamente se puede decir que el control tradicional de las relaciones prohibidas (adulterios, incesto, sodomía, bestialidad) se vio reduplicado por el control de la "carne" centrado en los movimientos elementales de la concupiscencia.

Sobre este telón de fondo la cruzada contra la masturbación provoca sin embargo una ruptura. Se inicia en primer lugar en Inglaterra a bombo y platillo en los años 1710 con la publicación de Onania; se prolonga más tarde en Alemania antes de desencadenarse en Francia con el libro de Tissot hacia el año 1760. Su razón de ser es enigmática pero sus efectos fueron innombrables. Unos y otros no pueden ser determinados más que teniendo en cuenta algunos de



los rasgos esenciales de esta campaña antimasturbatoria. Sería insuficiente en efecto no ver en ella -y esto en una perspectiva próxima a W. Reich, que ha inspirado recientemente los trabajos de Van Hussen- más que un proceso de represión provocado por las nuevas exigencias de la industrialización: el cuerpo productivo contra el cuerpo del placer. Esta cruzada no adopta la forma de hecho, al menos en el siglo XVIII, de una disciplina sexual general: se dirige de forma privilegiada, cuando no exclusiva, a los adolescentes y a los niños, más concretamente aún a los hijos de familias ricas o acomodadas. Esta campaña coloca a la sexualidad, o al menos al uso sexual del propio cuerpo, en el origen de una serie de trastornos físicos que pueden hacer sentir sus efectos en todo el organismo y durante todas las etapas de la vida. La potencia etiológica ilimitada de la sexualidad, en relación con el cuerpo y a las enfermedades, es uno de los temas más constantes no sólo en los textos de esta nueva moral médica, sino también en los más serios tratados de patología. Y si bien el niño se convierte en virtud de este proceso en responsable de su propio cuerpo y de su propia vida por el "abuso" que hace de su sexualidad, en realidad son los padres quienes son considerados como los verdaderos culpables: falta de vigilancia, negligencia, y sobre todo falta de interés por sus hijos, por su cuerpo y su conducta, lo que los lleva a ponerlos en manos de nodrizas, criados y preceptores, en manos, en fin, de todos esos intermediarios denunciados sistemáticamente como los iniciadores del desenfreno (Freud retomó de aquí su teoría primera de la "seducción"). Lo que se perfila a través de esta campaña es el imperativo de un nuevo tipo de relación entre padres e hijos y más ampliamente una nueva economía de las relaciones intrafamiliares: solidificación e intensificación de las relaciones entre padre-madre-hijos (en detrimento de las relaciones múltiples que caracterizaban a las "casas"), reinversión del sistema de las obligaciones familiares (que iban antes de los hijos a los padres y que ahora tienden a convertir al niño en el objeto primero e incesante de los deberes de los padres, deberes que vienen impuestos por prescripciones morales y médicas y que atañen a toda su descendencia), aparición del principio de salud en tanto que ley fundamental de los lazos familiares, distribución de la célula familiar alrededor del cuerpo -y del cuerpo sexual- del niño, organización de una relación física inmediata, de un cuerpo a cuerpo entre padres e hijos en el que se anudan de forma compleja el deseo y el poder, necesidad, por último, de un control y de un conocimiento médico externo para arbitrar y reglamentar estas nuevas relaciones que se instituyen entre la vigilancia obligatoria de los padres y el cuerpo enormemente frágil, irritable y excitable de los niños. La cruzada contra la masturbación traduce la reconversión de la familia en familia restringida (padre, hijos) en tanto que nuevo aspecto de saber y de poder. La preocupación por la sexualidad del niño y por todas las anomalías ligadas con ella, ha sido uno de los procedimientos para construir este nuevo dispositivo. La pequeña familia incestuosa que caracteriza a nuestras sociedades, el minúsculo espacio familiar sexualmente saturado en el que nos educamos y en el que vivimos se ha formado en relación con estos procesos.

El individuo "anormal" del que se ocupan desde finales del siglo XIX tantas instituciones, discursos y saberes, proviene a la vez de la excepción jurídico-natural del monstruo, de la multitud de los incorregibles sometidos a los aparatos de corrección y del secreto a voces de las sexualidades infantiles. Las tres figuras del monstruo, del incorregible y del onanista, no llegarán, hablando con propiedad, a confundirse entre sí. Se inscribirán por el contrario cada una de ellas en sistemas autónomos de referencia científica: el monstruo en una teratología y en una embriología que encuentran en Geofroy Saint-Hilaire su primera y visible coherencia científica; el incorregible en una psicofisiología de las sensaciones, de la motricidad y de las aptitudes; el onanista en una teoría de la sexualidad que se elabora lentamente a partir de la *Psychopathia sexualis* de Kaan.

La especificidad de estas referencias no debe sin embargo hacernos olvidar tres fenómenos esenciales que en parte la anulan o al menos la modifican: la construcción de una teoría general de la "degeneración", la cual va a servir de cuadro teórico a partir del libro de Morel (1857) durante más de medio siglo, al mismo tiempo que de justificación social y moral a todas las técnicas de identificación, clasificación e intervención sobre los anormales; la reorganización de una red institucional compleja que, en los límites de la medicina y de la justicia, sirva a la vez de estructura de "ayuda" para los anormales y de instrumento de "defensa" de la sociedad; por último, el movimiento a través del cual el elemento de aparición más reciente en la historia (el problema de la sexualidad infantil) va a recubrir a los otros dos para convertirse en el siglo XX en el principio de explicación más fecundo de todas las anomalías.

La *Antiphysis*, que lo terrorífico del monstruo proyectaba en tiempos pasados a la luz resplandeciente de lo excepcional, se ha visto sustituida por la universal sexualidad de los niños, que la sitúa ahora bajo la forma de las pequeñas anomalías cotidianas.

Desde 1970 los cursos han tratado de la lenta formación de un saber y de un poder de normalización a partir de los procedimientos jurídicos tradicionales del castigo. El curso del año 1975-76 terminará este ciclo con el estudio de los mecanismos a través de los cuales se pretende, desde finales del siglo XIX, "defender a la sociedad".

## 6. La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina

Como punto de partida de esta conferencia quiero referirme a un asunto que empieza a ser discutido en todo el mundo: la crisis de la medicina o de la antimedicina. Mencionaré al respecto el libro de Ivan Illich *Medical Nemesis - The Expropriation of Health* el cual, dada la gran resonancia que ha tenido y continuará teniendo de forma creciente en los próximos meses, señala a la opinión pública mundial el problema del funcionamiento actual de las instituciones del saber y del poder médicos.

Pero para analizar este fenómeno partiré de una fecha bastante anterior, los años de 1940-1945, más exactamente el de 1942, en el que se elaboró el famoso Plan Beveridge, que en Inglaterra y en otros muchos países sirvió de modelo a la organización de la salud después de la Segunda Guerra Mundial.

La fecha de este plan tiene un valor simbólico. En 1942 -en plena guerra mundial en la que perdieron la vida 40 millones de personas- se consolida no el derecho a la vida sino un derecho diferente, más cuantioso y complejo: el derecho a la salud. En un momento en el que la guerra causaba grandes estragos, una sociedad asume la tarea explícita de garantizar a sus miembros no sólo la vida sino la vida en buen estado de salud.

Además de este valor simbólico, la fecha reviste importancia por varias razones:

1. El Plan Beveridge indica que el Estado se hace cargo de la salud. Se podría afirmar que ésta no era una innovación, pues desde el siglo XVIII una de las funciones del Estado, si no fundamental por lo menos importante, era la de garantizar la salud física de los ciudadanos. Sin embargo, creo que hasta mediados del siglo XIX la función de garantizar la salud de los individuos significaba para el Estado, esencialmente, asegurar la fuerza física nacional, garantizar su capacidad de trabajo y de producción, así como la de defensa y ataques militares. Hasta entonces, la medicina estatal consistió en una función orientada principalmente hacia fines nacionalistas -cuando no raciales. Con el Plan Beveridge la salud se transforma en objeto de preocupación de los Estados, no básicamente para ellos mismos, sino para los individuos, es decir, el derecho del hombre a mantener su cuerpo en buena salud se convierte en objeto de la propia acción del Estado. Por consiguiente, se invierten los términos: el concepto del individuo en buena salud para el Estado se sustituye por el del Estado para el individuo en buena salud.

2. No se trata sólo de una inversión en el derecho sino de lo que podría denominarse una moral del cuerpo. En el siglo XIX aparece en todos los países del mundo una copiosa literatura sobre la salud, sobre la obligación de los individuos a garantizar su salud, la de su familia, etc. El concepto de limpieza, de higiene como limpieza, ocupa un lugar central en todas estas exhortaciones morales sobre la salud. Abundan las publicaciones en las que se insiste en la limpieza como requisito para gozar de buena salud, o sea, para poder trabajar a fin de que los hijos sobrevivan y aseguren también el trabajo social y la producción. La limpieza es la obligación de garantizar una buena salud al individuo y a los que lo rodean. A partir de la segunda mitad del siglo XX surge otro concepto. Ya no se habla de la obligación de la limpieza, y la higiene para gozar de buena salud sino del derecho a estar enfermo cuando se desee y necesite. El derecho a interrumpir el trabajo empieza a tomar cuerpo y éste es más importante que la antigua obligación de limpieza que caracterizaba la relación moral de los individuos con el cuerpo.

3. Con el Plan Beveridge la salud entra en el campo de la macroeconomía. Los déficits debidos a la salud, a la interrupción del trabajo y a la necesidad de cubrir esos riesgos dejan de ser simplemente fenómenos que podían ser resueltos con las cajas de pensiones o con los seguros más o menos privados. A partir de entonces, la salud -o su ausencia-, el conjunto de las condiciones en virtud de las cuales se va a asegurar la salud de los individuos, se convierte en un desembolso por su cuantía, integrado en las grandes partidas del presupuesto estatal, cualquiera que sea el sistema de financiamiento adoptado. La salud empieza a entrar en los cálculos de la macroeconomía. Por mediación de la salud, de las enfermedades y de la manera de cubrir las necesidades de la salud, se trata de proceder a cierta redistribución económica. Una de las funciones de la política presupuestaria de la mayor parte de los países desde comienzos del presente siglo era la de asegurar, mediante el sistema de impuestos, una cierta igualación, si no de los bienes por lo menos de los ingresos. Esta redistribución ya no dependería del presupuesto sino del sistema de regulación y de la cobertura económica de la salud de las enfermedades. Al garantizar a todas las personas las mismas posibilidades de recibir tratamiento y curarse se pretendió corregir en parte la desigualdad de los ingresos. La salud, la enfermedad y el cuerpo empiezan a tener sus bases de socialización y, a la vez, se convierten en instrumento de la socialización de los individuos.

4. La salud es objeto de una verdadera lucha política. A partir del fin de la guerra y de la elección triunfante de los laboristas en Inglaterra en 1945, no hay partido político ni campaña política, en cualquier país desarrollado, que no plantee el problema de la salud y cómo el Estado garantizará y financiará los gastos de los individuos en ese campo. Las elecciones británicas de 1945, al igual que las relativas a las cajas de pensiones en Francia en 1947, con la victoria mayoritaria de los representantes de la Confederación General de Trabajadores, señalan la importancia de la lucha política por la salud.

Tomando como punto de referencia simbólica el Plan Beveridge, se observa en el decenio de 1940-1950 la formulación de un nuevo derecho, una nueva moral, una nueva economía, una nueva política del cuerpo. Los historiadores suelen relatar con gran cuidado y meticulosidad lo que los hombres dicen y piensan, el desenvolvimiento histórico de sus representaciones y teorías, la historia del espíritu humano. Sin embargo, es curioso que siempre hayan ignorado el capítulo fundamental, que sería la historia del cuerpo humano. A mi juicio, para la historia del cuerpo humano en el mundo occidental moderno deberían seleccionarse los años de 1940-1950 como fechas de referencia que marcan el nacimiento de este nuevo derecho, esta nueva moral, esta nueva política y esta nueva economía del cuerpo. Desde entonces, el cuerpo del individuo se convierte en uno de los objetivos principales de la intervención del Estado, uno de los grandes objetos de los que el propio Estado debe hacerse cargo.

En tono humorístico podríamos hacer una comparación histórica. Cuando el Imperio Romano cristalizó en la época de Constantino, el Estado por primera vez en la historia del mundo mediterráneo se atribuyó la tarea de cuidar las almas. El Estado cristiano no sólo debía cumplir las funciones tradicionales del Imperio, sino también permitir que las almas logaran su salvación e incluso forzarlas a ello. Así, el alma se convirtió en uno de los objetivos de la intervención del Estado. Todas las grandes teocracias, desde Constantino hasta las teocracias mitigadas del siglo XVIII en Europa, fueron regímenes políticos en los que la salvación del alma constituía uno de los objetivos principales.

Podría afirmarse que en la actualidad está surgiendo lo que en realidad ya se venía preparando desde el siglo XVIII, es decir, no una teocracia sino una somatocracia. Vivimos en un

régimen en que una de las finalidades de la intervención estatal es el cuidado del cuerpo, la salud corporal, la relación entre las enfermedades y la salud. Es precisamente el nacimiento de esta somatocracia, que desde un principio vivió en crisis, lo que trato de analizar.

En el momento en que la medicina asumía sus funciones modernas, mediante la estatalización que la caracteriza, la tecnología médica experimentaba uno de sus raros pero enormes progresos. El descubrimiento de los antibióticos, es decir, la posibilidad de luchar por primera vez de manera eficaz contra las enfermedades infecciosas, es contemporáneo al nacimiento de los grandes sistemas de seguro social. Fue un proceso tecnológico vertiginoso, en el momento en que se producía una gran mutación política, económica, social y jurídica de la medicina.

A partir de este momento se establece la crisis, con la manifestación simultánea de dos fenómenos: el avance tecnológico importante que significó el progreso capital en la lucha contra las enfermedades y el nuevo funcionamiento económico y político de la medicina, sin conducir al mejor bienestar sanitario que cabía esperar, sino a un curioso estancamiento de los beneficios posibles resultantes de la medicina y de la salud pública. Este es uno de los primeros aspectos de la crisis que pretendo analizar, haciendo referencia a alguno de sus efectos para mostrar que ese desenvolvimiento reciente de la medicina y de su estatalización y socialización -de lo que el Plan Beveridge da una visión general- es de origen anterior.

En realidad no hay que pensar que la medicina permaneció hasta nuestros tiempos como actividad de tipo individual, contractual, entre el enfermo y su médico, y que sólo recientemente esta actividad individualista de la medicina se enfrentó con tareas sociales. Por lo contrario, procuraré demostrar que la medicina, por lo menos desde el siglo XVIII, constituye una actividad social. En cierto sentido la "medicina social" no existe porque toda la medicina es social. La medicina fue siempre una práctica social, y lo que no existe es la medicina "no social", la medicina individualista, clínica, del coloquio singular, puesto que fue un mito con el que se defendió y justificó cierta forma de práctica social de la medicina: el ejercicio privado de la profesión.

De esta manera, si en verdad la medicina es social, por lo menos desde que cobró su gran impulso en el siglo XVIII, la crisis actual no es realmente actual, sino que sus raíces históricas deben buscarse en la práctica social de la medicina.

Por consiguiente no plantearé el problema en los términos en los que lo enuncian Illich o algunos de sus discípulos: medicina o antimedicina, ¿debemos continuar o no la medicina? El problema no debe ser el de si se requiere una medicina individual o social, sino el del modelo de desarrollo de la medicina a partir del siglo XVIII, cuando se produjo lo que podríamos denominar su "despegue". Este "despegue" sanitario del mundo desarrollado fue acompañado de un desbloqueo técnico y epistemológico de considerable importancia de la medicina y de toda una serie de prácticas sociales. Y son estas formas propias del "despegue" las que conducen hoy a la crisis. La cuestión estriba en saber: 1) ¿cuál fue ese modelo de desarrollo?; 2) ¿en qué medida se puede corregir? y 3) ¿en qué medida puede ser utilizado actualmente en sociedades o poblaciones que no experimentaron el modelo de desarrollo económico y político de las sociedades europeas y americana? En resumen, ¿cuál es el modelo de desarrollo?; ¿puede ser corregido y aplicado a otros lugares?

Pasaré a exponer alguno de los aspectos de esta crisis actual.

## CIENTIFICIDAD Y EFICACIA DE LA MEDICINA

En primer lugar, me referiré a la separación o la distorsión entre la científicidad de la medicina y la positividad de sus efectos, o entre la científicidad y la eficacia de la medicina.

No hubo que esperar a Illich ni a los antimédicos para saber que una de las propiedades y una de las capacidades de la medicina es la de matar. La medicina mata, siempre mató, y de ello siempre se ha tenido conciencia. Lo importante es que hasta tiempos recientes los efectos negativos de la medicina quedaron inscritos en el registro de la ignorancia médica. La medicina mataba por ignorancia del médico o porque la propia medicina era ignorante; no era una verdadera ciencia sino sólo una rapsodia de conocimientos mal fundados, mal establecidos y verificados. La nocividad de la medicina se juzgaba en proporción a su no científicidad.

Pero lo que surge desde comienzos del siglo xx es el hecho de que la medicina podría ser peligrosa, no en la medida de su ignorancia y falsedad, sino en la medida de su saber, en la medida en que constituye una ciencia.

Illich y los que en él se inspiran revelaron una serie de datos sobre el tema, pero no estoy seguro de que todos estén bien elaborados. Hay que dejar de lado diversos resultados espectaculares para uso del periodismo.

Por eso no me extenderé respecto de la considerable disminución de la mortalidad relacionada con la huelga de médicos en Israel; ni mencionaré hechos bien registrados pero cuya elaboración estadística no permite definir ni descubrir de lo que se trata. Es el caso de la investigación realizada por los Institutos Nacionales de Salud (EUA) según la cual en 1970 fueron hospitalizadas 1.500.000 personas por causa de la absorción de medicamentos. Estos datos estadísticos son pavorosos pero no aportan pruebas fehacientes puesto que no indican la manera en que se administraron estos medicamentos, quién los consumió, a consecuencia de qué acción médica y en qué contexto médico, etc. Tampoco analizaré la famosa investigación de Robert Talley, quien demostró que en 1967 murieron 30.000 norteamericanos en hospitales debido a intoxicaciones por medicamentos. Todo eso así tomado en conjunto no tiene un gran significado ni estará fundamentado en un análisis válido. Es preciso conocer otros factores. Por ejemplo, se deberá saber la manera en que se administraron esos medicamentos, si fue por un error médico, del personal hospitalario o del propio enfermo, etc. No me extenderé tampoco en las estadísticas sobre operaciones quirúrgicas, particularmente ciertos estudios sobre histerectomías en California que señalan que de 5.500 casos, el 14% de las intervenciones habían sido inútiles, que una cuarta parte de las pacientes eran mujeres jóvenes y que sólo en el 40% de los casos se pudo determinar la necesidad de esta operación.

Todos estos hechos, a los que el material recogido por Illich dio gran notoriedad, se deben a la habilidad o ignorancia de los médicos, sin poner en tela de juicio la propia medicina y su científicidad.

En cambio, lo que resulta mucho más interesante y plantea el verdadero problema es lo que podría denominarse no la iatrogenia, sino la iatrogenia positiva, los efectos médicamente nocivos debidos no a errores de diagnóstico ni a la ingestión accidental de una sustancia, sino a la propia acción de la intervención médica en lo que tiene de fundamento racional. En la actualidad los instrumentos de que disponen los médicos y la medicina en general, precisamente por su eficacia, provocan ciertos efectos, algunos puramente nocivos y otros fuera de control,

que obligan a la especie humana a entrar en una historia arriesgada, en un campo de probabilidades y riesgos cuya magnitud no puede medirse con precisión.

Sabido es, por ejemplo, que el tratamiento antiinfeccioso, la lucha llevada a cabo con el mayor éxito contra los agentes infecciosos, condujo a una disminución general del umbral de sensibilidad del organismo a los agentes agresores. Ello significa que en la medida en que el organismo se sabe defender mejor, se protege, naturalmente, pero por otro lado se deja al descubierto y expuesto si se impide el contacto con los estímulos que desarrollan las defensas.

De manera más general se puede afirmar que por el propio efecto de los medicamentos - efectos positivo y terapéutico- se produjo una perturbación, por no decir una destrucción, del ecosistema no sólo del individuo sino de la propia especie humana. La cobertura bacilar y vírica, que constituye un riesgo pero al mismo tiempo una protección para el organismo, con la que funcionó hasta entonces, sufre una alteración por la intervención terapéutica y queda sujeta a ataques contra los que el organismo estaba protegido.

En definitiva, no se sabe a lo que conducirán las manipulaciones genéticas efectuadas en el potencial genético de las células vivas, en los bacilos o en los virus. Se tornó posible técnicamente elaborar agentes agresores del organismo humano para los que no hay medios de defensa ni destrucción. Se pudo forjar un arma biológica absoluta contra el hombre y la especie humana sin que simultáneamente se desarrollaran los medios de defensa contra esta arma absoluta. Esto hizo que los laboratorios estadounidenses pidieran que se prohibieran las manipulaciones genéticas que actualmente pueden realizarse.

Así, pues, entramos en una dimensión bastante nueva de lo que podría denominarse riesgo médico. El riesgo médico, el vínculo difícil de romper entre los efectos positivos y negativos de la medicina, no es nuevo, sino que data del momento en que un efecto positivo de la medicina fue acompañado, por su propia causa, de varias consecuencias negativas y nocivas.

A este respecto abundan los ejemplos en la historia de la medicina moderna, que comienza en el siglo XVIII. En ese siglo la medicina adquirió, por primera vez, suficiente fuerza para lograr que ciertos enfermos salieran del hospital. Hasta la mitad del siglo XVIII nadie salía del hospital. Se ingresaba en estas instituciones para morir. La técnica médica del siglo XVIII no permitía al individuo hospitalizado abandonar la institución en vida. El hospital representaba un claustro para morir, era un verdadero "mortuorio".

Otro ejemplo de un considerable progreso médico acompañado de un gran déficit de la morbilidad fue el descubrimiento de los anestésicos y de la técnica de anestesia general en los años 1844-1847. A partir del momento en que se puede adormecer a una persona se puede practicar una operación quirúrgica, y los cirujanos de la época se entregaron a esta labor con gran entusiasmo. Pero en ese momento no se disponía de instrumentos asépticos. La asepsia comienza a introducirse en la práctica médica en 1870, y después de la guerra de ese mismo año y del relativo éxito obtenido por los médicos alemanes, se convierte en una práctica corriente en todos los países del mundo.

A partir del momento en que se logra adormecer a las personas desaparece la barrera del sufrimiento -la protección conferida al organismo por el umbral de la tolerancia al dolor- y se puede proceder a cualquier operación. Ahora bien, en ausencia de asepsia, no cabe duda de que toda operación no sólo constituye un riesgo sino, casi con toda seguridad, irá acompañada de la muerte. Por ejemplo, durante la guerra de 1870, un célebre cirujano francés, Guérin, practicó amputaciones a varios heridos pero sólo consiguió salvar a uno de los operados; los restantes fallecieron. Este es un ejemplo típico de la manera en que siempre ha funcionado la medicina,

sobre la base de sus propios fracasos e inconveniencias, y de que no existe un gran progreso médico que no haya pagado el precio de las diversas consecuencias negativas directamente vinculadas con el progreso que se trate.

Este fenómeno característico de la historia de la medicina moderna adquiere actualmente una nueva dimensión en la medida en que, hasta los últimos decenios, el riesgo médico concernía únicamente al individuo que podía morir en el momento en que iba a ser curado. A lo sumo se podría alterar su descendencia incierta, es decir, el dominio de la posible acción negativa se limitaba a una familia o una descendencia. En la actualidad, con las técnicas de que dispone la medicina, la posibilidad de modificar el armamento genético de las células no sólo afecta al individuo o a su descendencia sino a toda la especie humana; todo el fenómeno de la vida entra en el campo de acción de la intervención médica. No se sabe aún si el hombre es capaz de fabricar un ser vivo de tal naturaleza que toda la historia de la vida, el futuro de la vida, se modifique.

Surge, pues, una nueva dimensión de posibilidades médicas, a la que denominaré la cuestión de la biohistoria. El médico y el biólogo ya no trabajan en el círculo del individuo y de su descendencia sino que empiezan a hacerlo en el nivel de la propia vida y de sus acaecimientos fundamentales. Estamos en la biohistoria y éste es un elemento muy importante.

Se sabía desde Darwin que la vida evolucionaba, que la evolución de las especies vivas estaba determinada, hasta cierto punto, por accidentes que podrían ser de índole histórica. Darwin sabía, por ejemplo, que el aislamiento de Inglaterra, práctica puramente económica y política, había modificado la fauna y la flora inglesas. Pero eran las leyes generales de la vida las que en esa época se vinculaban con ese acontecimiento histórico.

En nuestros días se descubre algo nuevo: la historia del hombre y la vida tienen implicaciones profundas. La historia del hombre no continúa simplemente la de la vida, ni la reproduce, sino que la reanuda, hasta cierto punto, y puede ejercer varios efectos totalmente fundamentales sobre sus procesos. Este es uno de los grandes riesgos de la medicina actual y una de las razones del tipo de malestar que se comunica de los médicos a los pacientes, de los técnicos a la población general, en lo que se refiere a los efectos de la acción médica.

Una serie de fenómenos, como el rechazo radical y bucólico de la medicina en favor de la reconciliación no técnica con la naturaleza, temas como el milenarismo y el temor a una apocalipsis de la especie, representan de manera difusa, en la conciencia de las personas, el eco, la respuesta a esta inquietud técnica que los biólogos y los médicos empiezan a demostrar en cuanto a los efectos de su propia práctica y del propio saber. El no saber ya ha dejado de ser peligroso y el peligro radica en el propio saber. El saber es peligroso, no sólo por sus consecuencias inmediatas para el individuo o para un grupo de individuos, sino para la propia historia. Esto constituye una de las características fundamentales de la crisis actual.

## **MEDICALIZACIÓN INDEFINIDA**

La segunda característica es lo que voy a denominar el fenómeno de la "medicalización" indefinida. Con frecuencia se afirma que en el siglo XX la medicina comenzó a funcionar fuera de su campo tradicional definido por la demanda del enfermo, su sufrimiento, sus síntomas, su malestar, lo que promueve la intervención médica y circunscribe su campo de actividad,



definido por un territorio de objetos denominado enfermedades y que da un estatuto médico a la demanda. Así es como se define el ámbito propio de la medicina.

No cabe duda de que, si éste es su ámbito propio, la medicina actual lo ha rebasado de manera considerable por varias razones. En primer lugar, la medicina responde a otro motivo que no es la demanda del enfermo, cosa que sólo acontece en casos más bien limitados. Con mucha más frecuencia la medicina se impone al individuo, enfermo o no, como acto de autoridad. A este respecto pueden citarse varios ejemplos. En la actualidad no se contrata a nadie sin el dictamen del médico que examina autoritariamente al individuo. Existe una política sistemática y obligatoria de "screening", de localización de enfermedades en la población, que no responde a ninguna demanda del enfermo. Asimismo, en algunos países, la persona acusada de haber cometido un delito, es decir, una infracción considerada de suficiente gravedad como para ser juzgada por los tribunales, debe someterse obligatoriamente al examen de un perito psiquiatra, lo que en Francia es obligatorio para todo individuo puesto a disposición de las autoridades judiciales, aunque sea un tribunal correccional. Estos son simplemente algunos ejemplos de un tipo de intervención médica bastante familiar que no proviene de la demanda del enfermo.

En segundo lugar, tampoco el espacio de objetos de la intervención médica se refiere a las enfermedades sino a otra cosa. Mencionaré dos ejemplos. Desde comienzos del siglo XX, la sexualidad, el comportamiento sexual, las desviaciones o anomalías sexuales, se relacionan con la intervención médica, sin que un médico diga, a menos que sea muy ingenuo, que una anomalía sexual es una enfermedad. La intervención sistemática de una terapéutica de tipo médico en los homosexuales de los países de Europa Oriental es característica de la "medicalización" de un objeto que, ni para el sujeto ni para el médico, constituye una enfermedad.

De un modo más general se puede afirmar que la salud se convirtió en un objeto de intervención médica. Todo lo que garantiza la salud del individuo, ya sea el saneamiento del agua, las condiciones de vivienda o el régimen urbanístico es hoy un campo de intervención médica que, en consecuencia, ya no está vinculado exclusivamente con las enfermedades.

En realidad, la medicina de intervención autoritaria en un campo cada vez mayor de la existencia individual o colectiva es un hecho absolutamente característico. Hoy la medicina está dotada de un poder autoritario con funciones normalizadoras que van más allá de la existencia de las enfermedades y de la demanda del enfermo.

Si bien es cierto que los juristas de los siglos XVII y XVIII inventaron un sistema social que debería ser dirigido por un sistema de leyes codificadas, puede afirmarse que en el siglo XX los médicos están inventando una sociedad, ya no de la ley, sino de la norma. Los que gobiernan en la sociedad ya no son los códigos sino la perpetua distinción entre lo normal y lo anormal, la perpetua empresa de restituir el sistema de la normalidad.

Esta es una de las características de la medicina actual, aunque se puede demostrar fácilmente que se trata de un viejo fenómeno, de una manera propia del desarrollo del "despegue" médico. Desde el siglo XVIII la medicina siempre se ocupó de lo que no se refería a ella, es decir, de otros aspectos distintos de los enfermos y las enfermedades, y precisamente así logró el desbloqueo epistemológico de finales del siglo XVIII.

Hasta los años 1720-1750, las actividades de los médicos se concentraban en la demanda de los enfermos y sus enfermedades. Así fue desde la Edad Media, y puede afirmarse que los resultados científicos y terapéuticos fueron nulos. Hasta el siglo XVIII la medicina no se liberó

del estancamiento científico y terapéutico en que se encontraba desde la época medieval. Fue entonces cuando empezó a considerar otros campos distintos de los enfermos, se interesó por otros aspectos que no eran las enfermedades y dejó de ser esencialmente clínica para empezar a ser social.

Los cuatro grandes procesos que caracterizan a la medicina del siglo XVIII son los siguientes:

1. Aparición de una autoridad médica, que no es simplemente la autoridad del saber, una persona erudita que sabe referirse a los buenos autores. La autoridad médica es una autoridad social que puede tomar decisiones relativas a una ciudad, un barrio, una institución, un reglamento. Es la manifestación de lo que los alemanes denominaban "Staatsmedizin", medicina del Estado.

2. Aparición de un campo de intervención de la medicina distinto de las enfermedades: el aire, el agua, las construcciones, los terrenos, los desagües, etc. En el siglo XVIII todo ello se convierte en objeto de la medicina.

3. Introducción de un aparato de medicalización colectiva, a saber, el hospital. Antes del siglo XVIII el hospital no era una institución de medicalización sino de asistencia a los pobres en espera de la muerte.

4. Introducción de mecanismos de administración médica; registro de datos, comparación, establecimiento de estadísticas, etcétera.

Con base en el hospital y en todos esos controles sociales, la medicina pudo cobrar impulso y la medicina clínica adquirió dimensiones totalmente nuevas. A medida que la medicina se convirtió en una práctica social y dejó de ser una práctica individual, se abrieron las posibilidades a la anatomía patológica, a la gran medicina hospitalaria y a los progresos que simbolizan los nombres de Bichat, Laennec, Bayle y otros.

Por consiguiente, la medicina se dedica a otros campos que no son las enfermedades y con arreglo a un sistema de relaciones no regido por la demanda del paciente; es un viejo fenómeno que forma parte de las características de la medicina moderna.

Pero lo que caracteriza al período presente en esta curva general es que la medicina de los últimos decenios, además de ocuparse de otros aspectos distintos de los pacientes y las enfermedades, comienza a no tener campo exterior.

En el siglo XIX la medicina había rebasado los límites de los enfermos y las enfermedades, pero todavía existían cosas que seguían siendo no médicas y que no parecían "medicalizables". La medicina tenía un exterior y se podía concebir la existencia de una práctica corporal, una higiene, una moral de la sexualidad, etc., no controladas ni codificadas por la medicina. La Revolución Francesa, por ejemplo, concibió una serie de proyectos de moral del cuerpo, de higiene del cuerpo, que no deberían estar en modo alguno bajo control de los médicos; se concebía una especie de régimen político feliz, en que la gestión del cuerpo humano, la higiene, la alimentación o el control de la sexualidad corresponderían a una conciencia colectiva y espontánea. Este ideal de una regulación no médica del cuerpo y de la conducta humana continuó durante el siglo XIX y lo encontramos por ejemplo en Raspail.

En la situación actual, lo diabólico es que cuando queremos recurrir a un territorio exterior a la medicina hallamos que ya ha sido medicalizado. Y cuando se quiere objetar a la medicina sus deficiencias, sus inconvenientes y sus efectos nocivos esto se hace en nombre de un saber médico más completo, más refinado y difuso.

Quisiera mencionar un ejemplo a este respecto: Illich y sus seguidores señalan que la medicina terapéutica, que interviene para responder a una sintomatología y bloquear los síntomas aparentes de las enfermedades, es una mala medicina. A ello contraponen un arte desmedicalizado de la salud, la higiene, la alimentación, el ritmo de vida, las condiciones de trabajo, la vivienda, etc. Ahora bien, ¿qué es actualmente la higiene sino una serie de reglas establecidas y codificadas por un saber biológico y médico, cuando no es la propia autoridad médica en su sentido estricto la portadora o el centro de elaboración? La antimedicina sólo puede contraponer a la medicina hechos o proyectos revestidos de una cierta forma de medicina.

Voy a citar otro ejemplo en el campo de la psiquiatría. Puede afirmarse que una primera forma de antipsiquiatría fue el psicoanálisis, que a fines del siglo XIX constituyó un proyecto de desmedicalización de varios fenómenos que la gran sintomatología psiquiátrica del propio siglo había clasificado como enfermedades. Esta antipsiquiatría, el psicoanálisis, afecta a la histeria y a la neurosis, que Freud trató de retirar de los códigos psiquiátricos, pero supone también una medicalización importante, pues la propia conducta cotidiana está actualmente sujeta a la actividad psicoanalítica, y aunque ahora se opone al psicoanálisis una antipsiquiatría o un antipsicoanálisis, se trata todavía de una actividad y un discurso de tipo médico más o menos elaborado con una perspectiva o con base en un saber médico. No se logra salir de la medicalización y todos los esfuerzos en este sentido se remiten a un saber médico.

Por último, quisiera citar otro ejemplo en el campo de la criminalidad y los exámenes periciales psiquiátricos en materia delictiva. La cuestión planteada en los códigos penales del siglo XIX consistía en determinar si un individuo era un enfermo mental o un delincuente. Según el código francés de 1810, no se puede ser al mismo tiempo delincuente y loco. El que es loco no es delincuente y el acto cometido es un síntoma, no un delito, y por lo tanto no cabe la condena.

Ahora bien, en la actualidad el individuo considerado como delincuente, y que como tal va a ser condenado, se ve sometido a examen como si fuera demente y, en definitiva, siempre se le condena en cierto modo como loco. Así lo demuestra el hecho de que, por lo menos en Francia, no se pregunte al perito psiquiatra llamado por el tribunal para que dictamine si el sujeto fue responsable del delito. La pregunta se limita a averiguar si el individuo es peligroso o no.

¿Y cuál es este concepto de peligro? Una de dos, o el psiquiatra responde que el sujeto no es peligroso, es decir, que no está enfermo ni muestra ningún signo patológico, y que al no ser peligroso no hay razón para que se le condene (su no patologización significa llevar aparejada la supresión de la condena), o bien el médico afirma que el individuo es peligroso pues tuvo una infancia frustrada, su superego es débil, no tiene noción de la realidad, muestra una constitución paranoica, etc. En este caso el individuo ha sido "patologizado" y se le puede castigar, y se le castigará en la medida en que se lo identifica como enfermo. Así pues, la vieja dicotomía que, en los términos del código, calificaba al sujeto de delincuente o de enfermo, queda totalmente eliminada. Ahora sólo hay dos posibilidades, la de un poco enfermo, siendo realmente delincuente, o un poco delincuente siendo un verdadero enfermo. El delincuente no se libra de la patología. Recientemente un ex recluso escribió un libro para hacer comprender que si robó no fue porque su madre lo destetó antes de tiempo ni porque su superego fuese débil ni tampoco porque sufriese de paranoia, sino porque le dio por robar y ser ladrón.

La preponderancia concedida a la patología se convierte en una forma general de regulación de la sociedad. La medicina ya no tiene campo exterior. Fichte hablaba de "Estado comercial cerrado" para describir la situación de Prusia en 1810. Se podría afirmar en relación con la

sociedad moderna que vivimos en "Estados médicos abiertos" en los que la dimensión de la medicalización ya no tiene límite: ciertas resistencias populares a la medicalización se deben precisamente a esta investidura de predominio perpetuo y constante.

## **ECONOMÍA POLÍTICA DE LA MEDICINA**

Por último, quisiera exponer otra característica de la medicina moderna, a saber, lo que podría denominarse la economía política de la medicina.

Tampoco se trata de un fenómeno reciente, pues desde el siglo XVIII la medicina y la salud fueron presentadas como problema económico. Por exigencias económicas la medicina surgió a finales del siglo XVIII. No hay que olvidar que la primera gran epidemia estudiada en Francia en el siglo XVII y que dio lugar a un acopio nacional de datos no era en realidad una epidemia sino una epizootia. Se trataba de una mortandad catastrófica en una serie de rebaños del sur de Francia lo que contribuyó al origen de la Real Sociedad de Medicina. La Academia de Medicina de Francia nació de una epizootia, no de una epidemia, lo que demuestra que los problemas económicos fueron los que motivaron el comienzo de la organización de la medicina.

Puede afirmarse también que la gran neurología de Duchenne de Boulogne, de Charcot..., nació con los accidentes ferroviarios y accidentes de trabajo ocurridos alrededor de 1860, en el momento en que se planteaba el problema de los seguros, la incapacidad para el trabajo, la responsabilidad civil de los patronos o de los encargados de los transportes. La base económica de la medicina moderna estuvo presente en su historia.

Pero lo que resulta peculiar en la situación actual es que la medicina se vinculó con los grandes problemas económicos a través de un aspecto distinto del tradicional. En otro momento lo que se exigía a la medicina era el efecto económico de dar a la sociedad individuos fuertes, es decir, capaces de trabajar, de asegurar la constancia de la fuerza laboral, su mejoramiento y reproducción. Se recurrió a la medicina como a un instrumento de mantenimiento y reproducción de la fuerza laboral para el funcionamiento de la sociedad moderna.

En la actualidad la medicina entronca con la economía por otro conducto. No simplemente porque es capaz de reproducir la fuerza de trabajo sino porque puede producir directamente riqueza en la medida en que la salud constituye un deseo para unos y un lucro para otros. La salud en la medida en que se convirtió en objeto de consumo, en producto que puede ser fabricado por unos laboratorios farmacéuticos, médicos, etc., y consumido por otros -los enfermos posibles y reales- adquirió importancia económica y se introdujo en el mercado.

El cuerpo humano se vio doblemente englobado por el mercado: en primer lugar en tanto que cuerpo asalariado, cuando el hombre vendía su fuerza de trabajo, y en segundo lugar por intermedio de la salud. Por consiguiente el cuerpo humano entra de nuevo en un mercado económico, puesto que es susceptible a las enfermedades y a la salud, al bienestar o al malestar, a la alegría o al sufrimiento, en la medida que es objeto de sensaciones, deseos, etcétera.

Desde el momento en que el cuerpo humano entra en el mercado, por mediación del consumo de salud, aparecen varios fenómenos que causan disfunciones en el sistema de salud y en la medicina contemporánea.

Contrariamente a lo que cabía esperar, la introducción del cuerpo humano y de la salud en el sistema de consumo y mercado no elevó de una manera correlativa y proporcional el nivel de

salud. La introducción de la salud en un sistema económico que podía ser calculado y medido indicó que el nivel de salud no operaba en la actualidad como el nivel de vida. Si el nivel de vida se define como la capacidad de consumo de los individuos, el crecimiento del consumo humano, que aumenta igualmente el nivel de salud, no mejora en la misma proporción en que aumenta el consumo médico. Los denominados economistas de la salud estudiaron varios hechos de esta naturaleza. Por ejemplo, Charles Levinson, en un estudio sobre la producción de la salud que data de 1964, indicó que al aumentar en un 1% el consumo de los servicios médicos descendió en un 0,1% el nivel de mortalidad, desviación que puede considerarse como normal pero que sólo ocurre en un medio puro y ficticio. En el momento en que el consumo médico se coloca en el medio real, se observa que las variedades del medio, en particular el consumo de alimentos, la educación y los ingresos familiares, son factores que influyen más que el consumo médico en la tasa de mortalidad. Por ejemplo, el aumento de los ingresos puede ejercer un efecto negativo sobre la mortalidad y es dos veces mayor que el consumo de medicamentos. Es decir, si los ingresos sólo aumentan en la misma proporción que el consumo de servicios médicos, el beneficio que supone el aumento del consumo médico quedará anulado e invertido por el pequeño incremento de los ingresos. De manera análoga, la educación actúa sobre el nivel de vida en una proporción dos veces y media mayor que el consumo médico. Por consiguiente, para una vida prolongada, es preferible poseer un mayor nivel de educación que un mayor consumo médico.

Así, pues, si el consumo médico se coloca en el conjunto de variables que pueden actuar sobre la tasa de mortalidad, se observará que este factor es el más débil de todos. Las estadísticas de 1970 indican que, a pesar de un aumento constante del consumo médico, la tasa de mortalidad, que es uno de los indicadores más importantes de salud, no disminuyó, y resulta todavía mayor para los hombres que para las mujeres.

Por consiguiente, el nivel de consumo médico y el nivel de salud no guardan relación directa, lo que revela una paradoja económica de un crecimiento de consumo que no va acompañado de ningún fenómeno positivo del lado de la salud, la morbilidad y la mortalidad. Otra paradoja de esta introducción de la salud en la economía política es el hecho de que las transferencias sociales que se esperaban de los sistemas del seguro social no desempeñan la función deseada. En realidad, la desigualdad de consumo de los servicios médicos es casi tan importante como antes. Los más adinerados continúan utilizando los servicios médicos mucho más que los pobres, como ocurre hoy en Francia, lo que da lugar a que los consumidores más débiles, o sea los más pobres, paguen con sus contribuciones el superconsumo de los más ricos. Por añadidura, las investigaciones científicas y la mayor parte del equipo hospitalario más valioso y caro se financian con la cuota del seguro social, mientras que los sectores en manos de la medicina privada son los más rentables porque técnicamente resultan menos complicados. Lo que en Francia se denomina albergue médico, es decir, una hospitalización breve por motivos leves, como una pequeña operación, pertenece al sector privado y de esa manera lo sostiene el financiamiento colectivo y social de las enfermedades.

Así vemos que la igualación del consumo médico que se esperaba del seguro social se adulteró en favor de un sistema que tiende cada vez más a restablecer las grandes desigualdades ante la enfermedad y la muerte que caracterizaban a la sociedad del siglo XIX. Hoy, el derecho a la salud igual para todos pasa por un engranaje que lo convierte en una desigualdad.

Se plantea a los médicos el siguiente problema: ¿cuál es el destino de la financiación social de la medicina, el lucro derivado de la salud? Aparentemente esta financiación va a parar a los

médicos, pero en realidad no sucede así. La remuneración que reciben los médicos, por importante que sea en ciertos países, no representa nada en los beneficios económicos derivados de la enfermedad o de la salud. Los que realmente obtienen la mayor rentabilidad de la salud son las grandes empresas farmacéuticas. En efecto, la industria farmacéutica está sostenida por la financiación colectiva de la salud y la enfermedad, por mediación de las instituciones del seguro social que obtienen fondos de las personas que obligatoriamente deben protegerse contra las enfermedades. Si esta situación todavía no está bien presente en la conciencia de los consumidores de salud, es decir, de los asegurados sociales, los médicos la conocen perfectamente. Estos profesionales se dan cada vez más cuenta de que se están convirtiendo en intermediarios casi automáticos entre la industria farmacéutica y la demanda del cliente, es decir, en simples distribuidores de medicamentos y medicación.

Vivimos una situación en la que ciertos hechos fueron llevados a un paroxismo. Y estos hechos, en el fondo, son los mismos de todo el desarrollo médico del sistema a partir del siglo XVIII cuando surgió una economía política de la salud, los procesos de medicalización generalizada, los mecanismos de la biohistoria. La denominada crisis actual de la medicina no es más que una serie de fenómenos suplementarios exacerbados que modifican algunos aspectos de la curva, pero que no la crearon.

La situación actual no se debe considerar en función de medicina o antimedicina, de interrupción o no interrupción de los costes, de retorno o no a una especie de higiene natural, al bucolismo paramédico. Estas alternativas carecen de sentido. En cambio sí tiene sentido, y por eso ciertos estudios históricos pueden resultar de cierta utilidad, tratar de comprender en qué consistió el "despegue" sanitario y médico de las sociedades de tipo europeo a partir del siglo XVIII. Interesa saber cuál fue el modelo utilizado y en qué medida se puede modificar, y por último, en el caso de las sociedades que no conocieron ese modelo de desarrollo de la medicina -que por su situación colonial o semicolonial sólo tuvieron una relación remota o secundaria con estas estructuras médicas y ahora piden una medicalización, a la que tienen derecho porque las enfermedades infecciosas afectan a millones de personas- no sería válido emplear el argumento, en nombre de un bucolismo antimédico, de que cuando estos países no sufran estas infecciones experimentarán enfermedades degenerativas como en Europa. Es preciso averiguar si el modelo de desarrollo médico de Europa surgido a partir de los siglos XVIII y XIX se debe reconstituir o modificar y en qué medida esto debe hacerse para su aplicación eficaz en esas sociedades sin que se produzcan consecuencias negativas.

Por eso creo que la revisión de la historia de la medicina que podamos realizar tiene cierta utilidad: se trata de conocer mejor no tanto la crisis actual de la medicina -lo que constituye un concepto falso-, sino cuál fue el modelo de funcionamiento histórico de esa disciplina desde el siglo XVIII, para saber en qué medida hoy se puede modificar.

Es el mismo problema que se plantean los economistas modernos que se vieron obligados a estudiar el "despegue" económico de Europa a partir de los siglos XVII y XVIII para ver si ese modelo de desarrollo se podía adaptar a sociedades todavía no industrializadas.

Se requiere la modestia y el orgullo de esos economistas para afirmar que la medicina no debe ser rechazada ni adoptada como tal; que la medicina forma parte de un sistema histórico; que no es una ciencia pura y que forma parte de un sistema económico y de un sistema de poder, y que es necesario determinar los vínculos entre la medicina, la economía, el poder y la sociedad para ver en qué medida se puede rectificar o aplicar el modelo.

## 7. Historia de la medicalización

En mi conferencia precedente traté de demostrar que el problema fundamental no reside en la antimedicina contra la medicina, sino en el desarrollo del sistema médico y el modelo seguido por el "despegue" médico y sanitario de Occidente a partir del siglo XVIII. Procuré, pues, situar tres puntos a mi juicio importantes:

1) La *biohistoria*, es decir, el efecto en el ámbito biológico de la intervención médica; la huella que puede dejar en la historia de la especie humana la fuerte intervención médica que comenzó en el siglo XVIII. La historia de la especie humana no permaneció indiferente a la medicalización. Este es un primer campo de estudio aún no muy bien analizado, pero ya circunscrito.

Sabemos que varias enfermedades infecciosas desaparecieron de la historia de Occidente incluso antes de introducirse la gran quimioterapia del siglo XX. La peste, o la serie de enfermedades a las que los cronistas, historiadores y médicos de la época dieron ese nombre, se fue desvaneciendo durante los siglos XVIII y XIX sin que se conozcan las razones ni los mecanismos de este fenómeno, que debe ser estudiado.

Otro caso célebre es el de la tuberculosis. Por cada 700 enfermos que en 1820 morían de tuberculosis sólo 350 corrían la misma suerte en 1882, año en que Koch descubrió el bacilo que lleva su nombre; y cuando en 1945 se introdujo la quimioterapia, la cifra quedó reducida a 50. ¿Cómo y por qué razón se produjo esta regresión de la enfermedad? ¿Cuáles son, desde el punto de vista de la biohistoria, los mecanismos que intervinieron? No cabe la menor duda de que el cambio de las condiciones socioeconómicas, los fenómenos de adaptación, los de resistencia del organismo, el propio debilitamiento del bacilo y las medidas de higiene y de aislamiento ejercieron una función importante. Los conocimientos al respecto distan de ser completos, pero sería interesante estudiar la evolución de las relaciones entre la especie humana y su campo bacilar o vírico y las intervenciones de la higiene, de la medicina, de las diferentes modalidades terapéuticas.

En Francia, un grupo de historiadores -como Le Roy Ladurie y JeanPierre Peter - han comenzado a analizar esos fenómenos, y sobre la base de estadísticas del reclutamiento militar en el siglo XIX, examinaron ciertas evoluciones somáticas de la especie humana.

2) La *medicalización*, es decir, el hecho de que la existencia, la conducta, el comportamiento, el cuerpo humano, se viesen englobados, a partir del siglo XVIII, en una red de medicalización cada vez más densa y más amplia, que cuanto más funciona menos se escapa a la medicina.

La investigación médica, cada vez más penetrante y minuciosa, y la ampliación de las instituciones de salud también merecen ser estudiadas. Y así trato de hacerlo con algunos grupos en el Colegio de Francia, uno de los cuales estudia el crecimiento de la hospitalización y sus mecanismos en el siglo XVIII y comienzos del XIX, mientras que otros se dedican a los hospitales y ahora proyectan realizar un estudio de la vivienda y todo lo que ella encierra: el sistema de desagües, vías de tránsito, equipos colectivos que aseguran el funcionamiento de la vivienda particular en el medio urbano.

3) La *economía de la salud*, o sea, la integración del mejoramiento de la salud, los servicios de salud y el consumo de salud en el desarrollo económico de las sociedades más privilegiadas. Se trata de un problema difícil y complejo, cuyos antecedentes no se conocen bien. En Francia hay un grupo que se dedica a ese tema, el "Centre d'Etudes et de Recherches du Bienêtre" (CEREBRE), del que forman parte Letourmy, Karsenty y Charles Dupuy, que estudian principalmente los problemas de consumo de salud de los últimos treinta años.

## HISTORIA DE LA MEDICALIZACIÓN

Puesto que me dedico esencialmente a investigar la historia de la medicalización, a continuación analizaré algunos de los aspectos de la medicalización de las sociedades y de la población a partir del siglo XIX, tomando como referencia el ejemplo francés, con el que estoy más familiarizado. Concretamente me referiré al nacimiento de la medicina social.

Con frecuencia, se observa que ciertos críticos de la medicina actual sostienen el concepto de que la medicina antigua -griega y egipcia- o las formas de medicina de las sociedades primitivas, son medicinas sociales, colectivas, no concentradas en el individuo. Mi ignorancia en etnología y egiptología me impide opinar sobre el problema; pero a pesar de los escasos conocimientos que poseo de la historia griega la idea me deja perplejo, pues no concibo cómo se puede calificar de colectiva y social a la medicina griega.

Pero éstos no son los problemas importantes. La cuestión estriba en saber si la medicina moderna, científica, que nació a fines del siglo XVIII entre Morgagni y Bichat, con la introducción de la anatomía patológica, es o no individual. ¿Se podría afirmar, como lo hacen algunos -en una perspectiva que consideran política pero que no lo es por no ser histórica- que la medicina moderna es individual porque penetró en el interior de las relaciones de mercado?; ¿la medicina moderna, en la medida en que está vinculada con una economía capitalista, es una medicina individual o individualista que conoce únicamente la relación de mercado del médico con el enfermo e ignora la dimensión global, colectiva, de la sociedad?

Procuraré demostrar que éste no es el caso. La medicina moderna es una medicina social cuyo fundamento es una cierta tecnología del cuerpo social; la medicina es una práctica social, y sólo uno de sus aspectos es individualista y valoriza las relaciones entre el médico y el paciente.

A este respecto quisiera hacer referencia al libro de Varn L. Bullough, *The Development of Medicine as a Profession: The Contribution of the Medieval University to Modern Medicine*<sup>1</sup>, en el que se muestra claramente el carácter individualista de la medicina medieval y unas dimensiones colectivas de la actividad médica extraordinariamente discretas y limitadas.

Sostengo la hipótesis de que con el capitalismo no se pasó de una medicina colectiva a una medicina privada, sino precisamente lo contrario; el capitalismo, que se desenvuelve a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza laboral. El control de la sociedad sobre los individuos no se opera simplemente por la conciencia o por la ideología sino que se ejerce en el cuerpo, con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo importante era lo biológico, lo somático, lo corporal antes que nada. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica.

¿Cómo se produjo esta socialización?

---

<sup>1</sup> Nueva York, Hafner Publications, 1965.



Quisiera explicar mi posición en relación con ciertas hipótesis generalmente aceptadas. Es cierto que el cuerpo humano se reconoció política y socialmente como fuerza de trabajo. Sin embargo, parece característico de la evolución de la medicina social, o sea, de la propia medicina en Occidente, que al principio el poder médico no se preocupó del cuerpo humano como fuerza de producción. La medicina no estaba interesada por el cuerpo del proletario, por el cuerpo humano, como instrumento laboral. No fue sino hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando se planteó el problema del cuerpo, de la salud y del nivel de la fuerza productiva de los individuos.

Podríamos reconstruir tres etapas de la formación de la medicina social: la medicina del Estado, la medicina urbana y la medicina de la fuerza laboral.

## MEDICINA DE ESTADO

La "medicina de Estado" se desarrolló principalmente en Alemania a comienzos del siglo XVIII. Sobre este problema específico conviene mencionar la afirmación de Marx en el sentido de que la economía era inglesa, la política francesa y la filosofía alemana, pues fue en Alemania donde se formó en el siglo XVIII -mucho antes que en Francia e Inglaterra- lo que puede denominarse ciencia del Estado. El concepto de "Staatswissenschaft" es producto de Alemania, y bajo el nombre de "ciencia de Estado" se pueden agrupar dos aspectos que surgen en esa época en el propio país:

1. Por un lado, un conocimiento cuyo objeto es el Estado; no sólo los recursos naturales de una sociedad, ni las condiciones de su población, sino también el funcionamiento general de la maquinaria política. Las investigaciones sobre los recursos y el funcionamiento de los Estados constituye una especialidad, una disciplina alemana del siglo XVIII.

2. Por otro lado, la expresión abarca también la serie de procedimientos mediante los cuales el Estado obtuvo y acumuló conocimientos para garantizar su funcionamiento.

El Estado, como objeto de conocimiento y como instrumento y lugar de adquisición de conocimientos científicos, se desarrolló con más rapidez e intensidad en Alemania que en Francia e Inglaterra. No es fácil determinar la razón de este fenómeno, y hasta ahora los historiadores no se han ocupado demasiado del asunto o del problema del nacimiento de la ciencia del Estado o de una ciencia estatal en Alemania. A mi juicio ello se debe al hecho de que Alemania no se convierte en Estado unitario hasta el siglo XIX, después de una yuxtaposición de cuasi Estados, pseudo-Estados, pequeñas unidades muy poco "estatales". Y precisamente a medida que se forman los Estados, se van desarrollando esos conocimientos estatales y la preocupación por el propio funcionamiento del Estado. Las pequeñas dimensiones de los Estados, las yuxtaposiciones, sus perpetuos conflictos y sus confrontaciones, la balanza de fuerzas siempre desequilibradas y variables, les obligaron a ponderarse y a compararse unos con otros, a imitar sus métodos y a tratar de sustituir la fuerza por otras relaciones.

Mientras que los grandes Estados, como Francia e Inglaterra, podían funcionar relativamente sin preocupación, provistos de poderosas maquinarias como las del ejército o la policía, en Alemania la pequeña dimensión de los Estados hizo necesaria y posible esa conciencia discursiva del funcionamiento estatal de la sociedad.

Otra razón de esta evolución de la ciencia del Estado es la falta de desarrollo económico, o su estancamiento, en Alemania en el siglo xvii, después de la guerra de los 30 años y de los grandes tratados de Francia y Austria.

Después del primer movimiento de desarrollo de Alemania en la época del Renacimiento, surgió en forma limitada la burguesía, cuyo impulso económico fue bloqueado en el siglo xvii, impidiéndole hallar una ocupación y subsistir en el comercio, en la manufactura y en la industria naciente. Buscó entonces apoyo en los soberanos y formó un cuerpo de funcionarios disponibles para la maquinaria estatal que los propios soberanos tenían que montar, en su provecho, para modificar las relaciones de fuerza con sus vecinos.

Esta burguesía económicamente desocupada se acogió a los soberanos que se enfrentaban en una situación de lucha perpetua y ofreció sus hombres, sus capacidades, sus recursos, etc., a la organización de los Estados. De ahí que el concepto moderno de Estado, con todo su aparato, sus funcionarios, su saber, se desarrollara en Alemania antes que en otros países políticamente más poderosos, como Francia, o económicamente más desarrollados, como Inglaterra.

El Estado moderno surgió donde no había poder político ni desarrollo económico y precisamente por esas razones Prusia, el primer Estado moderno, nació en el corazón de Europa, en un área más pobre, con menos desarrollo económico y más conflictiva políticamente. Mientras Francia e Inglaterra se aferraban a las viejas estructuras, Prusia se convirtió en el primer modelo de Estado moderno.

Estos análisis históricos sobre el nacimiento de la ciencia y de la reflexión sobre el Estado en el siglo xviii sólo pretenden explicar cómo y por qué la medicina de Estado pudo aparecer primero en Alemania.

A partir de fines del siglo xvi y comienzos del xvii, en un clima político, económico y científico característico de la época dominada por el mercantilismo, todas las naciones del mundo europeo se preocupaban por la salud de su población. El mercantilismo no era simplemente una teoría económica sino también una práctica política que consistía en regular las corrientes monetarias entre las naciones, los correspondientes flujos de mercaderías y la actividad productora de la población. La política mercantilista se basaba esencialmente en el aumento de la producción y de la población activa con el propósito de establecer corrientes comerciales que permitiesen al Estado conseguir la mayor afluencia monetaria posible, gracias a la cual podría costear el mantenimiento de los ejércitos y toda la maquinaria que asegurase la fuerza real de un Estado con relación a los demás.

Desde esta perspectiva, Francia, Inglaterra y Austria comenzaron a calcular la fuerza activa de sus poblaciones. Así se originan en Francia las estadísticas de natalidad y mortalidad, y en Inglaterra los grandes recuentos de población que aparecieron en el siglo xvii. Pero tanto en Francia como en Inglaterra la única preocupación sanitaria del Estado fue el establecimiento de estas tablas de natalidad y mortalidad, índice de salud de la población y el crecimiento de la propia población, sin ninguna intervención eficaz y organizada para elevar el nivel de salud.

En Alemania, por el contrario, se desarrolló una práctica médica efectivamente centrada en el mejoramiento de la salud de la población. Frank y Daniel, por ejemplo, propusieron entre 1750 y 1770 programas en ese sentido; fue lo que se llamó por primera vez policía médica de un Estado. El concepto de "Medizinischepolizei", policía médica, que se crea en 1764, encierra algo más que un recuento de la mortalidad o la natalidad.

Programada en Alemania a mediados del siglo xvii e implantada a fines del mismo siglo, y comienzos del siguiente, la policía médica consistía en:

1. Un sistema mucho más completo de observación de la morbilidad que el existente con las simples tablas de natalidad y mortalidad, sobre la base de la información pedida a los hospitales y a los médicos en ejercicio de la profesión en diferentes ciudades o regiones y el registro, a nivel del propio Estado, de los diferentes fenómenos epidémicos o endémicos observados.

2. Un fenómeno importante de la normalización de la práctica y del saber médico fue el de dejar en manos de la Universidad, y sobre todo de la propia corporación de los médicos, la decisión sobre la formación médica y la concesión de los títulos.

Surge así la idea de una normalización de la enseñanza médica y especialmente de un control estatal de los programas de enseñanza y de la concesión de títulos. La medicina y el médico, son, por lo tanto, el primor objeto de la normalización. El concepto de normalización empieza por aplicarse al médico antes que al enfermo. El médico fue el primer individuo normalizado en Alemania. Ese movimiento hacia la normalización en Europa requiere ser estudiado por los que se interesan en la historia de las ciencias. En Alemania se produjo la normalización de los médicos, pero en Francia, por ejemplo, la normalización de las actividades a nivel estatal se dirigió, al principio, a la industria militar, o sea, se normalizó primero la producción de cañones y fusiles, a mediados del siglo xviii, con el fin de asegurar la utilización de cualquier tipo de fusil por cualquier soldado, la reparación de cualquier cañón en cualquier taller, etc. Después de normalizar los cañones, Francia procedió a la normalización de sus profesores. Las primeras escuelas normales destinadas a ofrecer a todos los profesores el mismo tipo de formación y, por consiguiente, el mismo nivel de competencia, se crearon hacia 1775 y se institucionalizaron en 1790 o 1791. Francia normalizó sus cañones y sus profesores, Alemania normalizó sus médicos.

3. Una organización administrativa para controlar la actividad de los médicos. En Prusia, al igual que en los otros estados de Alemania, en el ámbito del ministerio de la administración central se encomienda a una oficina especializada la función de reunir la información que los médicos transmiten; observar cómo se realizan las indagaciones médicas de la población; verificar qué tratamientos se administran; cuáles son las reacciones ante la aparición de una enfermedad epidémica y, por último, expedir órdenes en función de esa información centralizada. Todo ello suponía, pues, una subordinación de la práctica médica a un poder administrativo superior.

4. La creación de funcionarios médicos nombrados por el gobierno que asumen la responsabilidad de una región, su dominio por el poder que poseen o el ejercicio de autoridad que les confiere su saber. Es así como un proyecto adoptado por Prusia en los comienzos del siglo xix forma una pirámide de médicos que incluye desde el médico de distrito encargado de una población de 6.000 a 10.000 habitantes hasta los responsables de una región mucho mayor y una población entre 35.000 y 50.000. Aparece en ese momento el médico como administrador de salud.

La organización de un saber médico estatal, la normalización de la profesión médica, la subordinación de los médicos a una organización médica estatal, llevan aparejados una serie de fenómenos enteramente nuevos que caracterizan lo que podría denominarse *medicina de Estado*.

Esa medicina de Estado, que apareció con cierta precocidad incluso antes de la creación de la gran medicina científica de Morgagni y Bichat, no tuvo por objeto la formación de una fuerza laboral adaptada a las necesidades de las industrias que se desarrollaban en ese momento. No es

el cuerpo del trabajador lo que interesa a esa administración estatal de salud, sino el propio cuerpo de los individuos que en su conjunto constituyen el Estado. No se trata de la fuerza laboral sino de la fuerza del Estado frente a sus conflictos, sin duda económicos pero también políticos, con sus vecinos. Por eso la medicina debe perfeccionar y desarrollar esa fuerza estatal. Esta preocupación de la medicina del Estado encierra cierta solidaridad económico-política. Sería, por lo tanto, falso vincularla con el interés inmediato de obtener una fuerza laboral disponible y vigorosa.

El ejemplo es también importante porque muestra cómo, de manera paradójica, la medicina moderna se inicia en el momento culminante del estatismo. Desde la introducción de esos proyectos, en gran parte a fines del siglo XVIII y principios del XIX, desde la implantación de la medicina estatal en Alemania, ningún Estado se atrevió a proponer una medicina tan claramente burocratizada, colectivizada y "estatalizada". Por consiguiente, no se evolucionó poco a poco hacia una medicina cada vez más "estatalizada" y socializada, sino que la gran medicina clínica del siglo XIX va inmediatamente precedida de una medicina estatalizada al máximo. Los otros sistemas de medicina social de los siglos XVIII y XIX son atenuaciones de ese modelo profundamente estatal y administrativo introducido ya en Alemania.

Esta es la primera serie de fenómenos a la que he querido referirme, fenómenos que, en general, no han recibido ninguna atención por parte de los historiadores de la medicina aunque hay que exceptuar el análisis realizado muy de cerca por Georges Rosen en la serie de estudios sobre las relaciones entre el cameralismo, el mercantilismo y el concepto de política médica. El propio autor publicó en 1958, en el *Bulletin of History of Medicine*, un artículo sobre el problema, titulado "Cameralism and concept of medical police" y lo incluyó posteriormente en su libro *A History of Public Health*<sup>2</sup>.

## MEDICINA URBANA

La segunda trayectoria del desarrollo de la medicina social está representada por el ejemplo de Francia, donde, a fines del siglo XVIII surgió una medicina social, al parecer no apoyada por la estructura del Estado, como en Alemania, sino por un fenómeno enteramente distinto: la urbanización. En efecto, con el desenvolvimiento de las estructuras urbanas se desarrolla en Francia la medicina social.

Para saber cómo y por qué ocurrió este fenómeno hagamos un poco de historia. Es preciso imaginar una gran ciudad francesa entre 1750 y 1780, como una multiplicidad enmarañada de territorios heterogéneos y poderes rivales. París, por ejemplo, no formaba una unidad territorial, una región en la que se ejercía un poder único, sino que existía todo un conjunto de poderes señoriales detentados por seglares, por la Iglesia, por comunidades religiosas y corporaciones, poderes con autonomía y jurisdicción propias. Por añadidura, existían los representantes del poder estatal: el representante del rey, el intendente de policía, los representantes de los poderes parlamentarios.

En la segunda mitad del siglo XVIII se planteó el problema de la unificación del poder urbano. Se sintió la necesidad, al menos en las grandes poblaciones, de constituir la ciudad como

---

<sup>2</sup> Nueva York, MD Publications, 1958. Hay traducción española, véase G. Rosen: De la policía médica a la medicina social, Siglo XXI, México, 1985.

unidad, de organizar el cuerpo urbano de un modo coherente y homogéneo, regido por un poder único y bien reglamentado.

A este respecto entraron en juego varios factores. En primer lugar, indudablemente, razones de tipo económico. A medida que la ciudad se va convirtiendo en un importante centro de mercado que unifica las relaciones comerciales, no simplemente a nivel de una región sino también a escala nacional y aun internacional, se hace intolerable para la industria naciente la multiplicidad de jurisdicciones y de poderes. El hecho de que la ciudad no fuera sólo un lugar de mercado sino también un lugar de producción obligó a recurrir a mecanismos de regulación homogéneos y coherentes.

La segunda razón fue política. El desarrollo de las ciudades, la aparición de una población obrera pobre, que en el siglo XIX se convierte en el proletariado, tenía que aumentar las tensiones políticas en el interior de las ciudades. La coexistencia de diferentes grupos pequeños -corporaciones, oficios, cuerpos, etc.- que se oponían unos a otros, pero que se equilibraban y neutralizaban, empieza a reducirse a una especie de enfrentamiento entre ricos y pobres, plebe y burguesía, que se traduce en disturbios y sublevaciones urbanas cada vez más numerosos y frecuentes. Las llamadas revueltas de subsistencia, el hecho de que en un momento de alza de precios o baja de salarios los más pobres, al no poder alimentarse, saquearan los silos, mercados y bodegas, eran fenómenos que, si bien no fueron enteramente nuevos en el siglo XVIII, cobraron cada vez más ímpetu y condujeron a los grandes disturbios contemporáneos de la Revolución Francesa.

En resumen, se puede afirmar que hasta el siglo XVII, en Europa, el peligro social estuvo en el campo. Los campesinos paupérrimos, al tener que pagar más impuestos, empuñaban la hoz e iban a atacar los castillos o las ciudades. Las revueltas del siglo XVII fueron revueltas campesinas, a las que después se unieron las ciudades. Por el contrario, a fines del siglo XVIII, las revueltas campesinas comienzan a ceder gracias a la elevación del nivel de vida de los campesinos, pero los conflictos urbanos se vuelven cada vez más frecuentes con la formación de una plebe en vías de proletarizarse. De ahí la necesidad de un serio poder político capaz de investigar el problema de esta población urbana.

Es en esos momentos cuando surge y se acrecienta una actitud de temor, de angustia, frente a la ciudad. Por ejemplo, Cabanis, filósofo de finales del siglo XVIII, comentaba respecto de la ciudad que siempre que los hombres se reúnen, sus costumbres se alteran; siempre que se reúnen en lugares cerrados se alteran sus costumbres y su salud. Nació entonces lo que podía calificarse como el temor urbano, el miedo a la ciudad, la angustia ante la ciudad, con ciertas características: miedo a los talleres y fábricas que se están construyendo, al hacinamiento de la población, a la excesiva altura de los edificios, y también a las epidemias urbanas, a los contagios cada vez más numerosos y que se van extendiendo por la ciudad; miedo a las cloacas, a las cuevas sobre las que se construían las casas expuestas al peligro de desmoronarse.

La vida de las grandes ciudades del siglo XVIII, especialmente París, suscitaba una serie de pequeños pánicos. A este respecto puede citarse el ejemplo del Cementerio de los Inocentes en el centro de París, donde eran arrojados, unos sobre otros, los cadáveres de las personas cuyos recursos o categoría social no bastaban para costear o merecer una sepultura individual. El pánico urbano era característico de la preocupación, de la inquietud político-sanitaria que se va creando a medida que se desarrolla el engranaje urbano. Para dominar esos fenómenos médicos y políticos que causaban una inquietud tan intensa a la población de las ciudades, particularmente a la burguesía, había que tomar medidas.

En ese momento interviene un nuevo mecanismo que cabía esperar, pero que no entra en el esquema habitual de los historiadores de la medicina. ¿Cuál fue la reacción de la clase burguesa que sin ejercer el poder, detentado por las autoridades profesionales, lo reivindica? Recurrió a un modelo de intervención muy bien establecido, pero raramente utilizado: el modelo médico y político de la cuarentena.

Desde fines de la Edad Media existía no sólo en Francia sino en todos los países europeos "un reglamento de urgencia", como se llamaría hoy, que debía ser aplicado cuando la peste o una enfermedad epidémica, violenta, apareciera en la ciudad. Ese plan de urgencia consistía en lo siguiente:

1. Todas las personas debían permanecer en casa para ser localizadas en un lugar único. Cada familia en su hogar y, de ser posible, cada persona en su propio aposento. Nadie se debía mover.

2. La ciudad debía dividirse en barrios a cargo de una autoridad especialmente designada. De este jefe de distrito dependían los inspectores, que debían recorrer las calles durante el día o permanecer en sus extremos para verificar si alguien salía de su vivienda. Se trataba, pues, de un sistema de vigilancia generalizada que dividía y controlaba el espacio urbano.

3. Estos vigilantes de calle o de barrio debían presentar todos los días al alcalde de la ciudad un informe detallado de todo lo que habían observado. Se empleaba, por lo tanto, un sistema no sólo de vigilancia sino también de registro centralizado.

4. Los inspectores debían pasar revista diariamente a todos los habitantes de la ciudad. En todas las calles por donde pasaban pedían a cada habitante que se presentara en determinada ventana, a fin de verificar si seguía viviendo y de anotarlo en el registro general. El hecho de que una persona no apareciera en la ventana significaba que estaba enferma, que había contraído la peste, y por lo tanto había que recogerla para trasladarla a una enfermería especial fuera de la ciudad. Se trataba, pues, de una revisión exhaustiva de los vivos y de los muertos.

5. Se procedía a la desinfección casa por casa, con la ayuda de perfumes e inciensos.

Ese plan de cuarentena fue un ideal político-médico de la buena organización sanitaria de las ciudades en el siglo XVIII. Hubo fundamentalmente dos grandes modelos de organización médica en la historia occidental: uno suscitado por la lepra y otro por la peste.

En la Edad Media, en cuanto se descubría un caso de lepra era inmediatamente expulsado del espacio común, de la ciudad, desterrado a un lugar confuso donde su enfermedad se mezclaría con la de otros. El mecanismo de la exclusión era el de la purificación del medio urbano. Medicalizar a un individuo significaba separarlo y, de esta manera, purificar a los demás. Era una medicina de exclusión. El propio Internamiento de dementes, malhechores, pobres y vagabundos, a comienzos del siglo XVII, obedeció todavía a ese sistema de pensamiento.

En compensación, existió otro gran sistema político-médico que fue establecido no contra la lepra, sino contra la peste. En este caso la medicina no excluía ni expulsaba al enfermo a una región tétrica y llena de confusión. El poder político de la medicina consistía en distribuir a los individuos unos al lado de otros, aislarlos, individualizarlos, vigilarlos uno a uno, verificar su estado de salud, comprobar si vivían o habían muerto, y en mantener así a la sociedad en un espacio dividido, inspeccionado, constantemente vigilado y controlado por un registro lo más completo posible de todos los fenómenos ocurridos.

Hubo, pues, el esquema médico de reacción a la lepra, que era de exclusión, de exilio, de tipo religioso, de purificación de la ciudad, y el que suscitó la peste, en el que no se aplicaba el

Internamiento y el agrupamiento fuera del centro urbano sino, por el contrario, se recurría al análisis minucioso de la ciudad, al registro permanente. El modelo religioso fue, pues, sustituido por el modelo militar, y es la revisión militar y no la purificación religiosa la que en el fondo sirvió esencialmente de modelo a esta organización político-médica.

La medicina urbana, con sus métodos de vigilancia y de hospitalización, no fue más que un perfeccionamiento, en la segunda mitad del siglo XVIII, del esquema político-médico de la cuarentena que había sido iniciado a fines de la Edad Media, en los siglos XVI y XVII. La higiene pública fue una variación refinada de la cuarentena y de ahí parte la gran medicina urbana que aparece en la segunda mitad del siglo XVIII y que se desarrolla sobre todo en Francia.

Los objetivos de la medicina urbana eran esencialmente los siguientes:

1. Analizar los lugares de acumulación y amontonamiento de todo lo que en el espacio urbano podía provocar enfermedades, lugares que generaban y difundían fenómenos epidémicos o endémicos. Se trataba fundamentalmente de los cementerios. Fue así como surgieron entre 1740 y 1750 las protestas contra el hacinamiento de los cementerios y comenzaron los primeros grandes desplazamientos de los cementerios hacia la periferia de la ciudad alrededor de 1780. En esta época aparece el cementerio individualizado, es decir, el ataúd individual, la sepultura reservada para las familias, donde se escribe el nombre de cada uno de sus miembros.

Es frecuente la creencia de que, en la sociedad moderna, el culto a los muertos se debe a las enseñanzas del cristianismo. No comparto esta opinión. No hay nada en la teología cristiana que induzca a creer en el respeto al cadáver propiamente dicho. El Dios cristiano Todopoderoso puede resucitar a los muertos aun cuando estén mezclados en el osario.

La individualización del cadáver, del ataúd y de la tumba aparecieron a fines del siglo XVIII por razones no teológico-religiosas de respeto al cadáver, sino por motivos político-sanitarios de respeto a los vivos. Para proteger a los vivos de la influencia nefasta de los muertos, era preciso que estos últimos estuviesen tan bien clasificados -o mejor, si ello era posible- que los primeros.

De esta manera apareció en la periferia de las ciudades, a fines del siglo XVIII, un verdadero ejército de muertos tan bien alineados como una tropa a la que se pasa revista, pues era necesario controlar, analizar y reducir ese peligro perpetuo que constituyen los muertos. En consecuencia, se los debía colocar en el campo, ordenadamente uno al lado del otro en las grandes planicies que circundaban las ciudades.

No era una idea cristiana, sino médica, política. La mejor prueba es que, cuando se pensó en el traslado del Cementerio de los Inocentes de París, se acudió a Fourcroy, uno de los más grandes químicos de fines del siglo XVIII, para saber cómo había que combatir la influencia de ese cementerio, y fue él quien pidió que se trasladase, fue él quien, al estudiar las relaciones del organismo vivo y el aire que se respira, se encargó de esta primera policía médica urbana, sancionada por el exilio de los cementerios.

Otro ejemplo es el caso de los mataderos, también situados en el centro de París, respecto de los cuales se decidió, después de consultar con la Academia de Ciencias, instalarlos en los alrededores de la ciudad, al este, en La Villette.

El primer objetivo de la medicina consistía, por lo tanto, en analizar los sectores de hacinamiento, de confusión y de peligro en el recinto urbano.

2. La medicina urbana tuvo un nuevo objetivo: el control de la circulación, no de la circulación de los individuos sino de las cosas o de los elementos, esencialmente el agua y el aire.

Era una vieja creencia del siglo XVIII la de que el aire influía directamente sobre el organismo, porque transportaba miasmas o porque su excesiva frialdad, calor, sequedad o humedad se transmitían al organismo y, por último, que el aire ejercía, por acción mecánica, una presión directa sobre el cuerpo. El aire era considerado uno de los grandes factores patógenos.

Pero ¿cómo mantener las cualidades del aire en una ciudad y lograr un aire sano cuando éste está bloqueado y no puede circular entre los muros, las casas, los recintos, etc.? Surge entonces la necesidad de abrir grandes avenidas en el espacio urbano para mantener el buen estado de salud de la población. Por consiguiente se solicitó la opinión de comisiones de la Academia de Ciencias, de médicos, químicos y otros especialistas, acerca de los mejores métodos de ventilación de las ciudades. Uno de los casos más conocidos fue la destrucción de casas que se encontraban en los puentes de las ciudades. A causa de la aglomeración y del precio del terreno, durante la Edad Media, y también en los siglos XVII y XVIII, algunas viviendas se construyeron en los puentes. Se consideró, entonces, que esas casas impedían la circulación del aire por encima de los ríos y que retenían el aire húmedo en sus márgenes, y fueron sistemáticamente demolidas. Se llegó incluso a calcular las muertes que fueron evitadas gracias al derribo de tres casas construidas sobre el Pont Neuf: 400 personas por año, 20.000 en 50 años, etcétera.

Se organizaron, por lo tanto, corredores de aire, así como también de agua. En París, en 1767, un arquitecto llamado Moreau tuvo la idea precoz de proponer un plan modelo para la organización de las márgenes e islas del Sena, que no se aplicó hasta comienzos del siglo XIX, con el fin de que la propia corriente del río limpiara de miasmas a la ciudad.

Así, pues, el segundo objetivo de la medicina urbana era el control y establecimiento de una buena circulación del agua y el aire.

3. Otra gran finalidad de la medicina urbana fue la organización de lo que podríamos llamar distribuciones y secuencias. ¿Dónde colocar los diferentes elementos necesarios a la vida común de la ciudad? Se planteaba el problema de la posición recíproca de las fuentes y los desagües o de las bombas y los lavaderos fluviales. ¿Cómo evitar la filtración de aguas fecales en las fuentes de agua para beber? ¿Cómo evitar que la bomba que abastecía de agua a la población no aspirara agua sucia de los lavaderos vecinos?

En la segunda mitad del siglo XVIII se consideraba que esa desorganización era la causa de las principales enfermedades epidémicas de las ciudades. Ello dio origen a la elaboración del primer plan hidrográfico de París, en 1742, que fue la primera investigación sobre los lugares en que se podía extraer agua que no hubiera sido contaminada por las cloacas y sobre política de la vida fluvial. Al estallar la Revolución Francesa en 1789, la ciudad de París ya había sido detenidamente estudiada por una policía médica urbana, que había establecido las directrices de lo que debería realizar una verdadera organización de salud de la ciudad.

Sin embargo, a fines del siglo XVIII no se tocó el tema del conflicto entre la medicina y los otros tipos de poder: la propiedad privada. La política autoritaria con respecto a la propiedad privada no fue esbozada en el siglo XVIII, salvo en uno de sus aspectos: las cuevas. Las cuevas que pertenecen al propietario de la casa quedan sujetas a ciertas regulaciones en cuanto a su uso y a la construcción de galerías.

Este era el problema de la propiedad del subsuelo en el siglo XVIII, planteado a partir de la tecnología minera. Desde el momento en que se supo construir minas de profundidad surgió el problema de su pertenencia. A mediados del siglo XVIII se elaboró una legislación autoritaria sobre el subsuelo, que disponía que su propiedad no correspondía al dueño del suelo, sino al Estado y al rey. De esa forma el subsuelo de París fue controlado por las autoridades, mientras



que el terreno de superficie, al menos lo que concierne a la propiedad privada, no lo fue. Los espacios comunes, como los lugares de circulación, los cementerios, los osarios y los mataderos fueron controlados, lo que no sucedió con la propiedad privada antes del siglo XIX.

La medicalización de la ciudad en el siglo XVIII es importante por varias razones:

1. Por intermedio de la medicina social urbana, la profesión médica se puso directamente en contacto con otras ciencias afines, fundamentalmente la química. Desde la época de confusión en que Paracelso y Vahelmont trataron de establecer las relaciones entre la medicina y la química no se logró nada más a este respecto. Y fue precisamente el análisis del aire, de la corriente de aire, de las condiciones de vida y de la respiración lo que puso en contacto a la medicina y a la química. Fourcroy y Lavoisier se interesaron por el problema del organismo por mediación del control del aire urbano.

La intercalación de la práctica médica en un cuerpo de ciencia físico-química se hizo a través de la urbanización. No se pasó a una medicina científica a través de la medicina privada, individualista, ni gracias a la mediación de una mayor atención al individuo. La introducción de la medicina en el funcionamiento general del discurso y del saber científicos se hizo a través de la socialización de la medicina, del establecimiento de una medicina colectiva, social, urbana. A ello se debe la importancia de la medicina urbana.

2. La medicina urbana no es realmente una medicina del hombre, del cuerpo y del organismo, sino una medicina de las cosas; es una medicina de las condiciones de vida del medio de existencia.

Esta medicina de las cosas ya esbozaba, sin emplear todavía el término, el concepto de medio ambiente que los naturalistas a fines del siglo XVIII, como Cuvier, iban a desarrollar. La relación entre organismo y medio se estableció simultáneamente en el orden de las ciencias naturales y de la medicina por intermedio de la medicina urbana. No se pasó del análisis del organismo al análisis del medio ambiente. La medicina pasó del análisis del medio al de los efectos del medio sobre el organismo y finalmente al análisis del propio organismo. La organización de la medicina urbana fue importante para la constitución de la medicina científica.

3. Con la medicina urbana aparece, poco antes de la Revolución Francesa, -y es un hecho que habría de tener importancia considerable para la medicina social- la noción de salubridad. Una de las decisiones tomadas por la Asamblea Constituyente en 1790 o 1791 fue, por ejemplo, la creación de comités de salubridad en las provincias y ciudades principales.

Es preciso señalar que salubridad no es lo mismo que salud, pero se refiere al estado del medio ambiente y sus elementos constitutivos que permiten mejorar esta última. La salubridad es la base material y social capaz de asegurar la mejor salud posible a los individuos. Correlacionado con ella surge el concepto de higiene pública como la técnica de control y de modificación de los elementos del medio que pueden favorecer o perjudicar la salud.

Salubridad e insalubridad significan el estado de las cosas y del medio en cuanto afectan a la salud; la higiene pública es el control político-científico de este medio.

El concepto de salubridad apareció, pues, al comienzo de la Revolución Francesa, y el de higiene pública iba a ser el concepto que en la Francia de principios del siglo XIX abarcase lo esencial de la medicina social. Una de las grandes revistas médicas de esta época, la *Revue d'hygiène publique*, que empezó a publicarse en 1820, se convirtió en el portavoz de la medicina social francesa.

Esta medicina distaba mucho de la medicina del Estado tal y como ésta se definía en Alemania, pues estaba mucho más cerca de las pequeñas comunidades, las ciudades y los barrios, y al mismo tiempo no contaba con ningún instrumento específico de poder. El problema de la propiedad privada, principio sagrado, impidió que esta medicina se viese dotada de un poder fuerte. Pero si bien la "Staatsmedizin" alemana le gana en poder, no cabe duda de que su agudeza de observación y su cientificidad son superiores.

Gran parte de la medicina científica del siglo XIX tuvo su origen en la experiencia de esta medicina urbana que se desarrolló a fines del siglo XVIII.

## MEDICINA DE LA FUERZA LABORAL

La tercera dirección de la medicina social puede ser analizada a través del ejemplo inglés. La medicina de los pobres, de la fuerza laboral, del obrero, no fue la primera meta de la medicina social, sino la última. En primer lugar el Estado, en segundo la ciudad, y por último los pobres y los trabajadores fueron objeto de la medicalización.

Lo que caracteriza a la medicina urbana francesa es el respeto por la vivienda privada y la norma de que el pobre, la plebe, el pueblo, no debía ser considerado como un elemento peligroso para la salud de la población. El pobre, el obrero, no fue analizado como los cementerios, los osarios, los mataderos, etcétera.

¿Por qué en el siglo XVIII no se planteó el problema de los pobres como fuente de peligro médico? Las razones fueron varias. Una de orden cuantitativo: el hacinamiento no era todavía tan grande como para que la pobreza significara un peligro. Pero hubo una razón más importante: la de que el pobre funcionaba en el interior de la ciudad como una condición de la existencia urbana.

Los pobres de la ciudad hacían diligencias, repartían cartas, recogían la basura, retiraban de la ciudad muebles, ropas y trapos viejos que luego redistribuían o vendían... Formaban por tanto parte de la instrumentación de la vida urbana. En esa época las casas no estaban numeradas ni había servicio postal y nadie mejor que los pobres conocían la ciudad con todos los detalles e intimidades y cumplían una serie de funciones urbanas fundamentales, como el acarreo de agua o la eliminación de los desechos.

En la medida en que estaban integrados en el contexto urbano, como las cloacas o la canalización, los pobres desempeñaban una función indiscutible y no podían ser considerados como un peligro.

A su manera y en la posición en que se situaban los pobres eran bastante útiles. Hasta el segundo tercio del siglo XIX no se planteó el problema como un verdadero peligro. Y ello por varias razones:

1. Razón política. Durante la Revolución Francesa y en Inglaterra durante las grandes agitaciones de comienzos del siglo XIX, la población necesitada se convierte en una fuerza política capaz de rebelarse o por lo menos de participar en las revueltas.
2. En el siglo XIX se encontró un medio que sustituía en parte los servicios prestados por la población, como el establecimiento, por ejemplo, de un sistema postal y un sistema de

cargadores, lo que provocó una serie de disturbios populares en protesta por esos sistemas que privaban del pan y de la posibilidad de vivir a los más pobres.

3. Con la epidemia de cólera de 1832, que comenzó en París y se propagó a toda Europa, cristalizaron una serie de temores políticos y sanitarios con respecto a la población proletaria o plebeya.

A partir de esa época, se decidió dividir el recinto urbano en sectores pobres y ricos. Se consideró que la convivencia de pobres y ricos en un medio urbano entrelazado constituía un peligro sanitario y político para la ciudad y ello originó el establecimiento de barrios pobres y ricos, con viviendas de pobres y de ricos. El poder político comenzó entonces a intervenir en el derecho de la propiedad y de la vivienda privada. Fue éste el momento de la gran redistribución, en el segundo Imperio Francés, del área urbana de París.

Estas son las razones por las cuales hasta el siglo XIX la población plebeya urbana no fue considerada como un peligro médico.

En Inglaterra -país que experimentaba el desarrollo industrial y, por consiguiente, el desarrollo del proletariado, más rápido e importante- aparece una nueva forma de medicina social, sin que ello signifique que no existieran en Inglaterra proyectos de medicina de Estado al estilo alemán. Chadwick, por ejemplo, hacia 1840, se inspiró en gran parte en los métodos alemanes para la elaboración de sus proyectos. Además, Ramsay escribió en 1846 un libro titulado *Health and Sickness of Town Populations*, que refleja el contenido de la medicina urbana francesa.

Es esencialmente la "Ley de pobres" lo que convierte a la medicina inglesa en medicina social, en la medida en que las disposiciones de esa ley implicaban un control médico del indigente. A partir del momento en el que el pobre se beneficia del sistema de asistencia, queda obligado a someterse a varios controles médicos.

Con la "Ley de pobres" surge, de manera ambigua, un importante factor en la historia de la medicina social: la idea de una asistencia fiscalizada, de una intervención médica que constituya un medio de ayudar a los más pobres a satisfacer unas necesidades de salud que por su pobreza no podrían atender y que al mismo tiempo permitiría mantener un control por el cual las clases adineradas, o sus representantes en el gobierno, garantizaban la salud de las clases necesitadas y, por consiguiente, la protección de la población más privilegiada. Así se establece un cordón sanitario autoritario en el interior de las ciudades entre los ricos y los pobres: a estos últimos se les ofrece la posibilidad de recibir tratamiento gratuito o sin mayores gastos y los ricos se libran de ser víctimas de fenómenos epidémicos originarios de la clase pobre.

En la legislación médica se ve claramente la transposición del gran problema político de la burguesía en esa época: ¿a qué precio?, ¿en qué condiciones?, ¿cómo garantizar su seguridad política? La legislación médica contenida en la "Ley de pobres" correspondía a ese proceso. Pero esta ley -y la asistencia-protección y asistencia-control que implica- fue sólo el primer elemento de un complejo sistema cuyos otros elementos aparecieron más tarde, alrededor de 1870, con los grandes fundadores de la medicina social inglesa, principalmente John Simon, quienes completaron la legislación médica de un servicio autoritario, no de los cuidados médicos, sino del control médico de la población. Se trata de los sistemas de "health service", de "health offices", que comenzaron en Inglaterra en 1875 y que a fines del siglo XIX se aproximaban a 1.000, con las funciones siguientes:

1. Control de la vacunación, obligando a los diferentes elementos de la población a inmunizarse.
2. Organización del registro de las epidemias y de las enfermedades susceptibles de convertirse en epidemias, haciendo obligatoria la declaración de enfermedades peligrosas.
3. Identificación de lugares insalubres y, oportunamente, destrucción de esos focos de insalubridad.

El "health service" era el segundo elemento que prolongaba la "Ley de pobres". Mientras esta ley comprendía un servicio médico destinado a los pobres propiamente dichos, el "health service" tenía como características la protección de toda la población por igual y el estar constituido por médicos que ofrecían cuidados que no eran individuales sino que incluían a la población en general, a las medidas preventivas que debían ser tomadas y, al igual que en la medicina urbana francesa, a las cosas, los locales y el medio social.

Sin embargo, el análisis del funcionamiento del "health service" revela que era un modo de completar en el ámbito colectivo los mismos controles garantizados por la "Ley de pobres". La intervención en los locales insalubres, las verificaciones de la vacunación, los registros de enfermedades, todas estas medidas en realidad tenían por objeto el control de las clases más necesitadas.

Precisamente por esta razón el control médico inglés, garantizado por los "health service", provocó, desde su creación, una serie de reacciones violentas de la población, de resistencia popular, de pequeñas insurrecciones antimédicas en la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XIX. Esas resistencias médicas fueron señaladas por McKeown en una serie de artículos publicados en la revista *Public Law* en 1967. Creo que sería interesante analizar no sólo en Inglaterra sino en diversos países del mundo cómo esa medicina organizada en forma de control de la población menesterosa suscitó resistencias. Por ejemplo, es curioso observar que los grupos religiosos disidentes, tan numerosos en los países anglosajones de religión protestante, tenían esencialmente por objeto, en los siglos XVII y XVIII, luchar contra la religión del Estado y la intervención del Estado en materia religiosa. Sin embargo, los que reaparecieron en el siglo XIX eran grupos disidentes de diverso tipo en los distintos países, cuya finalidad era combatir la medicalización, reivindicar el derecho a la vida, el derecho a enfermarse, a curarse y a morir, según el deseo propio. Ese deseo de escapar de la medicalización autoritaria fue uno de los aspectos que caracterizaron a varios grupos aparentemente religiosos, con vida intensa, a fines del siglo XIX y aún hoy en día.

En los países católicos la situación fue diferente. ¿Qué otro significado tiene la peregrinación a Lourdes, desde fines del siglo XIX hasta la época actual, para los millones de peregrinos pobres que acuden allí todos los años, más que una especie de resistencia imprecisa a la medicalización autoritaria de sus cuerpos y de sus enfermedades?

En lugar de ver en esas prácticas un fenómeno residual de creencias arcaicas todavía no desaparecidas, ¿no serán acaso una forma actual de lucha política contra la medicalización políticamente autoritaria, la socialización de la medicina, el control médico que pesa esencialmente en la población necesitada?; ¿no serán luchas que reaparecen en esas formas aparentemente arcaicas, aunque sus instrumentos sean antiguos, tradicionales, y supongan un sistema de creencias más o menos abandonadas? La vigorosidad de esas prácticas todavía actuales estriba en que constituyen una reacción contra esa medicina de los pobres, al servicio de una clase, de la que la medicina social inglesa es un ejemplo.

De manera general se puede afirmar que, a diferencia de la medicina del Estado alemán del siglo XVIII, aparece en el siglo XIX, y sobre todo en Inglaterra, una medicina que consiste esencialmente en un control de la salud y del cuerpo de las clases más necesitadas, para que fueran más aptas para el trabajo y menos peligrosas para las clases adineradas.

Esa fórmula de la medicina social inglesa fue la que tuvo futuro, contrariamente a lo que le ocurrió a la medicina urbana y sobre todo a la medicina del Estado. El sistema inglés de Simon y sus sucesores permitió, por un lado, vincular tres cosas: la asistencia médica al pobre, el control de la salud de la fuerza laboral y la indagación general de la salud pública, protegiendo así a las clases más ricas de los peligros generales, y por otro lado -y en ello consiste su originalidad- permitió la realización de tres sistemas médicos superpuestos y coexistentes: una medicina asistencial dedicada a los más pobres, una medicina administrativa encargada de problemas generales, como la vacunación, las epidemias, etc., y una medicina privada que beneficiaba a quien tenía medios para pagarla.

Mientras que el sistema alemán de la medicina de Estado era oneroso y la medicina urbana francesa era un proyecto general de control sin instrumento preciso de poder, el sistema inglés hizo posible la organización de una medicina con facetas y formas de poder, diferentes según se tratara de la medicina asistencial, administrativa o privada, de sectores bien delimitados que permitieron, durante los últimos años del siglo XIX, la existencia de una indagación médica bastante completa. Con el plan Beveridge y los sistemas médicos de los países ricos e industrializados de la actualidad, se trata siempre de hacer funcionar esos tres sectores de la medicina, aunque sean articulados de manera diferente.

## 8. Incorporación del hospital a la tecnología moderna

¿Cuándo empezó a programarse el hospital como un instrumento terapéutico, instrumento de intervención en la enfermedad o el enfermo, instrumento capaz, por sí mismo o por alguno de sus efectos, de curar?

El hospital como instrumento terapéutico es un concepto relativamente moderno que data de fines del siglo XVIII. Alrededor de 1760, se crea una conciencia de que el hospital puede y debe ser un instrumento destinado a curar al enfermo, idea que se refleja en una nueva práctica: la visita y la observación sistemática y comparada de los hospitales.

En Europa empiezan a realizarse una serie de viajes-encuesta, entre ellos el del inglés Howard, quien recorrió los hospitales, prisiones y lazaretos de este continente en el período de 1775-1780, y el del francés Tenon, a petición de la Academia de Ciencias, en el momento en que se planteaba el problema de la reconstrucción del "Hôtel-Dieu" de París.

Esos viajes-encuesta tenían varias características:

1. Su finalidad consistía en definir, con base en la encuesta, un programa de reforma o de reconstrucción de los hospitales. Cuando en Francia la Academia de Ciencias decidió enviar a Tenon a diversos países de Europa para indagar acerca de la situación de los hospitales, éste expresó una importante opinión: "Son los propios hospitales existentes los que deben juzgar los méritos o defectos del nuevo hospital".

Se considera que ninguna teoría médica es suficiente, por sí misma, para definir un programa hospitalario. Además, ningún plano arquitectónico abstracto puede ofrecer una fórmula para un buen hospital. Se trata de una cuestión compleja cuyos efectos y consecuencias no se conocen bien, que actúa sobre las enfermedades y es capaz de agravarlas, multiplicarlas o atenuarlas.

Únicamente una indagación empírica sobre este nuevo objeto, el hospital, interrogado y aislado de una manera también nueva, será capaz de ofrecer una idea de un nuevo programa de construcción de hospitales. El hospital deja entonces de ser una simple figura arquitectónica y pasa a formar parte de un hecho médico-hospitalario que debe estudiarse de la misma manera que se estudian los climas, las enfermedades, etcétera.

2. Estas encuestas proporcionan pocos detalles sobre el aspecto externo del hospital y la estructura general del edificio. Ya no eran descripciones de monumentos, como las que hacían los clásicos viajeros de los siglos XVII y XVIII, sino descripciones funcionales. Howard y Tenon daban cuenta del número de enfermos por hospital, de la relación entre el número de pacientes, del número de camas, del espacio útil de la institución, de la extensión y altura de las salas, de las unidades cúbicas de aire de que dispone cada enfermo y de la tasa de mortalidad o de cura.

También incluían una investigación de las relaciones entre fenómenos patológicos especiales. Por ejemplo, Tenon investigaba en qué condiciones especiales se curaban mejor los casos hospitalizados por heridas y cuáles eran las circunstancias más peligrosas para ellos. Así, establecía una correlación entre la tasa creciente de mortalidad entre los heridos y la proximidad a enfermos de fiebre maligna, como se la llamaba en aquella época, correlación que era nociva para los primeros. Explicaba también que la tasa de mortalidad de las parturientas aumentaba si éstas se encontraban alojadas en una sala situada encima de la de los heridos; por consiguiente, no debían situarse los heridos debajo de las salas donde estaban las gestantes.

Tenon estudiaba asimismo los recorridos, desplazamientos y movimientos en el seno del hospital, particularmente el trayecto que seguía la ropa blanca, sábanas, ropa vieja, trapos utilizados para curar a los heridos, etc. Investigaba quién transportaba este material y a dónde se llevaba, cómo se lavaba y se distribuía. Según él, ese trayecto explicaría varios hechos patológicos propios de los hospitales.

Analizaba también por qué la trepanación, una de las operaciones practicadas con más frecuencia en aquella época, solía resultar más satisfactoria en el hospital inglés de Bethlehem que en el Hôtel-Dieu de París. ¿Habría factores internos de la estructura hospitalaria y la distribución de los enfermos que explicaran esa circunstancia? La cuestión se plantea en la distribución recíproca de las salas, su ventilación y la transferencia de la ropa blanca.

3. Los autores de esas descripciones funcionales de la organización médico-espacial del hospital ya no eran arquitectos. Tenon era médico y, como tal, la Academia de Ciencias lo designó para que visitara hospitales; Howard no lo era, pero fue precursor de los filántropos y poseía una competencia casi sociomédica.

Surge, pues, un nuevo modo de ver el hospital, al que se considera como mecanismo para curar, de forma que si ejerce efectos patológicos éstos deben ser corregidos.

Se podría alegar que esto no era ninguna novedad, pues desde hacía milenios existían hospitales dedicados a curar enfermos; lo único que tal vez se pueda afirmar es que en el siglo XVIII se descubrió que los hospitales no curaban tanto como debían. Así que no se trataría más que de un refinamiento de las exigencias formuladas sobre el instrumento hospitalario.

Quisiera expresar varias objeciones a esta hipótesis. El hospital que funcionaba en Europa desde la Edad Media no era, por ningún concepto, un medio de cura, ni había sido concebido para curar.

En la historia del cuidado del enfermo en Occidente hubo en realidad dos instancias distintas que no se superponían, que a veces se encontraban, pero que diferían fundamentalmente, a saber: la médica y la hospitalaria.

El hospital, como institución importante, e incluso esencial para la vida urbana de Occidente desde la Edad Media, no constituyó una institución médica y, en esa época, la medicina era una profesión no hospitalaria. Conviene recordar esta situación para comprender la innovación que en el siglo XVIII representó la introducción de una medicina hospitalaria o un hospital médico-terapéutico.

Trataré de mostrar las divergencias entre esas dos categorías a fin de situar dicha innovación.

Con anterioridad al siglo XVIII el hospital era esencialmente una institución de asistencia a los pobres, pero al mismo tiempo era una institución de separación y exclusión. El pobre, como tal, necesitaba asistencia y, como enfermo, era portador de enfermedades y posible propagador de éstas. En resumen, era peligroso. De ahí la necesidad de la existencia del hospital, tanto para recogerlo como para proteger a los demás contra el peligro que entrañaba. Hasta el siglo XVIII el personaje ideal del hospital no era el enfermo al que había que curar sino el pobre que estaba ya moribundo. Se trata de una persona que necesita asistencia material y espiritual, que ha de recibir los últimos auxilios y los últimos sacramentos. Esta era la función esencial del hospital.

Decíase en aquellos tiempos -y con razón- que el hospital era un lugar para ir a morir. El personal hospitalario no estaba destinado a curar al enfermo sino a conseguir su propia salvación. Era un personal caritativo (religioso o laico) que estaba en el hospital para hacer obras de misericordia que le garantizaran la salvación eterna. Por consiguiente, la institución

servía para salvar el alma del pobre en el momento de la muerte y también la del personal que lo cuidaba. Ejercía una función en la transición de la vida a la muerte, en la salvación espiritual más que en la material, unida a la función de separar los individuos peligrosos para la salud general de la población.

Para el estudio del significado general del hospital en la Edad Media y el Renacimiento debe considerarse el texto titulado *Le livre de la vie active de l'Hôtel-Dieu*, escrito por un parlamentario, que fue administrador del Hôtel-Dieu, en un lenguaje lleno de metáforas -una especie de "Román de la Rose" de la hospitalización- pero que refleja claramente la mezcla de funciones de asistencia y transformación espiritual que incumbían al hospital.

Estas eran las características del hospital hasta principios del siglo XVIII. El "hospital general", lugar de internamiento, en donde se yuxtaponen y mezclan enfermos, locos y prostitutas, es todavía a mediados del siglo XVII una especie de instrumento mixto de exclusión, asistencia y transformación espiritual del que está ausente la función médica.

En cuanto a la práctica médica, ninguno de los elementos que la integraban y le servían de justificación científica la predestinaban a ser una medicina hospitalaria. La medicina medieval y de los siglos XVII y XVIII era profundamente individualista. Individualista por parte del médico al que se le reconocía esta condición después de una iniciación garantizada por la propia corporación médica y que comprendía un conocimiento de los textos y la transmisión de recetas más o menos secretas o públicas. La experiencia hospitalaria no se incluía en la formación ritual del médico. Lo que lo autorizaba era la transmisión de recetas, no las experiencias que hubiera adquirido, asimilado o integrado.

La intervención del médico en la enfermedad giraba en torno del concepto de crisis. El médico debía observar al enfermo y a la enfermedad desde la aparición de los primeros signos para descubrir el momento en que se producía la crisis. La crisis era el momento en el que en el enfermo se enfrentaban su naturaleza sana y el mal que lo aquejaba. En esta lucha entre la naturaleza y la enfermedad, el médico debía observar los signos, pronosticar la evolución, y favorecer, en la medida de lo posible, el triunfo de la salud y la naturaleza sobre la enfermedad. En la cura entraban en juego la naturaleza, la enfermedad y el médico. En esta lucha el médico desempeñaba una función de pronosticador, arbitro y aliado de la naturaleza contra la enfermedad. Esta especie de batalla en que consistía la cura sólo podía desenvolverse en forma de relación individual entre el médico y el enfermo. La idea de una larga serie de observaciones en el seno del hospital, que permitieran registrar las generalidades, los elementos particulares, etc., no figuraba en la práctica médica.

Así, no había nada en la práctica médica de esta época que permitiera la organización de los conocimientos hospitalarios, ni tampoco la organización del hospital permitía la intervención de la medicina. En consecuencia, hasta mediados del siglo XVIII el hospital y la medicina continuaron siendo campos diferentes.

¿Cómo se produjo la transformación, es decir, cómo se "medicalizó" el hospital y cómo se llegó a la medicina hospitalaria?

El factor principal de transformación no fue la búsqueda de una acción positiva del hospital sobre el enfermo o la enfermedad sino la anulación de los efectos negativos del hospital. No se trató primero de medicalizar al hospital sino de purificarlo de los efectos nocivos, del desorden que ocasionaba. Y en este caso se entiende por desorden las enfermedades que esta institución podía suscitar en las personas internadas y propagar en la ciudad en que estaba situado, así como el desorden económico y social del que era un foco perpetuo.



Esta hipótesis de que la "medicalización" se produjo gracias a la eliminación del desorden que causaba puede confirmarse por el hecho de que la primera gran organización hospitalaria de Europa se encuentra en el siglo XVII, esencialmente en los hospitales marítimos y militares. El punto de partida de la reforma hospitalaria no fue el hospital civil sino el marítimo, lo que se debió a que este último era un lugar de desorden económico. A través de él se traficaban mercancías, objetos preciosos, materias raras, especias, etc., procedentes de las colonias. El traficante fingía estar enfermo y al desembarcar lo llevaban al hospital, donde escondía los objetos y eludía así el control económico de la aduana. Los grandes hospitales marítimos de Londres, Marsella o La Rochelle eran lugares de un enorme tráfico contra el que protestaban las autoridades fiscales.

Así, pues, el primer reglamento de hospital, que aparece en el siglo XVII, se refiere a la inspección de los cofres que los marineros, médicos y boticarios retenían en los hospitales. A partir de ese momento se podían inspeccionar los cofres y registrar su contenido; si se encontrasen mercancías destinadas al contrabando, sus dueños serían castigados. Así surge en este reglamento una primera indagación económica.

Aparece también en esos hospitales marítimos y militares el problema de la cuarentena, es decir, de las enfermedades epidémicas que pueden traer las personas que desembarcan. Los lazaretos establecidos, por ejemplo, en Marsella y en La Rochelle, constituyen la programación de una especie de hospital perfecto. Pero se trata esencialmente de un tipo de hospitalización que no pretende que el hospital sea un instrumento de cura sino de impedir que constituya un foco de desorden económico o médico.

Si los hospitales militares y marítimos se convirtieron en modelo, en punto de partida de la reorganización hospitalaria, es porque con el mercantilismo las reglamentaciones económicas se hicieron más estrictas y también porque el precio del hombre aumentaba cada vez más. Y precisamente en esa época la formación del individuo, su capacidad, sus actitudes, empiezan a tener un precio para la sociedad.

Examinemos el ejemplo del ejército. Hasta la segunda mitad del siglo XVII no había dificultad alguna para reclutar soldados, bastaba con tener recursos monetarios. Había por toda Europa desempleados, vagabundos, miserables, dispuestos a ingresar en el ejército de cualquier nacionalidad o religión.

A fines del siglo XVII, con la introducción del fusil, el ejército se vuelve mucho más técnico, sutil y costoso. Para aprender a manejar un fusil se requerían ejercicios, maniobras, adiestramiento. Así es como el precio de un soldado excede del de un simple trabajador y el costo del ejército se convierte en un importante capítulo presupuestario de todos los países. Una vez formado un soldado no se le puede dejar morir. Si muere ha de ser en debida forma, como un soldado, en una batalla, no a causa de una enfermedad. No hay que olvidar que en el siglo XVII el índice de mortalidad de los soldados era muy elevado. Por ejemplo, un ejército austriaco que salió de Viena hacia Italia perdió 5/6 de sus hombres antes de llegar al lugar del combate. Estas pérdidas por causa de enfermedades, epidemia o desertión constituían un fenómeno relativamente común.

A partir de esta transformación técnica del ejército, el hospital militar se convierte en una cuestión técnica y militar importante: 1) era preciso vigilar a los hombres en el hospital militar para que no desertaran, ya que habían sido adiestrados con un costo considerable; 2) había que curarlos para que no fallecieran de enfermedad; 3) había que evitar que, una vez restablecidos, fingieran estar todavía enfermos y permaneciesen en cama, etcétera.

En consecuencia, surge una reorganización administrativa y política, una nueva fiscalización por parte de la autoridad en el recinto del hospital militar. Y lo mismo ocurre con el hospital marítimo a partir del momento en el que la técnica de la marina se complica mucho más y tampoco se puede perder la persona formada a un considerable costo.

¿Cómo se llevó a cabo esta reorganización del hospital? La reordenación de los hospitales marítimos y militares no partió de una técnica médica sino, esencialmente, de una tecnología que podría denominarse política: la disciplina.

La disciplina es una técnica de ejercicio de poder que no fue totalmente inventada sino elaborada en sus principios fundamentales durante el siglo XVIII. En el curso de la historia había existido en la Edad Media e incluso en la antigüedad. Los monasterios constituyen un ejemplo de región de dominio, en el seno de los cuales reinaba un sistema disciplinario. La esclavitud y las grandes compañías esclavistas existentes en las colonias españolas, inglesas, francesas, holandesas, etc., eran también modelos de mecanismos de disciplina.

Podríamos remontarnos a la legión romana y en ella también encontraríamos un ejemplo de disciplina.

Por consiguiente los mecanismos disciplinarios datan de tiempos antiguos, pero existieron de una manera aislada, fragmentada, hasta llegar a los siglos XVII y XVIII, cuando el poder disciplinario se perfeccionó en una nueva técnica de gestión del hombre. Con frecuencia se habla de las invenciones técnicas del siglo XVII -la tecnología química, metalúrgica, etc.- y sin embargo no se menciona la invención técnica de esa forma de gobernar al hombre, controlar sus múltiples capacidades, utilizarlas al máximo y mejorar el efecto útil de su trabajo y sus actividades, gracias a un sistema de poder que permite controlarlo.

En los grandes talleres que empiezan a crearse, en el ejército, en las escuelas, cuando se observa en Europa un gran progreso de la alfabetización, aparecen esas nuevas técnicas de poder que constituyen los grandes inventos del siglo XVIII.

Sobre la base de los ejemplos del ejército y la escuela, ¿qué es lo que surge en esa época?

1. Un arte de distribución espacial de los individuos. En el ejército del siglo XVII los individuos estaban amontonados, formando un conglomerado, con los más fuertes y más capaces al frente y los que no sabían luchar, los que eran cobardes y deseaban huir en los flancos y en el medio. La fuerza de un cuerpo militar radicaba en el efecto de la densidad de esta masa de hombres.

En el siglo XVIII, por el contrario, a partir del momento en que el soldado recibe un fusil, es preciso estudiar la distribución de los individuos y colocarlos debidamente en el lugar en que su eficacia pueda llegar al máximo. La disciplina del ejército empieza en el momento en que se enseña al soldado a colocarse, desplazarse y estar en el lugar que se requiera.

También en las escuelas del siglo XVII los alumnos estaban aglomerados. El maestro llamaba a uno de ellos y durante unos minutos le proporcionaba alguna enseñanza y luego lo mandaba de nuevo a su lugar, continuando la misma operación con otro y así sucesivamente. La enseñanza colectiva ofrecida simultáneamente a todos los alumnos supone una distribución espacial de la clase.

La disciplina es ante todo un análisis del espacio; es la individualización por el espacio, la colocación de los cuerpos en un espacio individualizado que permita la clasificación y las combinaciones.

2. La disciplina no ejerce su control sobre el resultado de una acción sino sobre su desenvolvimiento. En los talleres de tipo corporativo del siglo XVII lo que se exigía al obrero o al maestro era la fabricación de un producto con determinadas cualidades. La manera de fabricarlo dependía de lo que se transmitía de una generación a otra. El control no afectaba al modo de acción. De la misma manera se enseñaba al soldado a combatir, a ser más fuerte que el adversario en la lucha individual en el campo de batalla.

A partir del siglo XVIII se desarrolla un arte del cuerpo humano. Empiezan a observarse los movimientos que se hacen, cuáles son los más eficaces, rápidos y mejor ajustados. Así es como aparece en los talleres el famoso y siniestro personaje del contraataca, del capataz encargado no de observar si se hacía el trabajo, sino de qué manera podía hacerse con más rapidez y con movimientos mejor adaptados. En el ejército aparece el suboficial y con él los ejercicios, las maniobras y la descomposición de los movimientos en el tiempo. El famoso reglamento de infantería, que aseguró las victorias de Federico de Prusia, comprende una serie de mecanismos de dirección de los movimientos del cuerpo.

3. La disciplina es una técnica de poder que encierra una vigilancia perpetua y constante de los individuos. No basta con observarlos de vez en cuando o de vez en cuando se ajusta a las reglas. Es preciso vigilarlos durante todo el tiempo en el que se realice la actividad y someterlos a una pirámide constante de vigilantes. Así aparecen en el ejército una serie de mandos que van sin interrupción, desde el general en jefe hasta el soldado raso, así como sistemas de inspección, revistas, paradas, desfiles, etc., que permiten observar de manera permanente a cada individuo.

4. La disciplina supone un registro continuo: anotaciones sobre el individuo y transferencia de la información en escala ascendente, de suerte que a la cúspide de la pirámide no se le escape ningún detalle, acontecimiento o elemento disciplinario.

En el sistema clásico el ejercicio del poder era confuso, global y discontinuo. Se trataba del poder del soberano sobre grupos integrados por familias, ciudades, parroquias, es decir, por unidades globales, no de un poder que actuaba continuamente sobre el individuo.

La disciplina es el conjunto de técnicas en virtud de las cuales los sistemas de poder tienen por objetivo y resultado los individuos singularizados. Es el poder de la individualización cuyo instrumento fundamental estriba en el examen. El examen es la vigilancia permanente, clasificadora, que permite distribuir a los individuos, juzgarlos, medirlos, localizarlos y, por lo tanto, utilizarlos al máximo. A través del examen, la individualidad se convierte en un elemento para el ejercicio del poder.

La introducción de los mecanismos disciplinarios en el espacio confuso del hospital iba a permitir su medicalización. Todo lo que se acaba de exponer explicará por qué se disciplina el hospital. Las razones económicas, el precio atribuido al individuo, el deseo de evitar la propagación de las epidemias explican la fiscalización disciplinaria a que están sometidos los hospitales. Pero si esta disciplina adquiere carácter médico, si este poder disciplinario se confía al médico, se debe a una transformación del saber médico. La formación de una medicina hospitalaria hay que atribuirle, por un lado, a la introducción de la disciplina en el espacio hospitalario y, por otro lado, a la transformación que en esa época experimenta la práctica de la medicina.

En el sistema epistémico o epistemológico del siglo XVIII, el gran modelo de inteligibilidad de las enfermedades es la botánica, la clasificación de Linneo. Ello significa la necesidad de entender las enfermedades como un fenómeno natural. Como en las plantas, en las

enfermedades habrá especies, características observables, cursos de evolución. La enfermedad es la naturaleza, pero una naturaleza debida a una acción particular del medio sobre el individuo. La persona sana, cuando se somete a ciertas acciones del medio, sirve de apoyo a la enfermedad, fenómeno límite de la naturaleza. El agua, el aire, la alimentación, el régimen general constituyen las bases sobre las cuales se desarrollan en un individuo las diferentes especies de enfermedades.

En esa perspectiva la cura está dirigida por una intervención médica que ya no se encamina hacia la enfermedad propiamente dicha, como en la medicina de la crisis, sino que, un poco al margen de la enfermedad y del organismo, se orienta hacia el medio que la rodea: el aire, el agua, la temperatura ambiente, el régimen, la alimentación, etc. Es una medicina del medio que se está constituyendo, en la medida en que la enfermedad se concibe como un fenómeno natural que obedece a las leyes naturales.

Por consiguiente, es en el ajuste de esos dos procesos, el desplazamiento de la intervención médica y la aplicación de la disciplina en el espacio hospitalario, donde se encuentra el origen del hospital médico. Esos dos fenómenos, de distinta procedencia, iban a poder ajustarse con la introducción de una disciplina hospitalaria cuya función consistiría en garantizar las averiguaciones, la vigilancia, la aplicación de la disciplina en el mundo confuso de los enfermos y de la enfermedad, y en transformar las condiciones del medio que rodeaba a los enfermos. Asimismo se individualizarían y distribuirían los enfermos en un espacio donde se pudiera vigilarlos y registrar lo que ocurriera; también se modificaría el aire que respiraban, la temperatura del medio, el agua para beber, el régimen, de manera que el panorama hospitalario que imponía la disciplina fuera un instrumento de modificaciones con función terapéutica.

Si se admite la hipótesis de que el hospital nace de las técnicas de poder disciplinario y de la medicina de intervención sobre el medio, se comprenderán varias características que poseyó esta institución:

1. La localización del hospital y la distribución interna del espacio. La cuestión del hospital a fines del siglo XVIII es fundamentalmente la cuestión del espacio o espacios diferentes con los que éste se encuentra vinculado. En primer lugar, ¿dónde se situará el hospital para que no siga siendo un lugar sombrío, oscuro, confuso, ubicado en pleno corazón de la ciudad, al que iban a parar las personas a la hora de la muerte y desde donde se difundían peligrosamente miasmas, aire contaminado, agua sucia, etc.? Era preciso que el lugar en que estuviera situado el hospital se ajustara al control sanitario de la ciudad. La localización del hospital debía ser calculada en el seno de la medicina del espacio urbano.

En segundo lugar había que calcular también la distribución interna del espacio del hospital y esto había que hacerlo en función de algunos criterios: si era cierto que una acción ejercida sobre el medio curaba las enfermedades, habría que crear en torno de cada enfermo un pequeño medio espacial individualizado, específico, modificable según el paciente, la enfermedad y su evolución. Se necesitaría obtener una autonomía funcional, médica, del espacio de supervivencia del enfermo. De esta manera se establece el principio de que las camas no deben estar ocupadas por más de un paciente y por tanto se suprimirá el lecho-dormitorio en el que a veces se amontonaban hasta seis personas.

También habrá que crear alrededor del enfermo un medio manejable que permita aumentar la temperatura ambiente, refrescar el aire y orientarlo hacia un solo enfermo, etc. De ahí que se realizaran investigaciones para individualizar el espacio de existencia, de respiración de los enfermos, incluso en las salas colectivas. Así, por ejemplo, hubo un proyecto de encapsular la

cama de cada enfermo empleando una tela que permitiese la circulación del aire pero que bloqueara las miasmas.

Todo ello muestra cómo, en una estructura espacial, el hospital constituye un medio de intervención sobre el enfermo. La arquitectura hospitalaria debe ser factor e instrumento de cura y el hospital, a donde iban a parar los enfermos para morir, debía dejar de existir. La arquitectura hospitalaria es un instrumento de cura de la misma categoría que un régimen de alimentación, una sangría o una acción médica. El espacio hospitalario se medicaliza en su función y efectos. Esta es la primera característica de la transformación del hospital a fines del siglo XVIII.

2. Transformación del sistema de poder en el seno del hospital. Hasta mediados del siglo XVIII quien ejercía el poder era el personal religioso, raramente laico, encargado de la vida cotidiana del hospital, la salvación y la asistencia alimentaria de las personas internadas. Se llamaba al médico para atender a los enfermos más graves, y más que una acción real se trataba de una garantía, una justificación. La visita médica era un ritual muy irregular, en principio se hacía una vez al día y para centenares de enfermos. Por añadidura el médico dependía administrativamente del personal religioso, el cual podía incluso despedirlo.

Desde el momento en que el hospital se concibe como un instrumento de cura y la distribución del espacio se convierte en instrumento terapéutico, el médico asume la responsabilidad principal de la organización hospitalaria. A él se le consulta cómo se debe construir y organizar el hospital; por ese motivo Tenon realizó la mencionada encuesta. A partir de entonces queda prohibida la forma de claustro, de comunidad religiosa, que se había empleado para organizar el hospital, en beneficio de un espacio que será objeto de una organización médica. Además, si el régimen alimentario, la ventilación, el ritmo de las bebidas, etc., hablan de ser factores de cura, el médico, al controlar el régimen del enfermo, se hace cargo, hasta cierto punto, del funcionamiento económico del hospital, que hasta entonces era un privilegio de las órdenes religiosas.

Al mismo tiempo, la presencia del médico en el hospital se reafirma y se multiplica. Las visitas aumentan a un ritmo cada vez más acelerado durante el siglo XVIII. En 1680 en el Hôtel-Dieu de París el médico pasaba visita una vez al día; en cambio en el siglo XVIII se establecen varios reglamentos que especifican, sucesivamente, que debe efectuarse otra visita por la noche para los enfermos más graves, que cada visita debe durar dos horas y, por último, alrededor de 1770, que en el hospital debe residir un médico al que se pueda acudir a cualquier hora del día o de la noche en caso necesario.

Así se crea el personaje del médico de hospital que antes no existía. Hasta el siglo XVIII los grandes médicos no aparecían por el hospital, era médicos de consulta particular que habían adquirido prestigio gracias a un cierto número de curas espectaculares. El médico al que recurrían las comunidades religiosas para las visitas a los hospitales era generalmente el peor de la profesión. El gran médico de hospital, más preparado cuanto mayor sea su experiencia en esas instituciones, es un invento de fines del siglo XVIII. Por ejemplo, Genon fue médico de hospital, y la labor que realizó Pinel en Bicêtre fue posible gracias a que ejercía en el hospital.

Esta inversión del orden jerárquico en el hospital con la ocupación del poder por el médico se refleja en el ritual de la visita: el desfile casi religioso, encabezado por el médico, de toda la jerarquía del hospital: ayudantes, alumnos, enfermeras, etc., ante la cama de cada enfermo. Este ritual codificado de la visita, que señala la implantación del poder médico, se encuentra en los reglamentos de hospitales del siglo XVIII, en los que se indica dónde debe colocarse cada

persona, que la presencia del médico debe ser anunciada con una campanilla, que la enfermera debe estar en la puerta con un cuaderno en la mano y acompañar al médico cuando entre, etc.

3. Organización de un sistema de registro permanente y, en la medida de lo posible, completo, de todo lo que ocurre. En primer lugar debemos referirnos a los métodos de identificación del enfermo. En la muñeca del enfermo se atará una pequeña etiqueta que permitirá distinguirlo tanto si sobrevive como si muere. En la parte superior de la cama se colocará una ficha con el nombre del enfermo y la afección que sufre. Asimismo empiezan a utilizarse una serie de registros que reúnen y transmiten información: el registro general de ingresos y altas, en el que se escribe el nombre del enfermo, el diagnóstico del médico que lo recibió, la sala en que se encuentra y, por último, si falleció o fue dado de alta; el registro de cada sala, preparado por la enfermera jefe; el registro de la farmacia, en el que constan las recetas y para qué enfermos se despacharon; el registro de lo que el médico ordena durante la visita, las recetas y el tratamiento prescrito, el diagnóstico, etcétera.

Finalmente se implanta la obligación de que los médicos confronten sus experiencias y sus registros -por lo menos una vez al mes, de acuerdo con el reglamento del Hôtel-Dieu en 1785- para averiguar los distintos tratamientos administrados, los que han resultado más satisfactorios, los médicos que tienen más éxito, si las enfermedades epidémicas han de pasar de una sala a otra, etcétera.

De esta manera se forma una colección de documentos en el seno del hospital, y éste se constituye no sólo en un lugar de cura sino también de registros y de adquisición de conocimientos. Por tanto, el saber médico, que hasta el siglo XVIII estaba localizado en los libros, en una especie de jurisprudencia médica concentrada en los grandes tratados clásicos de medicina, empieza a ocupar un lugar, no en los textos, sino en el hospital; ya no se trata de lo que fue escrito e impreso sino de lo que todos los días se registra en la tradición viva, activa y actual que representa el hospital.

Es así como llega a afirmarse, en el período de 1780 -1790, la formación normativa del médico en el hospital. Esta institución, además de ser un lugar de cura, es también un lugar de formación médica. La clínica aparece como dimensión esencial del hospital, entendiéndose por clínica a este respecto la organización del hospital como lugar de capacitación y transmisión de saber. Pero sucede también que, con la introducción de la disciplina en el espacio hospitalario, que permite curar así como registrar, capacitar y acumular conocimientos, la medicina ofrece como objeto de observación un inmenso campo, limitado por un lado por el individuo y por el otro por la población.

Con la aplicación de la disciplina del espacio médico y por el hecho de que se puede aislar a cada individuo, instalarlo en una cama, prescribirle un régimen, etc., se pretende llegar a una medicina individualizante. En efecto, es el individuo el que será observado, vigilado, conocido y curado. El individuo surge como objeto del saber y de la práctica médica.

Pero también por el mismo sistema del espacio hospitalario disciplinado se puede observar a un gran número de individuos. Los registros obtenidos diariamente, cuando se confrontan entre hospitales y en las diversas regiones, permiten comprobar los fenómenos patológicos comunes a toda la población.

Gracias a la tecnología hospitalaria, el individuo y la población se presentan simultáneamente como objetos de saber y de la intervención de la medicina. La redistribución de esas dos medicinas será un fenómeno propio del siglo XIX. La medicina que se forma en el siglo XVIII es una medicina tanto del individuo como de la población.

## 9. La vida de los hombres infames

Este no es un libro de historia. En esta selección es inútil buscar otra norma que no sea mi propio goce, mi placer, una emoción, la risa, la sorpresa, un particular escalofrío, o algún otro sentimiento que resulta ahora difícil de calibrar puesto que ya ha pasado el momento en el que descubrí estos textos.

Estamos más bien ante una antología de vidas. Existencias contadas en pocas líneas o en pocas páginas, desgracias y aventuras infinitas recogidas en un puñado de palabras. Vidas breves, encontradas al azar en libros y documentos. *Exempla* que, en contraposición a los que los eruditos recogían en el decurso de sus lecturas, son espejos que inclinan menos a servir de lecciones de meditación que a producir efectos breves cuya fuerza se acaba casi al instante. El término de "avisos" podría servir muy bien para designarlos en razón de la doble referencia que ese término encierra: brevedad en la narración y realidad de los sucesos consignados; y es que es tal la concentración de cosas dichas contenidas en estos textos que no se sabe si la intensidad que los atraviesa se debe más al carácter centelleante de las palabras o a la violencia de los hechos que bullen en ellos. Vidas singulares convertidas, por oscuros azares, en extraños poemas; tal es lo que he pretendido reunir en este herbolario.

La idea surgió un día, estoy casi seguro de ello, cuando leía en la Biblioteca Nacional un registro de ingresos redactado en los comienzos del siglo XVIII. Creo recordar incluso que la idea surgió de la lectura de las dos noticias siguientes:

Mathurin Milán, ingresó en el Hospital de Charenton el 31 de agosto de 1707: "Su locura consistió siempre en ocultarse de su familia, en llevar una vida oscura en el campo, tener pleitos, prestar con usura y a fondo perdido, en pasear su pobre mente por rutas desconocidas, y en creerse capaz de ocupar los mejores empleos".

Jean Antoine Touzard ingresó en el castillo de Bicêtre el 21 de abril de 1701: "Apóstata recoleto, sedicioso, capaz de los mayores crímenes, sodomita y ateo hasta la saciedad; es un verdadero monstruo de abominación que es preferible que reviente a que quede libre"

Me costaría trabajo expresar con exactitud lo que sentí cuando leí estos fragmentos y muchos otros semejantes. Se trata sin duda de una de esas impresiones de las que se dice que son "físicas", como si pudiesen existir sensaciones de otro tipo. Y confieso que estos "avisos" que resucitaban de repente, tras dos siglos y medio, de silencio, han conmovido en mi interior más fibras que lo que comúnmente se conoce como literatura, sin que pueda aún hoy afirmar si me emocionó más la belleza de ese estilo clásico bordado en pocas frases en torno de personajes sin duda miserables, o los excesos, la mezcla de sombría obstinación y la perversidad de esas vidas en las que se siente, bajo palabras lisas como cantos rodados, la derrota y el encarnizamiento.

Hace mucho tiempo que me he servido de documentos de este tipo en uno de mis libros. Si lo hice así entonces se debe sin duda a esa vibración que me conmueve todavía hoy cuando me vuelvo a encontrar con esas vidas íntimas convertidas en brasas muertas en las pocas frases que las aniquilaron. Mi sueño habría sido restituirlas en su intensidad analizándolas. Carente del talento necesario para hacerlo me he contentado con darles vueltas; me he atendido a los textos en su aridez; he buscado cuál era su razón de ser, a qué instituciones o a qué práctica política se referían; intenté saber por qué había sido de pronto tan importante en una sociedad como la

nuestra que estas existencias fuesen "apagadas" (del mismo modo que se ahoga un grito, se apaga un fuego o se acaba con un animal); vidas como las de un monje escandaloso o un usurero fantasioso e inconsecuente; intenté buscar la razón por la que se quiso impedir con tanto celo que las pobres mentes vagasen por rutas sin nombre. Sin embargo las primeras intensidades sentidas que me habían motivado permanecían al margen. Y puesto que existía el riesgo de que se perdiesen, de que mi discurso fuese incapaz de estar a la altura que tales sensaciones exigían, me pareció que lo mejor era mantenerlas en la forma misma en la que me impresionaron.

De aquí procede la idea de esta antología realizada un poco para la ocasión. La galería ha sido compuesta sin prisa y sin un objeto claramente definido. Durante mucho tiempo pensé presentar estos textos siguiendo un orden sistemático y acompañándolos de cortas y rudimentarias explicaciones, de tal forma que pudiesen expresar un mínimo de sentido histórico. He renunciado a ello por la razón que explicaré más adelante. Decidí pues reunir simplemente un determinado número de textos en razón de la intensidad que a mi juicio poseen; los he acompañado de algunos preliminares y los he distribuido de modo que preserven -de la forma menos mala posible- el efecto de cada uno de ellos. Mi incapacidad me ha forzado al frugal lirismo de la cita.

Este libro, mucho menos aún que los otros, no hará las delicias de los historiadores. ¿Libro de humor y puramente subjetivo? Yo diría más bien -lo que viene a ser lo mismo- que es un libro de convención y de juego, el libro de una pequeña manía que construyó su propio sistema. A mi juicio el poema del usurero fantástico o el del recoleto sodomita me han servido, desde el principio al fin, de modelo. Para poder sintonizar con esas existencias fulgurantes, con esos poemas-vida, me impuse las sencillas reglas siguientes:

- que se tratase de personajes que hubiesen existido realmente;
- que sus existencias hubiesen sido a la vez oscuras e infortunadas;
- que esas existencias fuesen contadas en pocas páginas o, mejor, en pocas frases, de la forma más sucinta;
- que esos relatos no contuviesen simplemente extrañas o patéticas anécdotas, sino que, de una forma o de otra -puesto que se trataba de demandas, denuncias, órdenes o informes- formasen parte realmente de la minúscula historia de esas vidas, de su infortunio, de su rabia o de su incierta locura;
- y, en fin, que del choque producido entre esos relatos y esas vidas, surgiese para nosotros todavía hoy un extraño efecto mezcla de belleza y de espanto.

Estas reglas pueden parecer arbitrarias, por eso conviene que me detenga un poco en ellas.

He querido que se tratase de existencias reales, que se les pudiesen asignar un lugar y una fecha, que detrás de esos nombres que ya no dicen nada, más allá de esas palabras rápidas que en la mayoría de los casos muy bien podrían ser falsas, engañosas, injustas, ultrajantes, hayan existido hombres que vivieron y murieron, sufrimientos, maldades, envidias, vociferaciones. He suprimido pues todo aquello que pudiera resultar producto de la imaginación o de la literatura. Ninguno de los héroes negros que los literatos han podido inventar me ha parecido tan intenso como esos fabricantes de zuecos, esos soldados desertores, esos vendedores ambulantes, grabadores, monjes vagabundos, todos ellos enfebrecidos, escandalosos e infames por el hecho sin duda de que sabemos que han existido. He excluido todos los textos que pudiesen ser memorias, recuerdos, descripciones de conjunto, en fin, todos aquellos que daban buena cuenta de la realidad pero manteniendo en relación con ella la distancia de la mirada, de la memoria, de



la curiosidad o del divertimento. He decidido que estos textos tuviesen siempre una relación o mejor la mayor relación posible con la realidad: no solamente que se refieran a ella, sino que la produzcan, que sean una pieza de la dramaturgia de lo real, que constituyan el instrumento de la venganza, el arma del rencor, un episodio de una batalla, el gesto de la desesperanza o de la envidia, una súplica o una orden. No he pretendido reunir textos que fuesen más fieles a la realidad que otros o que mereciesen ser seleccionados por su valor representativo, sino textos que han jugado un papel en esa vida real de la que hablan y que, en contrapartida, se encuentran, aunque se expresen de forma inexacta, enfática o hipócrita, atravesados por ella: fragmentos de discursos que arrastran fragmentos de una realidad de la que forman parte. No se trata de una recopilación de retratos; lo que encontrarán aquí son trampas, armas, gritos, gestos, actitudes, engaños, intrigas en las que las palabras han sido sus vehículos. En esas cortas frases se "han jugado" vidas reales; con ello no quiero decir que esas vidas estén en ellas representadas, sino que en cierta medida al menos esas palabras decidieron sobre su libertad, su desgracia, con frecuencia sobre su muerte y en todo caso su destino. Estos discursos han atravesado realmente determinadas vidas, ya que existencias humanas se jugaron y se perdieron en ellos.

He querido que estos personajes fuesen ellos mismos oscuros, que no estuviesen destinados a ningún tipo de gloria, que no estuviesen dotados de ninguna de esas grandezas instituidas y valoradas -nacimiento, fortuna, santidad, heroísmo o genialidad-, que perteneciesen a esos millones de existencias destinadas a no dejar rastro, que en sus desgracias, en sus pasiones, en sus amores y en sus odios hubiese un tono gris y ordinario frente a lo que generalmente se considera digno de ser narrado, que, en consecuencia, estas vidas hayan estado animadas por la violencia, la energía y el exceso en la maldad, la villanía, la bajeza, la obstinación y la desventura, cualidades todas que les proporcionaban a los ojos de sus conocidos, y en contraste mismo con su mediocridad, una especie de grandeza escalofriante o deplorable. Me embarqué pues a la búsqueda de esta especie de partículas dotadas de una energía tanto más grande cuanto más pequeñas y difíciles eran de discernir.

Para que algo de esas vidas llegue hasta nosotros fue preciso por tanto que un haz de luz, durante al menos un instante, se posase sobre ellas, una luz que les venía de fuera: lo que las arrancó de la noche en la que habrían podido, y quizá debido, permanecer, fue su encuentro con el poder; sin este choque ninguna palabra sin duda habría permanecido para recordarnos su fugaz trayectoria. El poder que ha acechado estas vidas, que las ha perseguido, que ha prestado atención, aunque sólo fuese por un instante, a sus lamentos y a sus pequeños estrépitos y que las marcó con un zarpazo, ese poder fue quien provocó las propias palabras que de ellas nos quedan, bien porque alguien se dirigió a él para denunciar, quejarse, solicitar o suplicar, bien porque el poder mismo hubiese decidido intervenir para juzgar y decidir sobre su suerte con breves frases. Todas estas vidas que estaban destinadas a transcurrir al margen de cualquier discurso y a desaparecer sin que jamás fuesen mencionadas han dejado trazos -breves, incisivos y con frecuencia enigmáticos- gracias a su instantáneo trato con el poder, de forma que resulta ya imposible reconstruirlas tal y como pudieron ser "en estado libre". Únicamente podemos llegar a ellas a través de las declaraciones, las parcialidades tácticas, las mentiras impuestas que suponen los juegos del poder y las relaciones de poder.

Alguien me dirá: he aquí de nuevo otra vez la incapacidad para franquear la frontera, para pasar del otro lado, para escuchar y hacer escuchar el lenguaje que viene de otra parte o de abajo; siempre la misma opción de contemplar la cara iluminada del poder, lo que dice o lo que hace decir. ¿Por qué no ir a escuchar esas vidas allí donde están, allí donde hablan por sí mismas? Pero, podríamos preguntarnos en primer lugar si nos quedaría algo de lo que ellas han

sido, en su violencia o en su desgracia singular, si en un momento dado no se hubiesen cruzado con el poder y despertado sus fuerzas. ¿No constituye uno de los rasgos fundamentales de nuestra sociedad el hecho de que el destino adquiriera la forma de la relación con el poder, de la lucha con o contra él? El punto más intenso de estas vidas, aquel en que se concentra su energía, radica precisamente allí donde colisionan con el poder, luchan con él, intentan reutilizar sus fuerzas o escapar a sus trampas. Las breves y estridentes palabras que van y vienen entre el poder y esas existencias insustanciales constituyen para éstas el único momento que les fue concedido; es ese instante lo que les ha proporcionado el pequeño brillo que les permitió atravesar el tiempo y situarse ante nosotros como un breve relámpago.

He pretendido en suma reunir algunos rudimentos para una leyenda de los hombres oscuros, a partir de los discursos en los que, en la desgracia o en el resentimiento, ellos entran en relación con el poder.

Hablo de "leyenda", porque aquí se produce como en todas las leyendas un cierto equívoco entre lo ficticio y lo real, aunque en este caso las razones se invierten. Lo legendario, cualquiera que sea su núcleo de realidad, no es nada más, en último término, que la suma de lo que se dice. Es algo indiferente a la existencia o inexistencia de aquel a quien transmite la gloria. Si el héroe existió la leyenda lo recubre con tantos prodigios, lo enriquece de tantos atributos imposibles que es, o casi es, como si no hubiese vivido. Y si es puramente imaginario la leyenda transmite acerca de él tantos relatos insistentes que adquiere el espesor histórico propio de alguien que hubiese existido. En los textos que siguen la existencia de estos hombres y de estas mujeres se reduce exactamente a lo que de ellos se dice; nada sabemos acerca de lo que fueron o de lo que hicieron, salvo lo que vehiculan estas frases. En este caso es la escasez, y no la prolijidad, lo que hace que se entremezclen la ficción y lo real. Al no haber sido nadie en la historia, al no haber intervenido en los acontecimientos o no haber desempeñado ningún papel apreciable en la vida de las personas importantes, al no haber dejado ningún indicio que pueda conducir hasta ellos únicamente tienen y tendrán existencia al abrigo precario de esas palabras. Y gracias a los textos que hablan de ellos llegan hasta nosotros sin poseer más índices de realidad que los que trazan la Leyenda dorada o una novela de aventuras. Esta pura existencia verbal, que hace de estos desgraciados o de estos facinerosos seres casi ficticios, la deben precisamente a su prácticamente completa desaparición, a esa gracia o desgracia que ha hecho sobrevivir, al azar de documentos encontrados, algunas raras palabras que hablan de ellos o que ellos mismos llegaron a pronunciar. Leyenda negra, pero sobre todo leyenda escueta, reducida a lo que fue dicho hace tiempo y que innumerables peripecias han conservado para nosotros.

Otro rasgo de esta leyenda negra consiste precisamente en eso, en que, a diferencia de la leyenda dorada, no ha sido transmitida por lo que se considera una necesidad profunda, siguiendo un proceso continuo. Es una leyenda por naturaleza sin tradición, que sólo puede llegar hasta nosotros a través de rupturas, borrones, olvidos, entrecruzamientos, reapariciones. El azar la guía desde el principio. Ha sido preciso ante todo que una constelación de circunstancias se diesen cita, contra toda esperanza, sobre el individuo más oscuro, sobre su vida mediocre, sus defectos en último término bastante corrientes, para que la mirada del poder cayese sobre él junto con el estallido de su cólera. Ha sido el azar quien ha hecho que la vigilancia de los responsables o de las instituciones, destinadas sin duda a borrar todo desorden, prefiriesen a un sujeto en vez de a otro, a ese monje escandaloso, a esa mujer golpeada, a ese borracho inveterado y furioso, a ese comerciante que no cesa de querellarse, en lugar de a tantos otros que a su lado no han producido menos alborotos. Y después ha sido preciso que entre tantos documentos perdidos y dispersados sea éste, en lugar de aquél, quien haya llegado hasta

nosotros, quien haya sido reencontrado y leído, de tal suerte que entre esas gentes sin importancia y nosotros, que no tenemos más importancia que ellas, no existe ninguna relación de necesidad. No había ninguna posibilidad de que estos individuos, con su vida y sus desgracias, surgiesen de la sombra en lugar de tantos otros que permanecen en ella. Podemos regocijarnos como si se tratara de una venganza por la suerte que permite que estas gentes absolutamente sin gloria surjan en medio de tantos muertos, gesticulen aún, manifiesten permanentemente su rabia, su aflicción o su invencible empecinamiento en vagar sin cesar, lo que posiblemente compensa la mala suerte que había hecho concentrarse en ellas, a pesar de su modestia y su anonimato, el rayo del poder. Vidas que son como si no hubiesen existido, vidas que sobreviven gracias a la colisión con el poder que no ha querido aniquilarlas o al menos borrarlas de un plumazo, vidas que retornan por múltiples meandros azarosos: tales son las infamias de las que yo he querido reunir aquí algunos restos. Existe una falsa infamia de la que se benefician hombres que causan espanto o escándalo como Gilíes de Rais, Guilleri o Cartouche, Sade y Lacenaire. Aparentemente infames a causa de los recuerdos abominables que han dejado, de las maldades que se les atribuyen, del respetuoso terror que han inspirado; son ellos los hombres de leyenda gloriosa pese a que las razones de su fama se contrapongan a las que hicieron o deberían hacer la grandeza de los hombres. Su infamia no es sino una modalidad de la universal *fama*. Pero el apóstata recoleto, las pobres almas perdidas por caminos ignotos, todos ellos son infames de pleno derecho, ya que existen gracias exclusivamente a la concisas y terribles palabras que estaban destinadas a convertirlos para siempre en seres indignos de la memoria de los hombres. El azar ha querido que fuesen esas palabras, únicamente esas lacónicas palabras, las que permaneciesen. Su retorno ahora a lo real se hace en la forma misma en la que se les había expulsado del mundo. Es inútil buscar en ellos otros rostros o sospechar otra grandeza; ellos son algo solamente a través de aquello mediante lo cual se les quiso destruir: ni más ni menos. Tal es la infamia estricta, la que, por no estar mezclada ni con el escándalo ambiguo ni con una sorda admiración, no se compone de ningún tipo de gloria.

Me doy perfecta cuenta de que los textos escogidos implican una selección mezquina, reducida y un poco monótona, si la comparamos con el gran registro de la historia universal de la infamia que reuniría un poco las huellas de todas partes y de todos los tiempos. Son documentos que datan más o menos del mismo intervalo de años, es decir, entre 1660 y 1760, y que proceden de la misma fuente: archivos de encierro, archivos policiales, órdenes reales y *lettres de cachet*. Imaginemos que se trata de un primer volumen y que la *Vida de los hombres infames* podrá ampliarse a otros tiempos y a otros lugares.

He elegido este período y este tipo de textos en razón de una vieja familiaridad. Pero si el placer que me proporcionan desde hace años aún no se ha desvanecido, y si vuelvo hoy sobre ellos una vez más, es porque sospecho que marcan el comienzo, en todo caso un acontecimiento importante, en el que se entrecruzaron mecanismos políticos y efectos de discurso.

Estos textos de los siglos XVII y XVIII poseen (sobre todo si los comparamos con la simpleza administrativa y policial que predominó después) una luminosidad fulgurante, revelan en los contornos del lenguaje un esplendor, una violencia que desmiente, al menos a nuestros ojos, la pequeñez del caso y la mezquindad bastante vergonzosa de las intenciones. Las más lamentables vidas son descritas aquí con las implicaciones o el énfasis que parecen convenir a las vidas más trágicas. Se trata sin duda de un efecto cómico, ya que resulta algo ridículo apelar a todo el poder de las palabras y a través de ellas a la soberanía del cielo y de la tierra cuando se trata de desórdenes insignificantes o de desgracias tan comunes: "Postrado por el peso del más insoportable dolor, Duchesne, de profesión empleado, osa con humilde y respetuosa confianza

ponerse a los pies de Vuestra Majestad para implorar su justicia contra la más malvada de todas las mujeres (...) ¿Qué esperanza puede aún poseer el infortunado que, reducido a la última expresión, recurre hoy a Vuestra Majestad tras haber agotado todas las vías de dulzura, de amonestaciones y de contemplaciones para hacer volver al cumplimiento de sus deberes a una mujer desposeída del más mínimo sentimiento de religión, de honor, de probidad e incluso de humanidad? Tal es, Señor, el estado de postración de este desgraciado que se atreve a hacer oír su lastimosa voz en los oídos de Vuestra Majestad". O también el caso de esa nodriza abandonada que solicita la detención de su marido en nombre de sus cuatro hijos "que posiblemente sólo pueden esperar de su padre un terrible ejemplo de los efectos del desorden. Su Justicia, Monseñor, les ahorrará una tan deshonrosa instrucción, y a mí y a mi familia el oprobio y la infamia, y colocará a un mal ciudadano en situación de no hacer daño a la sociedad". Posiblemente estas palabras harán sonreír, pero conviene no olvidar que a esta grandilocuencia, que no es grandilocuente más que por la pequeñez de las cosas a las que se aplica, el poder responde con sus propios términos que tampoco nos parecen muy mesurados, con la diferencia sin embargo de que en sus palabras se vehicula la potencia de sus decisiones; y su solemnidad puede justificarse no tanto por la importancia de lo que castiga cuanto por el rigor del castigo que impone. Si se encierra a una hechicera se debe a que "existen pocos crímenes que ella no haya cometido y ninguno que no pueda cometer. Así pues es ley de caridad y de justicia liberar para siempre al público de una mujer tan peligrosa que roba, engaña y escandaliza impunemente después de tantos años". O el caso que se refiere a un joven alocado, mal hijo y libertino: "Es un monstruo de libertinaje e impiedad (...) Posee el hábito de todos los vicios: tímido, indócil, impetuoso, violento, capaz de atentar contra la vida de su padre deliberadamente... y además anda en compañía de las mujeres de la más degradante prostitución. Todas las reconvenciones que se le hacen sobre sus malos pasos y sus desórdenes no causan ninguna impresión en su corazón, pues se limita a responder con una perversa sonrisa que deja traslucir su cerrazón y suscita la convicción de su incurabilidad". La menor extravagancia se convierte en algo abominable, al menos en el discurso de la invectiva y de lo execrable. Estas mujeres inmorales y estos jóvenes furiosos no palidecen al lado de Nerón o de Rodogune. El discurso del poder en la época clásica, al igual que el discurso que se dirige a él, engendra monstruos. ¿A qué se debe este teatro tan enfático de lo cotidiano?

La incardinación del poder en la vida cotidiana había sido organizada en gran medida por el cristianismo en torno de la confesión: obligación de traducir al hilo del lenguaje el mundo minúsculo de todos los días, las faltas banales, las debilidades incluso imperceptibles e incluso las turbaciones de pensamientos, intenciones y deseos; ritual de confesión en el que aquel que habla es al mismo tiempo aquel del que se habla; oscurecimiento de lo que se dice en su enunciado mismo, pero anulación también de la propia confesión, que debe permanecer en secreto y no dejar detrás de ella otros signos que no sean las trazas del arrepentimiento y las obras de penitencia. El Occidente cristiano ha inventado esta sorprendente coacción que ha impuesto a todos y cada uno la obligación de decirlo todo para borrarlo todo, de formular hasta las menores faltas en un murmullo ininterrumpido, encarnizado y exhaustivo, al que nada debe escapar pero que, al mismo tiempo, no debe sobrevivir ni un instante. Centenas de millones de hombres durante siglos han debido confesar el mal en primera persona, en un susurro obligatorio y fugitivo.

A partir de un momento, que puede situarse a finales del siglo XVII, sin embargo, este mecanismo se ha encontrado enmarcado y desbordado por otro cuyo funcionamiento era muy diferente. Gestión ahora administrativa y no ya religiosa; mecanismo de archivo y no ya de

perdón. El objetivo buscado era, no obstante, el mismo, al menos en parte: verbalización de lo cotidiano, viaje por el universo ínfimo de las irregularidades y de los desórdenes sin importancia. La confesión no juega ahora sin embargo el papel eminente que el cristianismo le había conferido. Se utilizan de forma sistemática para esta nueva cuadrícula procedimientos antiguos hasta entonces muy locales: la denuncia, la querrela, la encuesta, el informe, la delación, el interrogatorio. Y todo lo que se dice se registra por escrito, se acumula, constituye historiales y archivos. La voz única, instantánea y sin huellas de la confesión penitencial que borraba el mal borrándose a sí misma es sustituida, a partir de entonces, por múltiples voces que se organizan en una enorme masa documental y se constituyen así, a través del tiempo, en la memoria que crece sin cesar acerca de todos los males del mundo. El mal minúsculo de la miseria y de la falta ya no es reenviado al cielo por la confidencia apenas audible de la confesión sino que se acumula en la tierra bajo la forma de trazos escritos. Se establece así otro tipo muy diferente de relaciones entre el poder, el discurso y lo cotidiano, una manera muy diferente de regir este último y de formularlo. Nace una nueva puesta en escena de la vida diaria.

Conocemos sus primeros instrumentos todavía arcaicos aunque ya complejos: las instancias, las *lettres de cachet* o las órdenes reales, los diversos tipos de reclusión, los informes y las decisiones policiales. No me detendré más en cosas ya sabidas, sino únicamente en determinados aspectos que pueden dar cuenta de la extraña intensidad y de esa especie de belleza que revisten a veces esas imágenes apresuradas en las que unos pobres hombres adoptan, para nosotros que los percibimos de tan lejos, el rostro de la infamia. Las *lettres de cachet*, el internamiento, la presencia generalizada de la policía, todo esto no evoca con frecuencia más que el despotismo de un monarca absoluto, pero conviene tener en cuenta que esta "arbitrariedad" era una especie de servicio público. Las "órdenes del Rey" no se abalanzaban de improviso, de arriba abajo, como si se tratase de los signos de la cólera del monarca más que en contados casos. La mayor parte de las veces estas órdenes eran solicitadas contra alguien por sus allegados, su padre y su madre, uno de sus parientes, su familia, sus hijos o hijas, sus vecinos, y a veces por el cura de la parroquia o algún notable local. Se mendigaban estas órdenes como si se tratase de hacer frente a algún gran crimen que debía merecer la cólera del soberano, cuando sólo se trataba de alguna oscura historia de familia: esposos engañados o golpeados, fortunas dilapidadas, conflictos de intereses, jóvenes indóciles, raterías o borracheras, y todo un enjambre de pequeños desórdenes de conducta. La *lettre de cachet* que se otorgaba, como si se tratase de la voluntad expresa y particular del rey, para encerrar a alguno de sus sujetos, al margen de las vías de la justicia ordinaria, no era en realidad más que la respuesta a esa demanda procedente de la base. Sin embargo no se concedía a quien la solicitaba de pleno derecho si no estaba precedida por una encuesta destinada a juzgar el fundamento de la demanda; en esa encuesta se debía establecer si esos excesos o borracheras, si esa violencia y ese libertinaje, merecían ser combatidos mediante el internamiento y bajo qué condiciones, y por cuánto tiempo: tarea policial en suma que implicaba recoger testimonios, delaciones y todo ese dudoso murmullo que rodea, como una espesa niebla, a cada uno.

El sistema de la *lettre de cachet*-encierro no fue más que un episodio bastante breve: duró poco más de un siglo y estaba localizado en Francia, pero no por eso deja de ser importante en la historia de los mecanismos del poder. No sirve tanto para asegurar la irrupción espontánea de la arbitrariedad real en el ámbito más cotidiano de la vida como para asegurar la distribución de todo un juego de demandas y de respuestas siguiendo complejos circuitos. ¿Abuso de absolutismo? Posiblemente, pero no en el sentido de que el monarca abusase pura y

simplemente de su propio poder, sino en el sentido de que cada uno puede utilizar en beneficio propio, para conseguir los propios fines y contra los demás, la enormidad del poder absoluto: una especie de disponibilidad de los mecanismos de soberanía, una posibilidad, proporcionada a cualquiera que fuese lo suficientemente listo para utilizarla, de desviar en beneficio propio los efectos de la soberanía. De aquí se derivan una serie de consecuencias: la soberanía política se injerta en el nivel más elemental del cuerpo social; entre sujeto y sujeto -y muchas veces se trata de los más humildes-, entre los miembros de una familia, en las relaciones de vecindad, de interés, de oficio, de rivalidad, de amor y de odio, uno se puede servir, además de las armas habituales de la autoridad y de la obediencia, de los recursos de un poder político que adopta la forma del absolutismo; cada uno, si sabe jugar bien el juego, puede convertirse para otro en un monarca terrible y sin ley: homo homini rex; toda una cadena política se amalgama con la trama de lo cotidiano. Pero es necesario apropiarse al menos por un instante de ese poder, canalizarlo, poseerlo y dirigirlo hacia donde uno quiere; es necesario, para utilizarlo en provecho propio, "seducirlo"; el poder se convierte a la vez en objeto de codicia y en objeto de seducción; es por tanto algo deseable y ello en la medida misma en que es absolutamente temible. La intervención de un poder político sin límites en las relaciones cotidianas se convierte así no sólo en algo aceptable y familiar sino también en algo profundamente deseado, no sin transformarse por este mismo hecho en el tema de un temor generalizado. No hay por qué extrañarse de esta deriva que poco a poco ha abierto las relaciones de pertenencia o de dependencia ligadas tradicionalmente con la familia hacia los controles administrativos políticos. Tampoco hay por qué extrañarse de que el poder desmesurado del rey, que funcionaba de este modo en medio de las pasiones, de los odios, de las miserias y las felonías, haya podido llegar a ser, pese, o quizá mejor a causa de su utilidad misma, objeto de abominación. Aquellos que utilizaban las *lettres de cachet*, y el rey que las concedía, quedaban aprisionados en la trampa de la complicidad: los primeros perdieron cada vez más su poder tradicional en beneficio de un poder administrativo, mientras que el rey, al verse implicado todos los días en tantos odios e intrigas, llegó a ser él mismo también odiable. Como decía el Duque de Chaulier en las *Memoires de deux jeunes mariés*, la Revolución Francesa, al cortar la cabeza del rey, ha decapitado a todos los padres.

De todo esto me gustaría retener por el instante lo siguiente: a través de este dispositivo de demandas, de *lettres de cachet*, de internamientos, de policía, van a nacer una infinidad de discursos que atraviesan en todos los sentidos lo cotidiano y gestionan, de un modo absolutamente diferente al de la confesión, el mal minúsculo de las vidas sin importancia. En las redes del poder, siguiendo circuitos bastante complejos, quedan atrapadas las disputas de vecindad, las querellas entre padres e hijos, las discordias familiares, los abusos del vino y el sexo, los desórdenes públicos y tantas otras pasiones secretas. Bulle en todo esto algo así como un inmenso y omnipotente afán por convertir en discurso todas estas agitaciones y cada uno de estos pequeños sufrimientos. Comienza a elevarse un murmullo que ya no cesará, un murmullo en el que las variaciones individuales de la conducta, las vergüenzas y los secretos se ofrecen mediante el discurso a la incardinación del poder. Lo menor deja de pertenecer al silencio, al rumor que circula o a la confesión fugitiva. Todas estas cosas que constituyen lo ordinario, el detalle sin importancia, la oscuridad, las jornadas sin gloria, la vida común pueden y deben ser dichas, o mejor escritas. Se convierten así en descriptibles y transcriptibles en la medida misma en que están atravesadas por los mecanismos del poder político. Durante largo tiempo sólo habían merecido ser dichos sin burla los gestos de los grandes; sólo la sangre, el nacimiento y las hazañas tenían derecho a la historia. Y si a veces sucedía que los más humildes participaban en cierto modo de la gloria se debía a algún hecho extraordinario, a la manifestación patente de

la santidad o a la espectacularidad de un crimen. El hecho de que en el orden monótono de lo cotidiano pudiese existir un secreto a descubrir o que lo inesencial pudiese ser en cierto modo importante, esto no aconteció hasta que la blanca mirada del poder se posó sobre estas minúsculas turbulencias.

Nacimiento pues de una inmensa posibilidad de discursos. Un determinado saber sobre la vida cotidiana encuentra así al menos una parte importante de su razón de existir y con él se proyecta en Occidente sobre nuestros gestos, sobre nuestras maneras de ser y de actuar, un nuevo registro de inteligibilidad. Pero para que esto sucediese fue precisa la omnipresencia a la vez real y virtual del monarca; fue preciso imaginarlo bastante cercano a todas estas miserias, bastante atento al menor de estos desórdenes para poder solicitar su intervención; fue preciso que él mismo apareciese dotado de una especie de ubicuidad física. Este discurso de lo cotidiano, en su forma primigenia, estaba totalmente vertido hacia el rey; se dirigía a él, se filtraba en los grandes rituales ceremoniosos del poder y debía adoptar su forma y revestir sus signos. Lo banal no podía ser dicho, escrito, descrito, observado, organizado y valorado más que en una relación de poder que estaba obsesionada por la figura del rey, por su poder real y por el fantasma de su poderío. De aquí la forma singular de este discurso que exigía un lenguaje decorativo, imprecatorio o suplicante. Cada una de estas pequeñas historias de todos los días debía ser dicha con el énfasis de los sucesos poco frecuentes, dignos de atraer la atención de los monarcas; la alta retórica debía revestir estas naderías. Ni la aburrida administración policial ni los historiales de medicina o psiquiatría lograron nunca más tarde conseguir parecidos efectos de lenguaje: a veces nos encontramos con un suntuoso monumento verbal para contar una oscura villanía o una intriga sin importancia, otras algunas frases breves que fulminaban a un miserable y lo arrojaban a las tinieblas, y en otras el largo recital de las desgracias era presentado adoptando la figura de la súplica o de la humillación. El discurso político de la banalidad no podía ser más que solemne.

Se produce sin embargo en estos textos otro efecto de discurso. En ocasiones quienes hacían las solicitudes de internamiento eran gentes de baja condición, analfabetas o escasamente alfabetizadas; estas gentes, sirviéndose de sus escasos conocimientos, o en su nombre un escribano más o menos hábil, componían como podían las fórmulas o giros lingüísticos que consideraban eran los requeridos para dirigirse a un rey o a personas de alto rango y las mezclaban con términos torpes y violentos, con expresiones zafias con las que sin duda creían poder proporcionar a sus súplicas mayor fuerza y verosimilitud; así pues entre frases solemnes y desquiciadas, al lado de términos anfibológicos brotan expresiones rudas, torpes, malsonantes; con el lenguaje obligatorio y ritual se entrelazan las impaciencias, las cóleras, la rabia, las pasiones, los rencores, las revueltas. Una vibración e intensidades salvajes conmueven las reglas de ese discurso afectado y salen a la luz con sus propias expresiones habituales. Por ejemplo, así habla la esposa de Nicolás Bienfait: "Se toma la libertad de comunicar con la mayor humildad a Monseñor que el mencionado Nicolás Bienfait, cochero de oficio, es un hombre muy disoluto que la mata a golpes, y que vende todo y que ha dejado morir a sus dos mujeres, a la primera le mató a su hijo estando encinta y a la segunda, tras haberle vendido y comido todo, la hizo morir lentamente con sus malos tratos, y llegó hasta quererla estrangular la víspera de su muerte. A la tercera le quiere comer el corazón asado a la parrilla, sin mencionar otras muertes que él ha cometido; Monseñor, me arrojó a los pies de Vuestra Gran Ilustrísima para implorar su misericordia. Y espero de su suma largueza que me hará justicia pues mi vida corre peligro en todo momento y yo no dejaré de rezar al Señor por la conservación de Su Ilustrísima...".

Los documentos que he recogido aquí son homogéneos e incluso corro el riesgo de que puedan llegar a parecer monótonos; sin embargo, todos funcionan de forma dispersa: disparidad entre las cosas que cuentan y el modo de decirlas; disparidad entre quienes se lamentan y suplican y quienes poseen sobre ellos todo poder; disparidad entre el orden minúsculo de los problemas suscitados y la enormidad del poder que se pone en funcionamiento; disparidad, en fin, entre los lenguajes ceremoniales, los rituales del poder y los de las pasiones e impotencias. Nos encontramos ante textos próximos a la literatura de Racine, Bossuet o Crébillon; sin embargo arrastran consigo toda una turbulencia popular, toda una miseria y una violencia, toda una "bajeza" que ninguna literatura de esta época hubiera podido asumir. En ellos hablan pordioseros, pobres gentes o simplemente sujetos mediocres que actúan desde la tarima de un extraño teatro en el que adoptan posturas, lanzan gritos o expresiones grandilocuentes y en donde se revisten de los jirones de ropajes que les son necesarios si quieren que se les preste atención desde la escena del poder. Recuerdan en ocasiones a una pobre compañía de cómicos que se disfrazan como pueden de oropeles que fueron un día suntuosos para representar ante un público de ricos que se reirá de ellos. La diferencia estriba en que representan su propia vida y ante personajes poderosos que pueden decidir sobre ella. Son personajes de Céline que quieren actuar en Versalles.

Llegará un día en que todo este disparate habrá desaparecido. El poder que se ejercerá en la vida cotidiana ya no será el de un monarca a la vez próximo y lejano, omnipotente y caprichoso, fuente de toda justicia y objeto de cualquier seducción, a la vez principio político y poderío mágico; entonces el poder estará constituido por una espesa red diferenciada, continua, en la que se entrelacen las diversas instituciones de la justicia, de la policía, de la medicina, de la psiquiatría. El discurso que se formará entonces ya no poseerá la vieja teatralidad artificial y torpe, sino que se desplegará mediante un lenguaje que pretenderá ser el de la observación y el de la neutralidad. Lo banal será analizado siguiendo el código, al tiempo gris y eficaz, de la administración, del periodismo y de la ciencia, salvo que se pretendan buscar sus esplendores un poco más lejos en la literatura. Los siglos XVII y XVIII constituyeron todavía esa edad rugosa y bárbara en la que todas estas mediaciones no existían. El cuerpo de los miserables se enfrenta casi directamente al del rey, y las agitaciones de unos a las ceremonias del otro; no existe tampoco entonces un lenguaje común, pero sí un choque entre los gritos y los rituales, entre los desórdenes que deben ser verbalizados y el rigor de las formas que es preciso seguir. Por eso, nosotros, que contemplamos desde lejos esta primera eclosión de lo cotidiano formando parte de un código político, percibimos esas extrañas fulguraciones como algo que chirría y que posee una gran intensidad que se perderá más tarde cuando esas cosas y esos hombres pasen a convertirse en "asuntos", sucesos, casos.

Momento importante ése en el que una sociedad ha prestado palabras, giros y frases, rituales de lenguaje, a la masa anónima de las gentes para que pudiesen hablar de sí mismas, y hablar públicamente respetando la triple condición de que ese discurso fuese dirigido y circulase en el interior de un dispositivo de poder preestablecido, que hiciese aparecer el fondo hasta entonces apenas perceptible de las vidas y que, a partir de esta guerra ínfima de pasiones y de intereses, proporcionase al poder la posibilidad de una intervención soberana. La oreja de Dios era una pequeña máquina muy elemental si la comparamos con ésta. Qué fácil sería sin duda desmantelar el poder si éste se ocupase simplemente de vigilar, espiar, sorprender, prohibir y castigar; pero no es simplemente un ojo ni una oreja: incita, suscita, produce, obliga a actuar y a hablar.



Estos engranajes han sido sin duda importantes para la constitución de nuevos saberes y tampoco han sido ajenos a todo un nuevo planteamiento de la literatura. Con esto no quiero decir que la *lettre de cachet* haya dado origen a formas literarias inéditas sino que en el momento de tránsito del siglo xvii al xviii las relaciones del discurso, el poder, la vida cotidiana y la verdad se encontraron entrelazadas de un modo nuevo en el que la literatura estaba también comprometida.

La fábula, en el sentido estricto del término, es lo que merece ser dicho. Durante mucho tiempo, en la sociedad occidental, la vida de todos los días no ha podido acceder al discurso más que atravesada y transfigurada por lo fabuloso; era necesario que saliese de sí misma mediante el heroísmo, las proezas, las aventuras, la providencia y la gracia, o, eventualmente, el crimen; era preciso que estuviese marcada de un toque de imposibilidad. Únicamente entonces esa vida se convertía en algo decible; lo que la colocaba en una situación inaccesible le permitía al mismo tiempo funcionar como lección y ejemplo. Cuanto más se salía de lo ordinario la narración mayor fuerza cobraba para hechizar o persuadir. En este juego de lo "fabuloso-ejemplar" la indiferencia a lo verdadero y a lo falso era por tanto fundamental. Y si en ocasiones se emprendía la tarea de dejar traslucir en sí misma la mediocridad de lo real, se trataba únicamente de un recurso para provocar un efecto cómico: el simple hecho de hablar de ello movía a risa.

Desde el siglo xvii Occidente vio nacer toda una "fábula" de la vida oscura en la que lo fabuloso había sido proscrito. Lo imposible o lo irrisorio dejaron de ser la condición necesaria para narrar lo ordinario. Nace así un arte del lenguaje cuya tarea ya no consiste en cánticos a lo improbable sino en hacer aflorar lo que permanecía oculto, lo que no podía o no debía salir a la luz, o, en otros términos, los grados más bajos y más persistentes de lo real. En el momento en el que se pone en funcionamiento un dispositivo para obligar a decir lo "ínfimo", lo que no se dice, lo que no merece ninguna gloria, y por tanto lo "infame", se crea un nuevo imperativo que va a constituir lo que podría denominarse la ética inmanente del discurso literario de Occidente: sus funciones ceremoniales se borrarán progresivamente; ya no tendrá por objeto manifestar de forma sensible el fulgor demasiado visible de la fuerza, de la gracia, del heroísmo, del poder, sino ir a buscar lo que es más difícil de captar, lo más oculto, lo que cuesta más trabajo decir y mostrar, en último término lo más prohibido y lo más escandaloso. Una especie de exhortación, destinada a hacer salir la parte más nocturna y la más cotidiana de la existencia, va a trazar - aunque se descubran así en ocasiones las figuras solemnes del destino- la línea de evolución de la literatura desde el siglo xvii, desde que ésta comenzó a ser literatura en el sentido moderno del término. Más que una forma específica, más que una relación esencial a la forma, es esta imposición, iba a decir esta moral, lo que la caracteriza y la conduce hasta nosotros en su inmenso movimiento, la obligación de decir los más comunes secretos. La literatura no absorbe sólo para sí esta gran política, esta gran ética discursiva: ni tampoco se reduce a ella enteramente, pero encuentra en ella su lugar y sus condiciones de existencia.

De aquí la doble relación que la literatura tiene con la verdad y con el poder. Mientras que lo fabuloso no puede funcionar más que en una indecisión entre lo verdadero y lo falso, la literatura se instaura en una decisión de no verdad: se ofrece explícitamente como artificio, pero comprometiéndose a producir efectos de verdad que son como tales perceptibles. La importancia que en la época clásica se ha concedido a lo natural y a la imitación constituye sin duda una de las primeras formas de formular este funcionamiento "de verdad" de la literatura. La ficción ha reemplazado desde entonces a lo fabuloso; la novela se liberó de lo fantástico y no se desarrollará más que liberándose totalmente de sus ataduras. La literatura forma parte, por

tanto, de este gran sistema de coacción que en Occidente ha obligado a lo cotidiano a pasar al orden del discurso, pero la literatura ocupa en él un lugar especial: consagrada a buscar lo cotidiano más allá de sí mismo, a traspasar los límites, a descubrir de forma brutal o insidiosa los secretos, a desplazar las reglas y los códigos, a hacer decir lo inconfesable, tendrá por tanto que colocarse ella misma fuera de la ley, o al menos hacer recaer sobre ella la carga del escándalo, de la trasgresión, o de la revuelta. Más que cualquier otra forma de lenguaje la literatura sigue siendo el discurso de la "infamia", a ella le corresponde decir lo más indecible, lo peor, lo más secreto, lo más intolerable, lo desvergonzado. La fascinación que ejercen entre sí desde hace años el psicoanálisis y la literatura es significativa, pero es preciso no olvidar que esta posición singular de la literatura no es más que el efecto de un dispositivo de poder determinado que atraviesa en Occidente la economía de los discursos y las estrategias de lo verdadero. Decía al comenzar que estos textos quería que fuesen leídos como "avisos" y quizá sea demasiado decir, ya que ninguno valdrá tanto como el menor relato de Chejov, Maupassant o James. No son ni casi-literatura, ni subliteratura, ni tan siquiera son el esbozo de un género; son fruto del desorden, el ruido, la pena, el trabajo del poder sobre las vidas y el discurso que verbaliza todo esto. Manon Lescaut narra historias como las que siguen a continuación.

## 10. Del buen uso del criminal

Ranucci, guillotinado el 28 de julio de 1976, ¿era inocente del asesinato de una niña de dos años? No se sabe. Acaso no se sepa nunca. Lo que sí se sabe, de forma irrefutable, es que la justicia es culpable. Culpable de haberle llevado directamente y sin titubear al patíbulo tras cinco sesiones de diligencias, dos días de audiencia, el rechazo de un recurso y la denegación de una petición de gracia.

Gilfés Perrault se ha ocupado del tema. Tratándose de un asunto así, sentiría ciertos escrúpulos si tuviera que referirme al talento que caracteriza al relato, su claridad, su fuerza. Sólo una palabra me parece justa para aplicar en este caso: es un gran trabajo. No sé cuántos meses de paciencia le habrá costado, y también de esa impaciencia que se niega a aceptar lo más fácil. Pero acabado el libro uno no puede menos de preguntarse qué es lo que no ha funcionado, o más bien qué es lo que ha hecho seguir funcionando esta máquina, que debería haberse detenido en cada trámite: ¿la parcialidad de la policía, la hostilidad de un juez, la sobreexcitación de la prensa? Un poco de todo, pero en el fondo, y como argamasa de todo ello, algo a la vez simple y monstruoso: la pereza. Pereza de los investigadores, de los jueces, de los abogados, pereza de la justicia entera. La justicia hace reír cuando es tan indolente que no llega a pronunciar veredicto. Pero es quien reparte la muerte con gesto casi adormecido...

### CAMBIO DE MARCA

El libro de Perrault es un atroz tratado acerca de la pereza judicial. Forma suprema de esta pereza es la religión de la confesión.

Hacia la confesión tienden todos los actos y procedimientos de la justicia: desde el primer interrogatorio hasta la última audiencia. Se revela el secreto, se descubre el sutil fondo de la verdad: podemos estar satisfechos.

¿Prestigio de la confesión en los países católicos? ¿Voluntad, según Rousseau, de que el culpable suscriba su propia condena? Sin duda, pero ¿quién no ve la formidable "economía" que permite la confesión? Para los investigadores, que ya no tienen sino que ajustar su labor a lo confesado; para el juez de instrucción, que ya sólo tiene que ajustar su "dossier" a la confesión; para el presidente del Tribunal, que, en la precipitación de los debates, puede remitir al acusado a sí mismo; para los jurados, que, sin necesidad de conocer el "dossier", tienen delante un acusado que lo reconoce; para los abogados de la defensa, porque es, a fin de cuentas, más fácil recurrir a la retórica expedita de las circunstancias atenuantes, de la infancia desgraciada, del momento de locura, que luchar, paso a paso, en las distintas fases de la instrucción y buscar, indagar, sospechar, verificar. La confesión es un lugar de dulce complacencia para todas y cada una de las instancias de la justicia penal.

El 3 de junio de 1974 se descubre el cadáver, horriblemente mutilado, de Marie-Dolorés Rambla. Acababa de ser raptada por un hombre que le había pedido que le ayudara a buscar un perro negro. En torno de ese crimen existen una serie de indicios y de pistas: un Simca 1100, al que había subido la víctima; un hombre de jersey rojo, que ya el día de la víspera había pedido a otros niños que trataran de encontrar su perro. Por otro lado, se descubre que, no lejos del lugar donde fue encontrado el cadáver, un automovilista sufrió un ligero accidente, huyó, lo

persiguieron y logró ocultarse. Alguien tomó nota del número de la matrícula que resultó corresponder al coche de Christian Ranucci. Este fue detenido.

Coincidencia de lugares, aproximación de horarios: ¿y si ambas series, la del crimen y la del accidente, constituyeran una sola? Claro que Ranucci no posee un Simca, sino un Peugeot; claro que no lo reconoció ni uno solo de los testigos del rapto; claro que no se vio a nadie en el coche accidentado, pero después de todo en su interior se encontraron unos pantalones manchados de sangre. ¿Por qué se ocultó el propietario antes de volver tranquilamente a su casa?

Once horas de interrogatorio hasta que al fin confiesa. Y vuelve a confesar en ocasiones posteriores. Confesión impresionante, dice Gilés Perrault. Pero los investigadores disponían de muchas otras pistas posibles; tenían conocimiento de hechos que mostraban que la confesión del acusado no era exacta en determinados puntos, aparentemente falsos. Ranucci no había dicho la verdad. Tenían, pues, elementos de juicio para saber que la confesión era, cuando menos, dudosa, y que, lejos de poder aducirse como prueba terminante, debía, a su vez, ser probada.

Sin embargo, ocurrió justo lo contrario. La confesión desplegó sus poderes mágicos. El coche del secuestro, de Simca, se transformó en Peugeot. Un hombre que corría con un paquete se convirtió en uno que tiraba de una niña pequeña. Los testigos reticentes fueron olvidados y el jersey rojo, que no podía pertenecer a Ranucci, fue abandonado en un rincón del sumario. La confesión y los hechos comprobados no podían colocarse en idéntico plano. Había que hacer añicos el bloque que constituía la confesión y volverlo a examinar punto por punto, o bien espigar los hechos hasta quedarse únicamente con aquellos que permitieran cimentar la confesión. Ustedes adivinarán cuál fue la solución escogida.

## RETRATO A MEDIDA

Se reprocha con frecuencia a la policía el modo en que provoca las confesiones. Y con razón. Pero si la justicia, desde la base hasta la cúspide, no fuese tan ávida de confesiones, los policías tendrían a su vez menor tendencia a provocarlas y a usar de esos métodos. A fin de obtener la confesión de Ranucci, la policía de Marsella no empleó, claro está, las únicas palabras insidiosas de la persuasión, pero, de todas formas, ¿hubo acaso en el Tribunal, en la sala de audiencias, alguien que dijese: "Una confesión, sea cual fuere, no es ninguna solución, es un problema"? ¿Que hay que demostrar un crimen cuyo desarrollo, cuyas razones y cuyas complicidades le escapan? En ningún caso debe sustituirse esa demostración por el recurso a un criminal que se proclama culpable, en ningún caso deben las certidumbres del acusado sustituir la inseguridad del investigador.

Un criminal manifiesto ha ocupado, pues, el lugar de un oscuro crimen. Pero hace falta, además, que su criminalidad se vea más sólidamente anclada que a través de una simple confesión, siempre revocable. Después de haberse inhibido en favor del propio sospechoso, el juez de Instrucción hará intervenir al psiquiatra. Este deberá responder a dos tipos de preguntas: ¿atravesaba el inculpado un estado de locura en el momento de cometerse los hechos? En este caso se considerará que no hubo crimen y entonces se detendrán las investigaciones. Es lógico que el psiquiatra responda lo antes posible a esta pregunta.

Pero también se le preguntará si no ha detectado relaciones entre el crimen y las anomalías psíquicas del individuo; si éste no es peligroso y sí readaptable: preguntas todas ellas que no

tienen más sentido que si el individuo es el autor del crimen de marras y si el médico tiene por misión la tarea de reubicar este crimen en la vida del autor.

El psiquiatra tenía, pues, ante sí a un Ranucci "titular" de un crimen, puesto que lo había confesado; sólo le restaba construir una personalidad de criminal. Adelante. Una madre divorciada: por lo tanto, posesiva. Su hijo vive con ella: jamás la ha abandonado (aunque haya trabajado mucho tiempo fuera). Toma el coche para salir el fin de semana: es la primera vez que duerme fuera (olvidemos un año de servicio militar en Alemania). Y si desde los diecisiete tiene amantes, su afectividad es "inmadura", y su sexualidad, "mal orientada".

No sé si tiene mucho sentido decir que alguien que ha matado a una niña pequeña es porque ha estado siempre bajo las faldas de su madre. Pero en un sumario destinado a unos jueces, que serán los que tengan que decidir la culpabilidad del acusado, veo muy bien el efecto que puede producir: a falta de pruebas del crimen, eso puede perfectamente contribuir a trazar el perfil del criminal. El primero queda tal vez por probar, pero el segundo ya se entiende, parece "resistir bien". De esta psicología, el crimen se deducirá fácilmente como una consecuencia necesaria.

### TODO LO QUE "NO ENGAÑA"

Además, en el fondo, este crimen, este gesto oscuro, estúpido, horrible, este absurdo que se borra con el tiempo (aunque haya ciertos pesares que jamás se olvidarán) ¿qué hacer con él el día de la audiencia? ¿Qué significaría reaccionar a lo irreversible? No se castiga un acto, sino que se castiga a un hombre. Y he aquí que, una vez más, se abandona el crimen que nos supera para ocuparnos del criminal.

Del criminal tiene necesidad efectivamente la prensa y la opinión pública. El será blanco de todos los odios, polarizará las pasiones; para él se pedirá la pena y el olvido.

Del criminal tienen necesidad también los jurados y el Tribunal. Porque el hecho criminal está sepultado en el fondo de voluminosos "dossiers"; los jurados no lo conocen y al presidente le costaría bastante trabajo explicarlo. En principio la audiencia necesita de una verdad capaz de llegar sin sombras ni reticencias a los ojos y los oídos de todos. Pero, ¿qué hacer exactamente? Se impone una división: de un lado, entre el polvo del sumario, los hechos, las huellas, las pruebas, innumerables elementos que el espíritu liga difícilmente, y entre los que se extravía la atención. Pero, ¿qué más da? Porque, por el otro lado, está, en carne y hueso, vivo, indiscutible, el criminal. Su rostro, sus expresiones, su dureza, sus ataques de locura -todo lo que "no engaña"-. Confiemos, pues, por lo que al crimen se refiere, en los hábiles técnicos del sumario procesal, y tengamos en todo momento presente a la persona del criminal.

Se necesita del criminal, no del crimen, para fijar la sentencia. Para ser indulgentes, comprender o perdonar. Pero también para ser severo. Y para matar. No creo ofender ningún dolor si digo que los responsables del talco Morhange<sup>3</sup> han causado tanto daño como el asesino de una niña. Y las pruebas están todas ahí, sin refutación posible. Sin embargo, en ningún momento se habló de condenarlos a muerte: tanto mejor. Mas, ¿por qué se acepta con tanta facilidad semejante disparidad de destinos? Por un lado, tenemos a unos industriales sin escrúpulos, hombres de negocios ávidos o cínicos, ingenieros incompetentes, todo lo que se

---

<sup>3</sup> Este producto causó numerosas víctimas por envenenamiento en zonas de la piel, debido a su excesivo contenido de hexaclorofeno y fue prohibido por las autoridades sanitarias.

quiera, pero no "criminales". Y por otro, un crimen mal aclarado, si bien, a plena luz, un criminal de carne y hueso. Y aunque se puede vacilar a la hora de responder a una muerte con otra, a un degüello con otro degüello ¿cómo no querer librarse, a través de ciertos medios que no admiten recurso, de alguien que es, fundamentalmente, un "criminal", esencialmente un "peligro", naturalmente un "monstruo"? A todos nos va en ello nuestra salvación.

## MENOS COSTOSO

Paradoja: una de las raíces más sólidas de la pena de muerte es el principio moderno, humanitario, científico de que lo que se juzga no son crímenes, sino criminales. Es menos costoso económicamente, intelectualmente más fácil, más gratificante para los jueces y para la opinión pública, más razonable a los ojos de los sabios y más satisfactorio para los apasionados de la idea de "comprender al hombre" en lugar de verificar los hechos. Y he ahí cómo, con gesto fácil, insólito, casi sonámbulo, la justicia cortó en dos, una mañana, a un "criminal" de veintidós años de edad, cuyo crimen no había llegado nunca a demostrarse.

No he hablado de los aspectos excepcionales y duros de este asunto: de por qué había necesidad en ese momento de una ejecución y de cómo la petición de gracia, recomendada por la comisión, fue rechazada. Me he limitado a evocar los aspectos que lo hacen asemejarse a tantos otros.

Se está reformando ahora en Francia el Código Penal. Hay en marcha una apasionante campaña contra la pena de muerte. Y ciertos magistrados conocen perfectamente el peligro de ciertas antiguallas, como esa religión que es la confesión, o de esas modernidades como la intervención indiscreta del psiquiatra. De modo más general, es preciso revisar a fondo la forma en que se castiga.

La forma de castigar ha sido siempre uno de los rasgos más fundamentales de una sociedad. Ninguna mutación importante se produce en una sociedad sin que, como consecuencia de la misma, se modifique el tipo de castigo. El actual régimen penitenciario está totalmente gastado. Las "ciencias humanas" no van a reavivarlo. Harán falta años, y tanteos, y transformaciones para determinar qué es lo que hay que castigar y cómo, y si castigar tiene algún sentido, y si es posible.

## 11. ¿A qué llamamos castigar?

**Foulek Ringelheim.** *La publicación de su libro Vigilar y castigar en 1974 supuso algo así como la caída de un meteorito en el terreno de penalistas y criminólogos.*

*Esta obra, al proponer un análisis del sistema penal en la perspectiva de la táctica política y de la tecnología del poder, trastocó las concepciones tradicionales sobre la delincuencia y sobre la función social de la pena. Este libro desconcertó a los jueces represivos, al menos a aquellos que se preguntaban por el sentido de su trabajo y conmovió a numerosos criminólogos que, dicho sea de paso, no aceptaron gustosos que su discurso fuese calificado de mera palabrería. En la actualidad son cada día más raros los libros de criminología que no se refieran a Vigilar y castigar como un trabajo absolutamente insoslayable. Sin embargo el sistema penal no cambia y "la palabrería" criminológica continúa invariable. Es como si se rindiese homenaje al teórico de la epistemología jurídico-penal sin poder beneficiarse de sus enseñanzas, como si entre la teoría y la práctica existiese una impermeabilidad total. Su intención no ha sido sin duda realizar un trabajo de reformador, pero ¿sería posible imaginar una política criminal que se sustentase en sus análisis e intentase extraer de ellos algunas consecuencias?*

**Michel Foucault.** Convendría quizá comenzar por precisar qué es lo que he intentado hacer con este libro. Mi objetivo principal no ha sido realizar una obra crítica, si se entiende por tal la denuncia de los inconvenientes del sistema penal actual. Tampoco he pretendido erigirme en historiador de las instituciones, en el sentido en que no he querido relatar cómo había funcionado la institución penal y carcelaria durante el siglo XIX. He intentado plantear un problema distinto: descubrir el sistema de pensamiento, la forma de racionalidad que, desde finales del siglo XVIII, subyacía a la idea de que la prisión es, en último término, el medio mejor, o uno de los más eficaces y más racionales, para castigar las infracciones que se producen en una sociedad. Es evidente que al hacer esto estaba impulsado por determinadas preocupaciones relacionadas con lo que se podría hacer hoy.

En efecto, se me ocurrió que oponiendo, como se hacía tradicionalmente, reformismo y revolución, no se estaban poniendo los medios para pensar las condiciones que podían dar lugar a una real, profunda y radical transformación. Me parece que con mucha frecuencia en las reformas del sistema penal se admitía implícitamente, y a veces también explícitamente, el sistema de racionalidad que se había definido y aplicado hace ya tiempo, y que únicamente se intentaba saber qué instituciones y prácticas permitirían la realización del proyecto inicial, conseguir sus fines. Al desentrañar el sistema de racionalidad subyacente a las prácticas punitivas pretendía señalar cuáles eran los principios teóricos que era necesario reexaminar si de verdad se quería transformar el sistema penal. Yo no he dicho que fuera forzosamente necesario liberarse de él, pero creo que es muy importante saber, cuando se quiere llevar a cabo una transformación y una renovación, no sólo qué son las instituciones y cuáles son sus efectos reales, sino también cuál es el tipo de pensamiento que las sustenta: ¿qué es lo que se puede admitir todavía de ese sistema y cuáles son, por el contrario, las dimensiones que deben ser relegadas, abandonadas, transformadas? Es lo mismo que he intentado hacer con la historia de las instituciones psiquiátricas. Y es verdad que estoy un poco sorprendido, y un tanto decepcionado, de ver que todo esto no conducía a un proyecto de reflexión ni de pensamiento

que habría podido reunir, en torno de un mismo problema, a personas muy diferentes: magistrados, teóricos del derecho penal, funcionarios de las instituciones penitenciarias, abogados, trabajadores sociales y personas que hubiesen pasado por las cárceles. En este sentido es cierto que por razones que son sin duda de orden cultural y social los años sesenta han sido enormemente decepcionantes. Se lanzaron muchas críticas en todas las direcciones y con frecuencia esas ideas tuvieron una cierta difusión y ejercieron en ocasiones una cierta influencia, pero raramente se produjo una cristalización de las cuestiones planteadas en un proyecto colectivo destinado a determinar cuáles serían las transformaciones a emprender. Por mi parte, y pese a mis deseos, nunca he tenido posibilidad de establecer contactos de trabajo con profesores de derecho penal, magistrados, ni tampoco, por supuesto, con algún partido político. Y así el Partido Socialista, que desde 1972 contó con nueve años para preparar la llegada al poder, y que hasta cierto punto ha sido receptivo en sus discursos a muchos de los temas que se plantearon en los años sesenta, nunca hizo una tentativa seria para definir por adelantado cuál podría ser su práctica real cuando accediese al poder. Parece que las instituciones, los grupos y los partidos políticos que habrían podido abrir un trabajo de reflexión sobre estas cuestiones no lo han hecho...

*F.R. En efecto, se tiene la impresión de que el sistema conceptual no ha evolucionado en absoluto. A pesar de que los juristas y los psiquiatras reconocen a la vez la pertinencia y la novedad de los análisis, se enfrentan, según parece, a la imposibilidad de trasvasarlos a la práctica, a la hora de definir lo que, utilizando un término ambiguo, se podría denominar una política criminal.*

M.F. Plantea usted un problema que es efectivamente muy importante y difícil. Como sabe pertenezco a una generación de personas que han visto desplomarse la mayor parte de las utopías que habían sido construidas durante el siglo XIX y los comienzos del siglo XX. También hemos comprobado los efectos perversos, en ocasiones desastrosos, que pueden ser producidos por los proyectos más generosos en sus intenciones. Por mi parte he intentado con firmeza no jugar el papel de intelectual profeta que indica por adelantado a las gentes lo que deben hacer y les impone marcos de pensamiento, objetivos y medios extraídos de su propio cerebro trabajando encerrado en su despacho rodeado de libros. Me ha parecido que el trabajo de un intelectual, de lo que llamo "un intelectual específico", consiste en intentar desasirse del poder de imposición y desasirse también, en la contingencia de su formación histórica, de los sistemas de pensamiento que nos resultan familiares en la actualidad, que nos parecen evidentes y que forman parte de nuestras percepciones, actitudes y comportamientos. Después es preciso trabajar en común con personas implicadas en la práctica, no sólo para modificar las instituciones y sus prácticas, sino también para reelaborar las formas de pensar.

*F.R. ¿Lo que usted ha calificado, y que sin duda ha sido mal interpretado, de "palabrería criminológica" consiste precisamente en no poner en cuestión ese sistema de pensamiento en el que todos los análisis han sido realizados a lo largo de siglo y medio?*

M.F. Así es. Posiblemente haya utilizado un término un tanto desenvuelto y, en consecuencia, podemos retirarlo. Pero tengo la impresión que las dificultades y contradicciones que la práctica penal ha soportado durante los últimos siglos nunca han sido reexaminadas a fondo. Y desde hace ahora ciento cincuenta años siempre se repiten exactamente las mismas exigencias como si nada hubiese cambiado. A partir del momento que una institución, que presenta tantos inconvenientes, que suscita tantas críticas, no produce más que una indefinida repetición de los mismos discursos, la "palabrería" se convierte en un síntoma serio.



F.R. *En Vigilar y castigar analiza "la estrategia " que consiste en transformar determinados ilegalismos en delincuencia, lo que convierte el aparente fracaso de la prisión en su triunfo. Es como si un determinado "grupo" se sirviese, más o menos conscientemente, de esta vía para obtener efectos que no estarían explícitos. Se tiene la impresión, posiblemente falsa, de que se produce así una astucia del poder que subvierte los proyectos y desbarata los discursos de los reformadores humanistas. Desde este punto de vista se produciría una cierta semejanza entre sus análisis y el modelo de interpretación marxista de la historia (pienso en las páginas en las que muestra cómo determinado tipo de ilegalismos se ven especialmente reprimidos mientras que otros son tolerados). Pero a diferencia del marxismo no se ve claramente qué "grupo", o qué "clase", qué intereses juegan en esta estrategia.*

M.F. Hay que distinguir diferentes cosas en el análisis de una institución. En primer lugar está lo que podríamos llamar su racionalidad o su finalidad, es decir, los objetivos que propone y los medios de que dispone para conseguirlos; en suma, se trata del programa de la institución tal y como ha sido definido -por ejemplo, las concepciones de Bentham sobre la prisión-. En segundo lugar se plantea la cuestión de los efectos. Evidentemente los efectos coinciden muy pocas veces con la finalidad; y así, el objetivo de la prisión-corrección, de la cárcel como medio para reformar al individuo, no se ha conseguido; se ha producido más bien el efecto inverso y la cárcel ha servido sobre todo para intensificar los comportamientos delictivos. Ahora bien, cuando el efecto no coincide con la finalidad se plantean distintas posibilidades: o bien se reforma la institución, o bien se utilizan esos efectos para algo que no estaba previsto con anterioridad pero que puede perfectamente tener un sentido y una utilidad. Esto es lo que podríamos denominar el uso. Y así, la prisión, que no ha conseguido la enmienda de los delincuentes, ha servido especialmente de mecanismo de eliminación. El cuarto nivel de análisis podría ser designado con el nombre de las configuraciones estratégicas, es decir, a partir de esos usos en cierta medida imprevistos, nuevos, y pese a todo buscados hasta cierto punto, se pueden erigir nuevas conductas racionales que sin estar en el programa inicial responden también a sus objetivos, usos en los que pueden encontrar acomodo las relaciones existentes entre los diferentes grupos sociales.

F.R. *Efectos que se transforman en fines...*

M.F. Efectivamente, efectos que son retomados para diferentes usos, y esos usos racionalizados, organizados en función de nuevos fines.

F.R. *¿Pero eso no es algo premeditado, no existe un proyecto maquiavélico en la base de todo esto ?*

M.F. No, no existe un sujeto o un grupo que sea el responsable de esa estrategia sino que, a partir de efectos diferentes a los fines iniciales y de la utilización de esos efectos, se construye un determinado número de estrategias.

F.R. *Estrategias cuya finalidad escapa, a su vez, en parte a quienes las conciben.*

M.F. Sí, aunque a veces esas estrategias son perfectamente conscientes: se puede decir que la manera de utilizar la prisión por la policía es prácticamente consciente. Simplemente ocurre por lo general que las estrategias no se formulan explícitamente, a diferencia del programa. El programa inicial de la institución, su finalidad primera, está, por el contrario, manifiesto y sirve de justificación, mientras que las configuraciones estratégicas con frecuencia no están claras incluso para aquellos que ocupan un puesto en la institución y juegan en ella un determinado papel. Pero este juego puede perfectamente consolidar una institución y pienso que la cárcel se

ha consolidado, pese a las críticas que se le han hecho, debido a que se han entrecruzado en su espacio singular diferentes estrategias de distintos grupos sociales.

*F.R. Usted explica claramente cómo la pena de prisión fue denunciada como el gran fracaso de la justicia penal, desde comienzos del siglo XIX, y ello en los mismos términos que se hace hoy en día. No existe un solo penalista que no esté convencido de que la prisión no consigue los objetivos que le han sido asignados: la tasa de criminalidad no disminuye; la cárcel, lejos de "resocializar", fabrica delincuentes; aumenta la reincidencia; no garantiza la seguridad... De todas formas los establecimientos penitenciarios siguen estando llenos y no se percibe en relación con ellos el inicio de un cambio bajo el gobierno socialista en Francia.*

*Pero al mismo tiempo usted le ha dado la vuelta al problema. Más que buscar las razones de un fracaso sometido permanentemente a retoques se ha preguntado para qué sirve y a quiénes beneficia ese problemático fracaso. Y descubre así que la prisión es un instrumento de gestión y de control diferencial de los ilegalismos. En este sentido, lejos de constituir un fracaso, la prisión, por el contrario, ha conseguido triunfar claramente a la hora de definir un determinado tipo de delincuencia, la delincuencia de las clases populares; ha logrado producir una determinada categoría de delincuentes, identificándolos para mejor diferenciarlos de otras categorías de infractores provenientes de la burguesía.*

*Por último, usted ha observado que el sistema penitenciario permite convertir en natural y legítimo el poder legal de castigar, lo naturaliza. Esta idea conecta con la vieja cuestión de la legitimidad del funcionamiento de la penalidad, ya que el ejercicio del poder disciplinario no agota el poder de castigar, incluso si, como usted ha mostrado, ésta es su función principal.*

M.F. Eliminemos, si le parece, algunos malentendidos. En primer lugar, en este libro sobre la prisión es evidente que no me he planteado la cuestión del fundamento del derecho de castigar. Lo que he querido analizar es el hecho de que a partir de una determinada concepción del fundamento del derecho a castigar, que se puede encontrar en los penalistas o en los filósofos del siglo XVIII, eran perfectamente concebibles diferentes modos de penalidad. De hecho, en este movimiento de reforma que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XVIII, se sugiere un amplio abanico de formas de castigar siendo, al fin, la cárcel, la que en cierto modo salió ganando. La cárcel no ha sido el único modo de castigar, pero se ha convertido en uno de los principales. La cuestión pues que me planteé consistía en dilucidar por qué se había optado por ella, y cómo esta forma de penalidad había influido no sólo en la práctica judicial, sino también en un determinado número de problemas bastante fundamentales para el derecho penal. Así, por ejemplo, la importancia concedida a los aspectos psicológicos o psicopatológicos de la personalidad criminal, que se mantuvo a lo largo de todo el siglo XIX, ha estado hasta cierto punto inducida por una práctica punitiva que se proponía como finalidad la enmienda y que, en último término, se estrellaba ante la imposibilidad de corregir.

He dejado pues de lado el problema del fundamento del derecho a castigar para plantear otro diferente, a mi juicio descuidado con frecuencia por los historiadores: los medios de castigar y su racionalidad. Pero esto no quiere decir que la cuestión del fundamento del castigo no sea importante. Sobre este punto pienso que hay que ser a la vez modesto y racional, racionalmente modesto, y recordar aquello que decía Nietzsche hace ya más de un siglo, a saber, que en nuestras sociedades contemporáneas ya no se sabe con exactitud qué es lo que se hace cuando se castiga, ni tampoco qué puede en el fondo justificar la punición: todo ocurre como si practicásemos un tipo de castigo en el que se entrecruzan ideas heterogéneas, sedimentadas unas

sobre otras, que provienen de historias diferentes, en momentos distintos, de racionalidades divergentes.

Así, pues, si no me he referido a ese fundamento del derecho a castigar no es porque no lo considere importante; yo creo que una de las tareas más importantes consistiría, sin duda, en repensar, articulando el derecho, la moral y la institución, el sentido que se le puede conferir hoy a la punición legal.

*F.R. El problema de la definición de la punición es tan complejo que no solamente no se sabe a ciencia cierta lo que es castigar sino que además parece existir una cierta repugnancia a castigar. De hecho los jueces afirman cada vez más que no castigan sino que más bien curan, tratan, reeducan, sanan. Es como si quisieran disculparse de ejercer la represión. En Vigilar y castigar escribía que "el discurso penal y el discurso psiquiátrico superponen sus fronteras" y también que "se entreteje, con la multiplicidad de los discursos científicos, una relación difícil e infinita que la justicia penal no está dispuesta a controlar. El magistrado de justicia ya no es dueño de su verdad". En la actualidad recurrir al psiquiatra, al psicólogo, al asistente social es un acto de rutina judicial, tanto penal como civil. Usted ha analizado este fenómeno que muestra sin duda alguna un cambio epistemológico en la esfera jurídico-penal. La justicia penal parece haber cambiado de sentido. El juez aplica cada vez menos el código penal al autor de una infracción y trata cada vez más de patologías y de alteraciones de la personalidad.*

M.F. Opino que tiene usted razón. ¿Por qué la justicia penal ha establecido con la psiquiatría unos lazos que en principio deberían resultarle fuertemente embarazosos? Parece evidente que entre los problemas que trata la psiquiatría y el ámbito en que se mueve la práctica del derecho penal existe una clara heterogeneidad; no me atrevo a hablar de contradicción. Son dos formas de pensamiento que se mueven en niveles muy distintos y no se percibe, en consecuencia, a partir de qué lógica podría la una servirse de la otra. Sin embargo es cierto, y se trata de un hecho sorprendente que arranca del siglo XIX, que la justicia penal, de la que en principio podría esperarse desconfiaría enormemente del pensamiento psiquiátrico, psicológico o médico, se ha sentido fascinada por este pensamiento.

Existen por supuesto resistencias y también, evidentemente, conflictos que no hay que subestimar. Pero si consideramos un período más largo de tiempo, de siglo y medio, resulta claro que la justicia penal ha sido receptiva y cada vez más acogedora con esas formas de pensamiento. Es muy posible que los planteamientos psiquiátricos hayan resultado en ocasiones molestos a la práctica penal, pero en la actualidad parece que ésta los promueve, lo que permite mantener en el equívoco la cuestión de saber qué es lo que se hace cuando se castiga.

*F.R. En las últimas páginas de Vigilar y castigar señala que las técnicas disciplinarias se han convertido en una de las principales funciones de nuestra sociedad. Su poder ha alcanzado su más fuerte intensidad en la institución penitenciaria. Por otra parte afirma, también, que la prisión no es absolutamente indispensable para un tipo de sociedad como la nuestra, ya que pierde gran parte de su razón de ser en medio de dispositivos de normalización cada día más numerosos. ¿Se podría pensar en una sociedad sin cárceles? Esta utopía empieza a ser considerada en serio por algunos criminólogos. Por ejemplo Louk Hulsman, catedrático de derecho penal de la universidad de Rotterdam y experto de las Naciones Unidas, defiende una teoría de abolición del sistema penal. El razonamiento del que parte coincide con algunos de sus análisis: el sistema penal crea al delincuente; en líneas generales se ha mostrado incapaz de realizar las finalidades sociales para las que estaba destinado; toda reforma es ilusoria; la*

*única solución coherente es abolirlo. Louk Hulsman constata que una gran parte de los delitos escapan al sistema penal sin que ello ponga en peligro la sociedad. Propone, en consecuencia, descriminalizar sistemáticamente la mayor parte de los actos y comportamientos que la ley convierte en crímenes o delitos, y sustituir el concepto de crimen por el de "situación problema". En lugar de castigar y estigmatizar, se trataría de intentar solucionar los conflictos a través de procedimientos de arbitraje, por vías de conciliación no judiciales. Habría que contemplar las infracciones como si fuesen riesgos sociales, con lo cual lo esencial sería la indemnización de las víctimas. La intervención del aparato judicial quedaría así reservada a los asuntos graves, o, en última instancia, para aquellos casos en que fracasasen los intentos de conciliación o las soluciones del derecho civil. Las propuestas de Hulsman implican toda una revolución cultural. ¿Qué piensa usted acerca de estas posturas abolicionistas que esquemáticamente acabo de exponer? ¿Pueden considerarse como una de las posibles prolongaciones de Vigilar y castigar?*

M.F. Creo que existen muchas cosas interesantes en las tesis de Hulsman y entre ellas el desafío que presenta a la cuestión del fundamento del derecho a castigar al afirmar que ya no hay que castigar más.

Encuentro también muy interesante que plantee la cuestión del fundamento del derecho a castigar considerando al mismo tiempo los medios para responder a lo que se considera una infracción. Dicho de otro modo, la cuestión de los medios no es, según él, simplemente una consecuencia de lo que se había planteado respecto del fundamento del derecho a castigar puesto que la reflexión sobre el fundamento del castigar y la manera de reaccionar ante una infracción deben de estar íntimamente unidas. Todo ello me parece muy estimulante e importante, y aunque no estoy demasiado familiarizado con su trabajo me pregunto si la noción de situación-problema no puede suponer una psicologización de la cuestión y de la resolución. ¿Una práctica semejante no corre el riesgo, incluso si él no lo desea, de conducir a una especie de disociación entre, por un parte, las reacciones sociales colectivas e institucionales del crimen que va a ser considerado como un accidente, y que deberá ser solucionado como tal accidente, y, por otra parte, a una hiperpsicologización por lo que se refiere al criminal, que va a constituirlo en objeto de intervenciones psiquiátricas o médicas con fines terapéuticos?

F.R. *¿Esta concepción del delito no conduce además a la abolición de las nociones de responsabilidad y de culpabilidad? En la medida en que existe el mal en nuestras sociedades la conciencia de culpa que, según Ricoeur, habría nacido con los griegos, ¿no cumpliría una función social necesaria? ¿Puede concebirse una sociedad liberada de todo sentimiento de culpa?*

M.F. No creo que lo importante sea si una sociedad puede funcionar sin culpabilidad, sino, más bien, si una sociedad puede hacer funcionar la culpabilidad como principio organizador y fundador del derecho. Y es ahí donde la cuestión se complica.

Paul Ricoeur tiene perfecto derecho a plantearse el problema de la conciencia moral y lo hace en tanto que filósofo o historiador de la filosofía. Es legítimo afirmar que existe la culpabilidad, que ha existido desde un cierto tiempo. Se puede distinguir también si este sentimiento proviene de los griegos o tiene otro origen. De todos los modos existe y no se ve fácilmente cómo una sociedad como la nuestra, enraizada todavía en una tradición, que es también de los griegos, podría estar al margen de la culpabilidad. Durante largo tiempo se ha podido pensar que era posible articular un sistema de derecho y una institución judicial en torno de una noción como la culpabilidad. Para nosotros por el contrario la cuestión sigue abierta.

F.R. *Actualmente cuando un individuo comparece ante alguna de las instancias de la justicia penal debe de dar cuenta no sólo del acto prohibido que ha cometido sino también de su propia vida.*

M.F. Es cierto. Se ha discutido mucho, por ejemplo en los Estados Unidos, acerca de las penas indeterminadas. Me parece que en casi todas las partes se ha abandonado esta práctica, pero sin embargo ese sistema implicaba una cierta tendencia, una cierta tentación que no creo que haya desaparecido: hacer recaer el juicio final más sobre un conjunto de cualidades características de una existencia o de una manera de ser que sobre un acto concreto. Hay que tener en cuenta también la medida, adoptada recientemente en Francia, de aplicación de penas en relación con los jueces. Se ha intentado reforzar -y la intención es buena- el poder y el control del aparato judicial sobre el desarrollo del castigo penal, lo que de hecho ha servido para hacer disminuir la independencia de la institución penitenciaria. Sin embargo, en contrapartida, hete aquí que va a existir un tribunal compuesto, según creo, por tres jueces, encargado de decidir si se le concede o no a un detenido la libertad condicional. Esta decisión será adoptada teniendo en cuenta una serie de elementos entre los cuales figura en primer lugar la primera infracción, que se verá en cierto modo reactualizada, ya que la parte civil y los representantes de la víctima estarán presentes y podrán intervenir. A esto se van a añadir los datos relativos a la conducta del individuo en la cárcel, tal y como han sido observados, considerados, interpretados, por los guardianes, por los administradores, por los psicólogos y los médicos. Todo este magma de elementos heterogéneos y dispersos es lo que va a permitir adoptar una decisión de tipo judicial. Aun en el caso de que esta práctica fuera jurídicamente aceptable, conviene saber qué consecuencias implicaría de hecho, así como los riesgos que representaría para la justicia penal, en su funcionamiento corriente, el hecho de que arraigue el hábito de adoptar una decisión penal en función de una buena o mala conducta.

F.R. *La medicalización de la justicia conduce, poco a poco, a un desplazamiento del derecho penal en el interior de las prácticas judiciales. El sujeto de derecho se ve reemplazado por el neurótico o el psicópata, más o menos irresponsable, cuya conducta vendría determinada por factores psicobiológicos. Como reacción a esta concepción, algunos penalistas contemplan la posibilidad de retornar al concepto de punición susceptible de conciliarse más adecuadamente con el respeto a la libertad y a la dignidad del individuo. No se trata de volver a un sistema de castigo brutal y mecánico en el que se hace abstracción del régimen socioeconómico en el que funciona, que ignoraría la dimensión social y política de la justicia, sino de encontrar de nuevo una coherencia conceptual y distinguir bien lo que depende del derecho y lo que corresponde a la medicina. Se me ocurre aquella frase de Hegel: "Si consideramos que toda pena conlleva derecho se honra al delincuente como ser racional".*

M.F. Creo en efecto que el derecho penal forma parte del juego social en una sociedad como la nuestra y que esto no hay que ocultarlo. Esto significa que los individuos que forman parte de esta sociedad se reconocen en tanto que tales como sujetos de derecho, por lo que son susceptibles de ser penalizados y castigados cuando infrinjan alguna norma. Pienso que en esto no hay nada escandaloso, pero el deber de la sociedad es hacer que los individuos concretos puedan reconocerse de hecho como sujetos de derecho, lo que resulta difícil si el sistema penal que se utiliza es arcaico, arbitrario e inadecuado respecto de los problemas reales que se plantea la sociedad. Consideremos, por ejemplo, el ámbito específico de la delincuencia económica. El verdadero trabajo a priori no consiste en inyectar cada vez más medicina, más psiquiatría para modular este sistema y hacerlo más aceptable, sino que lo que es necesario es repensar el sistema penal en sí mismo. Con esto no quiero decir que volvamos a la severidad del Código

Penal de 1810 sino proponer que nos planteemos seriamente la idea de un derecho penal que definiría claramente lo que en una sociedad como la nuestra puede ser considerado objeto de castigo; proponer la idea misma de un sistema que defina las reglas del juego social. Desconfío de aquellos que quieren retornar al sistema de 1810 sirviéndose del pretexto de que la medicina y la psiquiatría desdibujan el sentido de lo que es la justicia penal; desconfío también de aquellos que aceptan en el fondo este sistema de 1810 sometiéndolo simplemente a ajustes, a mejoras, en fin, atenuándolo mediante modulaciones psiquiátricas y psicológicas.

## 12. La evolución de la noción de "individuo peligroso" en la psiquiatría legal

Voy a comenzar reproduciendo unas frases que se intercambiaron no hace mucho en la Sala de lo Penal de la Audiencia de París. Se juzgaba a un hombre acusado de cinco violaciones y de seis tentativas de violación escalonadas entre febrero y junio de 1975. El acusado permanecía en silencio. El presidente del Tribunal le preguntó:

"-¿Ha intentado usted reflexionar sobre su caso?"

Silencio.

"-¿Por qué con 22 años se desencadenan en usted esas violencias? Tiene usted que hacer un esfuerzo de análisis. Es usted quien posee las claves de sí mismo. Explíquemelo."

Silencio.

"-¿Por qué vuelve a las andadas?"

Silencio.

Un miembro del jurado tomó la palabra y exclamó: "¡pero bueno, defiéndase!".

Este diálogo no tiene nada de excepcional, aunque más bien habría que hablar de un monólogo interrogativo. Lo mismo se puede escuchar también en numerosos tribunales de muchos países. Sin embargo, si nos distanciamos un poco, comprenderemos por qué este diálogo no deja de suscitar sorpresa en el historiador, ya que tenemos ante nosotros un aparato judicial que está destinado a establecer hechos delictivos, a determinar quién es el autor de esos hechos y a sancionarlos, infligiendo al trasgresor las penas previstas por la ley. En este caso se nos presentan hechos comprobados, un individuo que los reconoce y que acepta por tanto la pena que se le va a imponer. Es como si en el mejor de los mundos judiciales todo estuviese en orden. Los legisladores, los redactores de los códigos de finales del siglo XVIII y de comienzos del XIX, no podrían haber soñado con una situación tan diáfana. Y sin embargo, la máquina se atasca, sus engranajes se agarrotan. ¿Por qué? Pues porque el culpable se calla. Ahora bien, su silencio no se refiere en absoluto a los hechos, a las circunstancias, a cómo las cosas se desarrollaron, o a lo que pudo haberlas provocado. Nada de esto. En realidad, el inculpado se calla, se escabulle, ante una cuestión esencial para un tribunal de nuestros días, aunque habría sonado de una forma muy extraña hace ciento cincuenta años: "¿quién eres tú?"

El diálogo que acabo de citar prueba bien que, a esta cuestión, no es suficiente con que el acusado responda: "soy el autor de los delitos que se me imputan, y punto. Eso es todo. Juzguen, puesto que ésa es su obligación y condénenme si les parece". Al acusado se le pide mucho más, más allá del reconocimiento de sus acciones se le exige una confesión, un examen de conciencia, una explicación de sí mismo, una aclaración de lo que él es. La maquinaria penal ya no puede funcionar simplemente con la ley, con la infracción y con un autor responsable de los hechos. Se necesita algo más, se requiere un material suplementario. Los magistrados, los miembros del jurado, y también los abogados y el ministerio público, no pueden realmente desempeñar su papel más que si se les proporciona otro tipo de discurso: aquel que el acusado expresa sobre sí mismo, o aquel que, por mediación de sus confesiones, recuerdos, confidencias, etc., permite que se tenga sobre él. Si este discurso falta, el presidente del tribunal se acalora, el

jurado se pone nervioso; se presiona, se coacciona al acusado porque no sigue el juego. Sucede un poco como con esos condenados que hay que llevar a la guillotina o a la silla eléctrica arrastrándolos porque se niegan a andar, y se necesita que colaboren un poco para ser ejecutados, del mismo modo que se necesita que hablen un poco de sí mismos para ser juzgados.

Lo que muestra bien que este elemento es indispensable en la escena judicial, que no se puede juzgar -ni condenar- sin que de una forma o de otra este elemento esté presente, es ese argumento empleado recientemente por un abogado francés en un caso de raptó y asesinato de un niño. Por toda una serie de razones este caso tuvo una gran resonancia pública y ello no sólo por la gravedad de los hechos, sino también porque la aplicación o no de la pena de muerte se planteó en este proceso. Argumentando más bien contra la pena de muerte que en favor del acusado el abogado defensor hizo valer que se conocían muy pocas cosas sobre el reo y que no había quedado claro en los interrogatorios ni en los exámenes psiquiátricos quién era. Y fue entonces cuando el abogado defensor hizo esta sorprendente reflexión -la cito de forma aproximada-: "¿Se puede condenar a muerte a alguien a quien no se conoce?".

La intervención de la psiquiatría en el terreno penal surgió a comienzos del siglo XIX en relación con una serie de casos que presentaban, más o menos, la misma forma, y que tuvieron lugar entre 1800 y 1835. He aquí algunos:

El caso relatado por Metzger: un antiguo oficial retirado se encariñó con el hijo de su patrona. Un día "sin ningún motivo, sin que ninguna pasión como la cólera, el orgullo o la venganza entrase en juego" se abalanzó sobre el niño y lo golpeó sin matarlo dándole dos martillazos.

El caso Sélestat: en Alsacia, durante el muy riguroso invierno de 1817, cuando el hambre se había convertido en una amenaza, una campesina aprovechó la ausencia de su marido que se había ido a trabajar, para matar a su hija pequeña, cortarle una pierna y ponerla a cocer en la sopa.

En París, en 1827, una criada, Henriette Cornier, va junto a la vecina de sus señores y le pide con insistencia que le confíe por un rato a su hija. La vecina duda, consiente, y cuando vuelve a buscar a la niña se encuentra con que Henriette acaba de matarla y de cortarle la cabeza que arrojó por la ventana.

En Viena, Catherine Ziegler mató a su hijo bastardo. Ante el tribunal explicó que lo había empujado a hacerlo una fuerza irresistible. Fue considerada loca y absuelta. Quedó libre de prisión pero ella declaró que valdría más que la encerrasen pues de lo contrario volvería a recomenzar. Diez meses después dio a luz a un niño que inmediatamente mató. En el proceso declaró que se había quedado embarazada para matar a su hijo. Fue condenada a muerte y ejecutada.

En Escocia, un tal John Howison entró en una casa en la que mató a una vieja a quien no conocía y se fue sin robar y sin ocultarse. Fue detenido y contra toda evidencia negó los hechos. La defensa hizo valer que estaba demente, puesto que era un crimen sin razón. Howison fue ejecutado y retrospectivamente se consideró como un signo suplementario de locura el hecho de que dijese a un funcionario que le gustaría matarlo.

En Nueva Inglaterra, Abraham Prescott mató en pleno camino a su nodriza con la que siempre había mantenido buenas relaciones. Volvió a casa y se puso a llorar ante el marido de la víctima. Este le preguntó qué le pasaba y Prescott confesó sin dificultad su crimen. Más tarde explicó que tuvo un dolor de muelas súbito y que no recordaba nada más. Durante la instrucción



del sumario confesó que ya había atacado a su nodriza y a su marido durante la noche, lo que había sido considerado como una crisis de sonambulismo. Prescott fue condenado a muerte aunque el jurado recomendaba al mismo tiempo una conmutación de la pena. Sin embargo fue ejecutado.

A estos casos, y a otros del mismo tipo, se refieren incansablemente los psiquiatras de la época: Metzger, Hoffbauer, Esquirol, Georget, Williams Ellis y Andrew Combe.

¿Por qué son estos crímenes, entre todos los cometidos, los que han sido considerados más importantes, los que han constituido el núcleo de discusiones entre médicos y juristas?

1. Es preciso tener en cuenta en primer lugar que estos crímenes presentan un cuadro muy diferente del que había constituido hasta entonces la jurisprudencia de la locura criminal. Esquemáticamente se puede afirmar que hasta finales del siglo XVIII el derecho penal no se planteaba la cuestión de la locura más que en los casos en los que el código civil o el derecho canónico lo hacía; es decir, cuando ésta se presentaba bajo la forma de demencia o imbecilidad, o bajo la forma de furor. En ambos casos, ya se tratase de un estado definitivo o de una explosión pasajera, la locura se manifestaba a través de numerosos signos fácilmente reconocibles (hasta el punto de que se discutía si era necesario un médico para confirmarla). Lo que me parece importante es que el desarrollo de la psiquiatría criminal no se ha realizado afinando el problema tradicional de la demencia (discutiendo por ejemplo sobre su evolución progresiva, su carácter global o parcial, su relación con incapacidades innatas...) o analizando más de cerca la sintomatología del furor (sus interrupciones, sus repeticiones, sus intervalos). Todos estos problemas acompañados de discusiones durante años fueron reemplazados por un problema nuevo: el de los crímenes que no han estado precedidos, acompañados o seguidos de ninguno de los síntomas tradicionalmente reconocidos y visibles de la locura. En todos los casos se insiste en el hecho de que no había ningún síntoma previo, ningún trastorno del pensamiento o de la conducta, ningún delirio; que tampoco habían existido agitaciones o desórdenes como sucedía en el caso del furor; es decir, que el crimen surgía de lo que podría denominarse un grado cero de locura.

2. El segundo rasgo común es suficientemente claro para que no insistamos mucho en él. No se trata de delitos sin importancia sino de crímenes graves: casi todos estos asesinatos van acompañados a veces de crueldades extrañas (canibalismo en el caso de la mujer de Sélestat). Es importante señalar que esta psiquiatrización de la delincuencia se ha hecho en cierto modo "desde arriba", lo que rompe también con la tendencia fundamental de la jurisprudencia precedente. Cuanto más grave era un crimen menos interés había en plantear la cuestión de la locura (durante mucho tiempo no se la tuvo en cuenta cuando se trataba de sacrilegio o de un delito de lesa majestad). Por el contrario existía toda una zona común a la locura y a la legalidad: se recurría con facilidad a la locura en caso de los delitos menores -pequeños actos de violencia, vagabundeo, etc.- de forma que, contra los causantes de estos, al menos en algunos países como Francia, se adoptaba la ambigua medida del internamiento. Ahora bien, no es a través de esta zona confusa de desórdenes cotidianos como va a penetrar la psiquiatría en la justicia penal, sino más bien enfrentándose con los grandes casos criminales extremadamente violentos y extremadamente raros.

3. Estos grandes crímenes tienen también en común el hecho de que se desarrollan en la esfera doméstica. Son crímenes de familia, del hogar o vecindad. Padres que matan a sus hijos, hijos que matan a sus padres o a sus protectores, criados que matan al hijo de los señores o de los vecinos, etc. Son, como vemos, crímenes en los que se ven implicadas personas de

generaciones diferentes: la pareja niño/adulto o adolescente/adulto está presente en ellos casi siempre. Estas relaciones de edad, de lugar, de parentesco, son en esta época las relaciones a la vez más sagradas y más naturales, las más inocentes y también aquellas que deben estar menos cargadas de interés y de pasión. No son tanto pues crímenes contra la sociedad y sus reglas cuanto crímenes contra la naturaleza, contra las leyes que se cree que están inscritas en el mismo corazón humano, las leyes que rigen los lazos familiares y generacionales. La forma de crimen que aparece, a principios del siglo XIX, como más pertinente que se plantee con relación a ella la cuestión de la locura es pues el crimen contra natura. El individuo en el que la locura y la criminalidad se reúnen y plantean el problema de sus relaciones no es el hombre del minúsculo desorden cotidiano, la pálida silueta que se agita en los confines de la norma, es el gran monstruo. La psiquiatría del crimen en el siglo XIX se inauguró pues con una patología de lo monstruoso.

4. En fin, todos estos crímenes tienen en común el hecho de que han sido cometidos "sin razón", quiero decir sin interés, sin pasión, sin motivo e, incluso, sin estar fundados en una ilusión delirante. En todos los casos que he citado, los psiquiatras insisten repetidamente, para justificar su intervención, en el hecho de que no existe entre los personajes del drama ninguna relación que permita proporcionar inteligibilidad al crimen. En el caso de Henriette Cornier, que había decapitado a la hija pequeña de sus vecinos, se cuidaron mucho de probar que no había sido la amante del padre de la niña y de que no había actuado por venganza. En el caso de la mujer de Sélestat que había puesto a cocer la pierna de su hija un elemento importante de la discusión fue el de si había existido o no mucha hambre en ese momento. ¿Era pobre o no la acusada?; ¿estaba hambrienta? El fiscal afirmó que si hubiese sido rica se habría podido considerar su alienación, pero era pobre, y tenía hambre; cocer con coles la pierna era una conducta interesada; por tanto, no estaba loca.

En el momento en que se funda la nueva psiquiatría, y cuando se aplican más o menos en toda Europa y América los principios de la reforma penal, el gran asesinato monstruoso, sin razón ni preliminares, la irrupción repentina de la contranaturaleza en la naturaleza, es pues la forma singular y paradójica bajo la que se presenta la locura criminal o el crimen patológico. Digo paradójica puesto que lo que se pretende apresar es un tipo de alienación que únicamente se manifestaría de repente y bajo las formas del crimen, es decir, una alienación que tendría como único y exclusivo síntoma el crimen mismo, y que podría desaparecer tras su ejecución. E inversamente se intentan detectar crímenes que tienen como razón, como autor y como "responsable jurídico" en cierto modo algo que en el sujeto está fuera de su responsabilidad, es decir, la locura que se oculta en él y que no puede controlar puesto que casi nunca es consciente de ella. Lo que la psiquiatría del siglo XIX inventó es esa identidad absolutamente ficticia de un crimen-locura, de un crimen que es todo él locura, de una locura que no es otra cosa que crimen. Tal es en suma lo que durante más de un siglo ha sido denominado monomanía homicida. No es cuestión aquí de descubrir el trasfondo teórico de esta noción, ni de seguir las innumerables discusiones a las que dio lugar entre hombres de leyes y médicos, abogados y magistrados. Me gustaría subrayar simplemente ese extraño fenómeno que los psiquiatras intentaron instaurar con gran empeño en el interior de los mecanismos penales, me refiero a que reivindicaron su derecho de intervención no tanto buscando en torno de los crímenes más cotidianos los mil pequeños signos de locura que podían acompañarlos, sino pretendiendo -cosa exorbitante- que había locuras que se manifestaban en crímenes espantosos única y exclusivamente. Me gustaría también destacar este otro hecho: a pesar de todas sus reticencias a aceptar esta noción de monomanía los magistrados de la época terminaron por aceptar el análisis

psiquiátrico de los crímenes realizado a partir de esta tan extraña noción que resultaba por otra parte tan difícil de aceptar por ellos.

¿Por qué se ha convertido esta gran ficción de la monomanía homicida en la noción clave de la protohistoria de la psiquiatría criminal?

Detengámonos en la primera serie de cuestiones a plantear. A comienzos del siglo XIX, cuando la tarea de la psiquiatría consistía en definir su especificidad en el ámbito de la medicina y de dar a conocer su cientificidad en el interior de las prácticas médicas, es en ese momento en el que por tanto se funda como especialidad médica -con anterioridad la psiquiatría era más bien un aspecto que un campo de la medicina- ¿por qué quiso inmiscuirse en un terreno en el que hasta entonces había intervenido con mucha discreción? ¿Por qué los médicos se empeñaron en reivindicar la locura de personas que habrían sido consideradas, hasta entonces sin que ello planteara problemas, como simples criminales? ¿Por qué en tantos países protestaron contra la ignorancia médica de los jueces y de los jurados, reclamaron el derecho a ser escuchados por los tribunales como expertos, publicaron centenares de informes y estudios a fin de demostrar que este o aquel criminal eran en realidad alienados? ¿A qué se debe esta cruzada en favor de la patologización del crimen y ello bajo el signo de esa noción de monomanía homicida? El hecho resulta tanto más sorprendente si se tiene en cuenta que poco tiempo antes, a finales del siglo XVIII, los creadores del alienismo, Pinel especialmente, protestaron contra la mezcolanza que se practicaba en muchas instituciones de internamiento entre enfermos y delincuentes. ¿Por qué restablecer de nuevo ese parentesco que tanto costó separar ?

No basta con invocar una especie de imperialismo de los psiquiatras (que intentarían anexionarse un nuevo territorio), ni tampoco un dinamismo interno del saber médico que pretendería racionalizar el espacio confuso en el que se entremezclan la locura y el crimen. Si el crimen se convirtió entonces para los psiquiatras en un problema importante es porque se trataba menos de un terreno de conocimiento a conquistar que de una modalidad de poder a garantizar y justificar. Si la psiquiatría se convirtió en algo tan importante en el siglo XIX no es simplemente porque aplicase una nueva racionalidad médica a los desórdenes de la mente o de la conducta, sino porque funcionaba como una forma de higiene pública. El desarrollo, en el siglo XVIII, de la demografía, de las estructuras urbanas, del problema de la mano de obra industrial, había suscitado la cuestión biológica y médica de las "poblaciones" humanas, con sus condiciones de existencia, de habitat, de alimentación, con su natalidad y su mortalidad, con sus fenómenos patológicos (epidemias, endemias, mortalidad infantil). El "cuerpo" social dejó de ser una simple metáfora jurídico-política (como la que se formula en el Leviathan) para convertirse en una realidad biológica y en un terreno de intervención médica. El médico debía de ser pues el técnico de ese cuerpo social, y la medicina una higiene pública. La psiquiatría, en el tránsito del siglo XVIII al XIX, adquirió su autonomía y se revistió de tanto prestigio porque pudo inscribirse en el marco de una medicina concebida como reacción a los peligros inherentes al cuerpo social. Los alienistas de la época han podido discutir hasta el infinito acerca del origen orgánico o psíquico de las enfermedades mentales, han podido proponer terapéuticas físicas o psicológicas, sin embargo, a través de sus divergencias, todos eran conscientes de tratar un "peligro" social, puesto que la locura estaba ligada, a su juicio, con condiciones malsanas de existencia (superpoblación, promiscuidad, vida urbana, alcoholismo, desenfreno), o era percibida como fuente de peligros (para uno mismo, para los demás, para el entorno y también para la descendencia por mediación de la herencia). La psiquiatría del siglo XIX fue una medicina del cuerpo colectivo al menos en la misma medida que una medicina del alma individual.

Se comprende así la importancia que la psiquiatría podía conceder a ese empeño de demostrar la existencia de algo tan fantástico como la monomanía homicida. Se comprende también que durante medio siglo se haya intentado sin cesar hacer funcionar esa noción a pesar de su escasa justificación científica. En realidad la monomanía homicida, su diagnóstico, muestra lo siguiente:

- a) Que la locura, bajo alguna de sus formas puras, extremas, intensas, es toda ella crimen y nada más que crimen y que, por tanto, en los últimos bornes de la locura está el crimen.
- b) Que la locura es susceptible de acarrear no simplemente desórdenes de conducta, sino incluso el crimen absoluto, aquel que supera todas las leyes de la naturaleza y de la sociedad.
- c) Que esta locura aunque posee una intensidad extraordinaria puede permanecer invisible hasta el momento en el que estalla y sale a la luz; que nadie puede pues preverla salvo un ojo experimentado, alguien con una experiencia ya añeja, con un saber bien pertrechado. En suma, únicamente un médico especialista puede detectar la monomanía (por esto, de una forma que no es contradictoria más que en apariencia, los alienistas definirán la monomanía como una enfermedad que se manifiesta exclusivamente en el crimen y se reservarán sin embargo el poder de determinar sus signos premonitorios, las condiciones que predisponen a ella).

Hay que plantear sin embargo otra cuestión situándose ahora del lado de los magistrados y del aparato judicial. ¿Por qué aceptaron éstos, si no por completo la monomanía, al menos los problemas ligados con ella? Se dirá sin duda que en su gran mayoría los magistrados rechazaron aceptar esta noción que permitía convertir a un criminal en un loco cuya única enfermedad consistía en cometer crímenes. Los magistrados, con gran apasionamiento, y también se puede decir que con sentido común, han hecho todo lo posible para mantener la distancia respecto de esta noción que los médicos les proponían y de la que se servían los abogados espontáneamente para defender a sus clientes. Y sin embargo, a través de esta discusión sobre los crímenes monstruosos, sobre los crímenes "sin razón", la idea de un cierto parentesco siempre posible entre la locura y la delincuencia se aclimata poco a poco en el interior mismo de la institución judicial. ¿Por qué se produce esta aclimatación tan fácilmente? En otros términos: ¿por qué la institución penal, que durante tantos siglos no había necesitado de la intervención médica para juzgar y condenar sin que el problema de la locura se plantease, salvo en algunos casos evidentes, se sirve con gusto del saber médico a partir de 1820? Conviene no equivocarse: los jueces ingleses, alemanes, italianos y franceses de la época han rechazado con frecuencia las conclusiones de los médicos, han rechazado las nociones que éstos les proponían; no han sido por lo tanto violentados por los médicos, han sido ellos mismos los que han solicitado -siguiendo leyes, reglas o jurisprudencias que varían de un país a otro- el parecer debidamente formulado de los psiquiatras y lo han solicitado sobre todo en relación con estos famosos crímenes sin razón. ¿Por qué?

Esto no se debe en absoluto a que los nuevos códigos redactados y puestos en práctica a comienzos del siglo XIX en distintos países abriesen un espacio a los exámenes periciales psiquiátricos o concediesen una importancia nueva al problema de la irresponsabilidad patológica. Resulta asimismo sorprendente comprobar que estas legislaciones nuevas no modificaron casi el estado de cosas precedente: la mayor parte de los códigos de tipo napoleónico recogen el viejo principio de que el estado de alienación es incompatible con la responsabilidad y por tanto excluye los efectos derivados de ella; la mayor parte de estos códigos retoman también las nociones tradicionales de demencia y de furor utilizadas en los antiguos sistemas de derecho. Ni los grandes teóricos como Beccaria y Bentham ni los que de

hecho han redactado las nuevas legislaciones penales han intentado reelaborar estas nociones tradicionales u organizar nuevas relaciones entre castigo y medicina del crimen -si se exceptúa el afirmar de una manera muy general que la justicia penal debe curar esta enfermedad de las sociedades que es el crimen-. No es pues "desde arriba" -por medio de códigos o de principios teóricos- como la medicina mental ha penetrado en la penalidad, sino más bien "desde abajo" -desde los mecanismos de castigo y del sentido que les confiere-. Castigar, entre todas las técnicas de control y transformación de los individuos, se había convertido en un conjunto de procedimientos concertados para modificar a los infractores: el ejemplo aterrador de los suplicios o la exclusión a través del destierro ya no eran suficientes en una sociedad en la que el ejercicio del poder implicaba una tecnología razonada de los individuos. Las formas de castigo a las que se adhieren todos los reformadores de finales del siglo XVII y todos los legisladores de comienzos del XIX -a saber, la prisión, el trabajo obligatorio, la vigilancia constante, la adecuación del castigo al estado moral del criminal y a sus progresos- todo esto implica que el castigo recae más sobre el criminal mismo que sobre el crimen, es decir, sobre lo que lo convierte en criminal: sus motivos, sus móviles, su voluntad profunda, sus tendencias, sus instintos. En los antiguos sistemas la notoriedad manifiesta del castigo debía adecuarse a la enormidad del crimen; ahora se intentan adaptar las modalidades de castigo a la naturaleza del criminal.

Se comprende pues que en estas condiciones los grandes crímenes sin motivo hayan planteado al juez un difícil problema. En otros tiempos para poder castigar un crimen bastaba con encontrar al autor, que éste no tuviese coartadas y que no lo cometiese en estado de furor o de demencia. Pero ¿cómo se puede castigar a alguien cuyos motivos para cometer el crimen se ignoran, y que está mudo ante los jueces salvo para reconocer los hechos y reconocer que ha sido perfectamente consciente de lo que ha hecho? ¿Qué hacer cuando se presenta ante los tribunales una mujer como Henriette Cornier que mata a una niña que apenas conocía, hija de gentes a las que no podía odiar o amar, que la decapita sin ser capaz de formular la más mínima razón para ello, que no intenta ocultar su crimen y que, no obstante, lo ha preparado, ha elegido el momento, se agenció un cuchillo y se ha preocupado de encontrar la ocasión para estar a solas con la víctima? Surge pues un gesto voluntario, consciente y razonado, todo lo que es necesario para una condena en términos legales en alguien que hasta entonces no había manifestado ningún signo de locura y por tanto nada, ningún motivo, ningún interés, ninguna mala inclinación que permita determinar qué es lo que hay que castigar en la culpable. Se plantea la necesidad de condenar, pero no se ve la razón de por qué castigar -a no ser la razón totalmente exterior insuficiente del ejemplo-. Habiéndose convertido entonces la razón del crimen en la razón de castigar ¿cómo castigar un crimen sin razón? Para castigar se necesita saber cuál es la naturaleza del culpable, su dureza de corazón, su maldad, sus intereses o sus inclinaciones. Pero si no se cuenta más que con el crimen por una parte, y con el autor por otra, la responsabilidad jurídica, seca y desnuda, autoriza formalmente el castigo, pero no puede darle un sentido.

Se comprende así que estos grandes crímenes sin motivo, valorados por los psiquiatras por tantas razones, hayan sido, por causas muy diferentes, problemas tan importantes para el aparato judicial. Los fiscales obstinadamente hacían valer la ley: nada de demencia, nada de furor o alienación establecida mediante signos reconocidos; más bien todo lo contrario: actos perfectamente organizados; por lo tanto es preciso aplicar la ley. Pero de todas formas no pueden evitar plantear la cuestión de los motivos, ya que conocen bien que a partir de entonces en la práctica de los jueces el castigo está ligado, al menos en parte, con la determinación de los motivos: quizás Henriette Cornier había sido la amante del padre de la niña y quería vengarse;

quizá tenía envidia (ella, que se había visto obligada a abandonar a sus hijos) de esta familia feliz que vivía a su lado. Todas las requisitorias prueban esto: para que pueda funcionar la máquina punitiva no basta con que exista una infracción real que se pueda imputar a un culpable; es necesario también establecer el motivo, es decir, una relación psicológicamente inteligible entre el acto y el autor. El caso Sélestat, en el que la ejecución de una mujer antropófaga se justifica en razón de su posible hambre, me parece muy significativo en este sentido.

Los médicos, que sólo tendrían que ser consultados para comprobar los casos siempre bastante evidentes de demencia o de furor, van a ser llamados en tanto que "especialistas del móvil": tendrán que valorar no sólo la razón del sujeto sino también la racionalidad del acto, el conjunto de relaciones que ligan el acto con los intereses, los cálculos, el carácter, las inclinaciones, los hábitos del sujeto. Y si bien los magistrados se niegan con frecuencia a aceptar el diagnóstico de monomanía, tan defendido por los médicos, sin embargo no tienen más remedio que aceptar gustosos el conjunto de problemas que esta noción suscita, es decir, en términos más modernos, la integración del acto en la conducta global del sujeto. Cuanto más diáfana sea esta integración, más fácilmente el sujeto aparecerá como punible. Y, en contrapartida, cuanto menos evidente sea esa integración más el acto del sujeto se asemejará a un mecanismo repentino e irrefrenable que irrumpe en el propio sujeto y en consecuencia éste, el responsable, se mostrará más difícilmente objeto de punición, y la justicia aceptará entonces desasirse de él considerándolo un loco y confiándolo al encierro psiquiátrico.

De lo dicho se pueden extraer algunas conclusiones:

1. La intervención de la medicina mental en la institución penal a partir del siglo XIX no es la consecuencia o el simple desarrollo de la teoría tradicional de la irresponsabilidad de dementes y furiosos.
2. Esta intervención se debe al ajuste de dos necesidades que proceden, por una parte, del funcionamiento de la medicina como higiene pública y, por otra, del funcionamiento de la punición legal como técnica de transformación individual.
3. Estas dos nuevas exigencias están ligadas tanto una como otra con la transformación del mecanismo de poder mediante el cual, desde el siglo XVIII, se pretende controlar el cuerpo social en las sociedades de carácter industrial. Sin embargo, a pesar de este origen común, las razones por las que la medicina interviene en el ámbito criminal, y las razones por las que la justicia penal recurre a la psiquiatría, son esencialmente diferentes.
4. El crimen monstruoso, a la vez contra natura y sin razón, es la forma bajo la cual concurren la demostración médica de que la locura es en último término siempre peligrosa y la impotencia judicial para determinar la punición de un crimen sin haber determinado los motivos del mismo. La curiosa sintomatología de la monomanía homicida ha sido diseñada en el punto de convergencia de estos dos mecanismos.
5. El tema del hombre peligroso se encuentra así inscrito tanto en la institución psiquiátrica como en la institución judicial. Cada vez más la práctica, y posteriormente la teoría penal, tendrán tendencia, en los siglos XIX y XX, a hacer del individuo peligroso el objetivo principal de la intervención punitiva. Cada vez más la psiquiatría del siglo XIX por su parte se orientará hacia la búsqueda de los estigmas patológicos que pueden marcar a los individuos peligrosos: locura moral, locura instintiva, degeneración. Y es precisamente esta cuestión del individuo peligroso la que permitió el nacimiento, por una parte, de la antropología del hombre criminal elaborada

por la escuela italiana y, por otra, de la teoría de la defensa representada en un principio por la escuela belga.

6. Se produce también una consecuencia importante: la vieja noción de responsabilidad penal se va a ver transformada considerablemente. La responsabilidad penal, al menos en determinados aspectos, estaba próxima todavía al derecho civil (necesidad, por ejemplo, para imputar una infracción a un sujeto de que éste fuese libre, consciente y que no padeciese demencia); en todo caso estaba al margen de cualquier crisis de furor. A partir de ahora la responsabilidad sin embargo no está simplemente ligada con esta forma de la conciencia, sino también a la inteligibilidad del acto en relación con la conducta, el carácter y los antecedentes del individuo. Este aparecerá tanto más responsable de su acto cuanto más ligado esté con él por una determinación psicológica. Cuanto más psicológicamente determinado esté un acto, mejor podrá su autor ser considerado un sujeto penalmente responsable. Cuanto más indeterminado y gratuito sea, más tendencia se tendrá a eximir de responsabilidad al sujeto. Estamos pues ante una paradoja: la libertad jurídica del sujeto se prueba por el carácter determinado del acto; su irresponsabilidad se prueba por el carácter en apariencia no necesario del gesto. Con esta paradoja insostenible de la monomanía y del acto monstruoso la psiquiatría y la justicia penal entraron en una fase de incertidumbre que estamos lejos de haber superado: los entrecruzamientos entre la responsabilidad penal y la determinación psicológica se han convertido en una cruz del pensamiento jurídico y médico.

Quisiera ahora situarme en otro momento que fue particularmente fecundo para las relaciones sostenidas entre la psiquiatría y el derecho penal: los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, la etapa que va entre el Primer Congreso de Antropología Criminal, en 1885, y la publicación por Prins de la *Déjese Sociale*, en 1910.

Entre el período al que me referí anteriormente, y éste del que voy a hablar ahora, ¿qué ocurrió?

En primer lugar en el ámbito de la psiquiatría propiamente dicha la noción de monomanía fue abandonada -no sin balbuceos y pasos atrás- un poco antes de 1870. Las razones de su abandono son fundamentalmente dos. La primera consiste en que la idea, en último término negativa, de una locura parcial centrada exclusivamente en un punto y que sólo se desencadena en determinados momentos, fue sustituida por la idea de que una enfermedad mental no es necesariamente una patología del pensamiento o de la conciencia, sino que puede afectar también a la afectividad, los instintos, los comportamientos automáticos, dejando casi intactas las formas de pensamiento (es lo que se ha denominado locura moral, locura instintiva, aberración de los instintos y, por último, perversión, correspondiente a esa elaboración que en torno de los años 1840 adoptó como ejemplo privilegiado las desviaciones de conducta sexual). Pero la monomanía fue abandonada también por otra razón distinta: por la visión según la cual las enfermedades mentales evolucionan de forma compleja y polimorfa y pueden presentar en determinados estadios de su desarrollo síntomas específicos, y esto no solamente a escala individual sino también generacional: tal fue la teoría de la degeneración.

En la medida en que se puede definir esa gran arborescencia evolutiva ya no hay por qué seguir oponiendo los grandes crímenes misteriosos y monstruosos, que remitían a la violencia incomprensible de la locura, a la pequeña criminalidad, demasiado frecuente y familiar para que se necesitase recurrir a lo patológico. Sin embargo, ya se trate de incomprensibles masacres o de pequeños delitos (concernientes a la propiedad o a la sexualidad), de todos modos se puede sospechar que existe una perturbación más o menos grave de los instintos o de los estadios de

una evolución ininterrumpida (de este modo aparecen en el campo de la psiquiatría legal categorías nuevas tales como la de necrofilia, hacia 1840, cleptomanía, hacia 1860, exhibicionismo, hacia 1876, o también otras como la de pederastia o sadismo en relación con la psiquiatría legal de los comportamientos). De este modo, en principio al menos, existe un *continuum* psiquiátrico y criminológico que permite abordar en términos médicos cualquier grado de la escala penal. La cuestión psiquiátrica no se localiza ya en algunos grandes crímenes e, incluso si no es aceptada, conviene plantearla y generalizarla a todo el territorio de las infracciones.

En el trasfondo de esta nueva forma de plantear el problema existen numerosas transformaciones que han constituido en parte su condición de posibilidad. En primer lugar, un desarrollo intensivo de las redes policiales en la mayor parte de los países de Europa lo que implicó, más en concreto, una reorganización y una vigilancia del espacio urbano y supuso también la persecución mucho más sistemática y mucho más eficaz de la pequeña delincuencia. A ello hay que añadir que los conflictos sociales, las luchas de clase, los enfrentamientos políticos, las revueltas armadas -desde los destructores de máquinas de comienzos del siglo hasta los anarquistas de las últimas décadas, pasando por las huelgas violentas, las revoluciones del 48 y la Comuna del 70- han inducido a los poderes públicos a asimilar los delitos políticos al crimen de derecho común para poder así descalificarlos mejor.

A esto hay que añadir otro elemento más: el repetido y tantas veces denunciado fracaso de la maquinaria penitenciaria. Fueron los sueños de los reformadores del siglo XVIII, y posteriormente los de los filántropos de la época siguiente, quienes proporcionaron al encarcelamiento -con la condición de que estuviese racionalmente dirigido- la función de la verdadera terapéutica penal cuyo resultado debería ser la reforma de los condenados. Ahora bien, desde muy pronto se dieron cuenta de que la prisión producía exactamente el resultado contrario, que era más bien una escuela de delincuencia, y que los métodos más afinados del aparato policial y judicial, lejos de asegurar una mejor protección contra el crimen, conducían por el contrario por mediación de la prisión a un reforzamiento del hampa criminal.

Por toda una serie de razones se produjo entonces una situación en la que existía una muy intensa demanda social y política de reacción contra el crimen y de represión, demanda que implicaba una originalidad en la medida en que debía ser pensada en términos jurídicos y médicos; y por tanto la pieza central de la institución penal desde la Edad Media, es decir, la responsabilidad, parecía inadecuada para pensar este amplio y tupido ámbito de la criminalidad médico-legal.

Esta inadecuación se mostró a la vez en el terreno de las concepciones y de las instituciones, en el conflicto que enfrenta, en torno de los años 1890, a la llamada Escuela de Antropología Criminal con la Asociación Internacional de Derecho Penal. Frente a los principios tradicionales de la legislación criminal, la escuela italiana y los antropólogos de la criminalidad exigen nada menos que una salida de las demarcaciones del derecho, una verdadera "despenalización" del crimen a través de la puesta en práctica de un engranaje de un tipo muy distinto al previsto por los códigos. Esquematisando mucho, para la antropología criminal se trataba de lo siguiente:

a) Abandonar totalmente la noción jurídica de responsabilidad y plantear como cuestión fundamental no el grado de libertad del individuo, sino el nivel de peligro que éste constituía para la sociedad.



b) Señalar además que precisamente los procesados que el derecho reconocía como irresponsables, en la medida en que eran considerados enfermos, locos, anormales, víctimas de impulsos irresistibles, eran justamente ellos quienes constituían el mayor peligro.

c) Esgrimir que lo que se denominaba "pena" no era tanto un castigo cuanto un mecanismo de defensa de la sociedad; subrayar por tanto que la diferencia no estriba entre responsables que deben ser condenados e irresponsables que no deben serlo, sino entre sujetos absoluta y definitivamente peligrosos y aquellos que, mediante ciertos tratamientos, pueden dejar de serlo.

d) Concluir que deben existir tres grandes tipos de reacciones sociales frente al crimen o mejor frente al peligro que constituye el criminal: eliminación definitiva (a través de la muerte o del encierro en una institución), eliminación provisional (mediante tratamiento), eliminación en cierto modo relativa y parcial (esterilización, castración).

Se puede ver así claramente la serie de desplazamientos promovidos por la escuela antropológica, desplazamientos que van desde el crimen hacia el criminal, del acto efectivamente cometido al peligro virtualmente existente en el individuo, de la punición modulada del culpable a la protección absoluta de los otros.

Se puede decir que se alcanzaba de este modo un punto de ruptura: la criminología, desarrollada a partir de la vieja monomanía en una aproximación con frecuencia tormentosa con el derecho penal, corría el riesgo de verse excluida por exceso de radicalidad. Y entonces la situación podría volver otra vez a asemejarse un tanto a la del principio: un saber técnico incompatible con el derecho que lo acosa desde el exterior y es incapaz de hacerse oír por él. Y del mismo modo que la noción de monomanía podía servir para recubrir de locura un crimen del que no se veían las razones, la noción de degeneración permitía relacionar al menor de los criminales con un peligro patológico para la sociedad, para la especie humana en su conjunto.

Todo el espacio de las infracciones podía concebirse en términos de peligro y por tanto de protección que tenía que ser asegurada. El derecho no tenía más opción que callarse o taparse las orejas y negarse a escuchar.

Se suele decir de forma bastante habitual que las proposiciones fundamentales de la antropología criminal se vieron rápidamente descalificadas por varias razones: su relación con un cientismo, con una cierta ingenuidad positivista que fue descalificada por el desarrollo mismo de las ciencias en el siglo XX; su parentesco con un evolucionismo histórico y social que fue también rápidamente desacreditado; el apoyo que encontraron en una teoría neuropsiquiátrica de la degeneración desmantelada también pronto por la neurología por una parte y el psicoanálisis por otra; y, por último, su incapacidad para hacerse operativa en forma de legislación penal y en la práctica judicial. La edad de la antropología criminal, con sus ingenuidades radicales, parece haber desaparecido con el advenimiento del siglo XX siendo relevada por una psicología de la delincuencia mucho más sutil y mucho más aceptable para el derecho penal.

Sin embargo, me parece que de hecho la antropología criminal, al menos en sus formas generales, no ha desaparecido tan completamente como se dice. Algunas de sus tesis más fundamentales, las más llamativas en relación con el derecho tradicional, se han incardinado poco a poco en el pensamiento y en la práctica penal. Esto no habría podido producirse, sin embargo, sólo por el valor de verdad o la fuerza de persuasión de esta teoría psiquiátrica del crimen, sino que fue preciso que se produjese una mutación en el ámbito del derecho. Cuando digo en el ámbito del derecho quizá sea decir demasiado ya que las legislaciones penales, salvo excepciones (como el código noruego, dado que se trataba de un nuevo Estado) y otros

proyectos que no llegaron a cuajar (tales como el proyecto del código penal suizo) permanecieron bastante semejantes a lo que eran: las leyes sobre la libertad provisional, la reincidencia y el confinamiento han sido las principales modificaciones introducidas en la legislación francesa y no sin balbuceos. Pero las mutaciones a mi juicio no provienen tanto de esto cuanto de un aspecto a la vez teórico y esencial: la noción de responsabilidad. Y si esta noción ha podido ser modificada no se debe tanto a sacudidas de presión interiores al sistema penal sino y sobre todo porque en la época se produjo una evolución considerable en el campo del derecho civil. Mi hipótesis, pues, es que fue el derecho civil, y no la criminología, quien permitió que el pensamiento penal se modificase en dos o tres puntos capitales; pero fue el pensamiento penal quien hizo posible que lo que había de esencial en las tesis de la criminología de la época penetrase en el derecho criminal. Se puede pensar que en esta reelaboración que se hizo en primer lugar en el derecho civil, los juristas no habrían aceptado las propuestas fundamentales de la antropología criminal o al menos que no habrían contado con los instrumentos necesarios para hacerlas penetrar en el sistema de derecho. Y así, aunque parezca extraño a primera vista, fue el derecho civil quien hizo posible la articulación del código y de la ciencia en el derecho penal.

Esta transformación del derecho civil se articula alrededor de la noción de accidente, de riesgo y de responsabilidad. Es preciso señalar de forma muy general la importancia sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX de este problema del riesgo, no sólo en el derecho, sino también en la economía y en la política. Se me objetará que desde el siglo XVI el sistema de seguros pone de relieve la importancia que se concedía ya a los imprevistos, pero, por una parte, los seguros se referían únicamente a riesgos en cierto modo individuales, y, por otra, excluían totalmente la responsabilidad del interesado. Ahora bien, en el siglo XIX el desarrollo del sistema salarial, de las técnicas industriales, del maquinismo, de los medios de transporte, de las estructuras urbanas, hizo que surgiesen dos cosas importantes: en primer lugar los riesgos que afectaban a un tercero (el patrón exponía a sus asalariados a accidentes de trabajo, los transportistas exponían a accidentes no sólo a los pasajeros sino también a otras gentes); en segundo lugar el hecho de que estos accidentes podían con frecuencia estar ligados con una especie de falta, pero una falta mínima (falta de atención, de precaución, negligencia) cometida además por alguien que era incapaz de soportar la responsabilidad civil y el pago de los desaguisados causados.

El problema era por tanto el de dar fundamento jurídico a una responsabilidad sin culpa. Y éste fue el esfuerzo que realizaron los civilistas occidentales y sobre todo los juristas alemanes presionados por las exigencias de la sociedad bismarkiana -sociedad no sólo de disciplina sino también de seguridad-. En esta búsqueda de una responsabilidad sin culpa los civilistas utilizaron un determinado número de principios importantes:

1. Esta responsabilidad debe ser establecida considerando no la serie de errores cometidos sino el encadenamiento de causas y efectos. La responsabilidad recae más del lado de la causa que del de la infracción. Tal es la Causalhaftung de los juristas alemanes.
2. Estas causas son de dos órdenes distintos que no se excluyen el uno al otro: el encadenamiento de hechos concretos e individuales que han sido inducidos unos a partir de los otros, y la creación de riesgos inherentes a un tipo determinado de acción, de maquinaria, de empresa.
3. Estos riesgos deben ser aminorados de la forma más sistemática y rigurosa posible; pero es cierto que no se los podrá hacer desaparecer totalmente, ya que las empresas características

de la sociedad moderna comportan riesgos. Como decía Saleilles, "una relación de causalidad ligada con un hecho puramente material que en sí mismo se presenta como un hecho azaroso, no irregular, no contrario a los usos de la vida moderna, sino dejado de lado por la extrema prudencia que paraliza la acción, en correspondencia con la actividad que se impone en la actualidad y, en consecuencia, desafiando los odios y aceptando los riesgos, ésta es la ley de la vida de hoy en día, la regla común, y el derecho está hecho para realizar esta concepción actual del alma al ritmo de su progresiva evolución".

4. La indemnización no ha sido hecha para sancionar, como si se tratase de una cuasi punición a esta responsabilidad sin culpa, ligada con un riesgo que jamás podrá desaparecer completamente, sino para reparar sus efectos por una parte y, por otra, para intentar hacer disminuir, de una manera asintótica, los futuros riesgos.

Al eliminar el elemento de culpa en el sistema de la responsabilidad los civilistas introdujeron en el derecho la noción de probabilidad causal y de riesgo e hicieron surgir la idea de una sanción que tendría la función de defender, de proteger, de presionar sobre riesgos inevitables.

Ahora bien, esta despenalización de la responsabilidad civil, a través de un proceso un tanto extraño, es la que va a servir de modelo al derecho penal y esto a partir de proposiciones fundamentales formuladas por la antropología criminal. En el fondo ¿qué es un criminal nato, un degenerado, una personalidad criminal, sino alguien que en razón de un encadenamiento casual, difícil de reconstruir, se convierte en portador de un índice particularmente elevado de probabilidad criminal al ser él mismo un riesgo delictivo? Pues bien, del mismo modo que se puede determinar una responsabilidad civil sin establecer culpa, a partir únicamente del riesgo creado contra el que hay que defenderse sin anularlo, del mismo modo se puede hacer responsable penalmente a un individuo sin tener que determinar si es libre y si hay culpa, ligando el acto cometido con el riesgo de criminalidad constituido por su propia personalidad. Es responsable pues por su sola existencia engendra riesgo, incluso si no es culpable puesto que no ha elegido con completa libertad el mal en lugar del bien. Así, pues, la sanción no tendrá por objeto castigar a un sujeto de derecho que se habría voluntariamente enfrentado a la ley, sino que su función será más bien la de hacer disminuir en la medida de lo posible -bien por eliminación, por exclusión, a través de restricciones diversas o mediante medidas terapéuticas- el riesgo de criminalidad representado por el individuo en cuestión.

La idea general de la "defensa social", tal como ha sido formulada por Prins a comienzos del siglo XX, surgió de la transferencia a la justicia criminal de elaboraciones propias del nuevo derecho civil. La historia de los congresos de antropología criminal y de los congresos de derecho penal, en el paso del XIX al XX, la crónica de los conflictos entre positivistas y juristas tradicionales y la repentina distensión que se produjo en la época de Listz, de Saleilles, de Prins, así como la rápida desaparición de la escuela italiana a partir de este momento y la disminución de la resistencia entre los juristas hacia la psicología criminal, la constitución de un relativo consenso en torno de una criminología que resultaba accesible al derecho y de una penalidad capaz de tener en cuenta el saber criminológico, en fin, todo esto indica claramente que en este momento se acababa de encontrar "el comodín" que se necesitaba. Este comodín es la fundamental noción de riesgo que adquiere un lugar en el derecho a través de la idea de responsabilidad sin culpa y que puede ser entronizada por la antropología, la psicología o la psiquiatría gracias a la idea de una imputabilidad sin libertad. El término absolutamente capital

de "ser peligroso" o de "terribilidad" habría sido introducido por Prins, en la sesión de septiembre de 1905, celebrada por la Unión Internacional de Derecho Penal.

No me dedicaré ahora a hacer el recuento de las innumerables legislaciones, reglamentos, circulares que pusieron en práctica en todas las instituciones penales del ancho mundo, de una forma o de otra, esta noción de estado de peligrosidad. Simplemente querría señalar dos o tres cosas.

La primera es que a partir de los grandes crímenes sin razón de comienzos del siglo XIX el debate no se centró exactamente en torno de la cuestión de libertad, incluso si esta cuestión siempre permaneció planteada. El verdadero problema, aquel que ha sido realmente trabajado, fue el del individuo peligroso. ¿Existen individuos intrínsecamente peligrosos?; ¿cómo se los puede reconocer y cómo conviene reaccionar en su presencia? El derecho penal a lo largo del siglo pasado no evolucionó desde una moral de la libertad hacia una ciencia del determinismo psíquico, sino que más bien extendió, organizó y codificó la sospecha y la detección de individuos peligrosos, desde la extraña y monstruosa figura de la monomanía hasta la frecuente y cotidiana del degenerado, del perverso, del desequilibrado constitucional, del inmaduro...

Conviene subrayar también que esta transformación no se operó únicamente desde la medicina hacia el derecho, como si se tratase de la presión ejercida por un saber racional sobre viejos sistemas prescriptivos, sino que se realizó mediante un perpetuo mecanismo de ayuda y de interacción entre el saber médico o psicológico y la institución judicial. No fue esta última la que cedió, sino que se formó un territorio y un conjunto de conceptos nacidos en sus fronteras y de sus intercambios.

Ahora bien -y es precisamente en este punto en el que me gustaría detenerme-, me parece que la mayoría de las nociones que surgieron así, de estas interacciones, son sin duda operativas para la medicina legal o para los exámenes periciales psiquiátricos en materia criminal.

Nos podemos sin embargo preguntar si en estos trasvases no se ha introducido en el derecho algo más que las incertidumbres de un saber problemático: los rudimentos de un nuevo derecho. Y es que la penalidad moderna -de forma clara y neta a partir de Beccaria- no concede derecho a la sociedad sobre los individuos más que en razón de lo que hacen: un único acto, definido como infracción por la ley, puede dar lugar a una sanción, sin duda modificable en función de las circunstancias o de las intenciones. Pero al poner cada vez más de relieve al criminal como sujeto del acto y también al individuo peligroso como virtualidad de actos, en realidad, ¿no se concede a la sociedad derecho sobre el individuo a partir de lo que él es? No se trata de que se lo considere en lo que es en función de su status -como sucedía en las sociedades del Antiguo Régimen- sino de lo que es por naturaleza, en razón de su constitución, de sus rasgos de carácter o en sus variedades patológicas. Se constituye así una justicia que tiende a ejercerse sobre lo que se es: tal es la desorbitante realidad en relación con ese derecho penal con el que soñaron los reformadores del siglo XVIII y que debía castigar, de forma absolutamente igualitaria, las infracciones definidas explícitamente y previamente por la ley.

Se argumentará sin duda que a pesar de este principio general el derecho de castigar, incluso en el siglo XIX, se ejerció y se moduló no sólo a partir de lo que hacen los hombres sino también a partir de lo que son o de lo que se supone que son. Apenas los grandes códigos modernos entraron en funcionamiento se pretendió flexibilizarlos mediante medidas legislativas tales como las relativas a circunstancias atenuantes, reincidencia o libertad provisional; se trataba así de tener en cuenta más allá de los actos a aquel que los había cometido. Y sin duda el estudio específico y comparado de las decisiones de la justicia mostraría fácilmente que los infractores

estaban al menos tan presentes en la escena penal como sus infracciones. Una justicia que únicamente se ejerciese sobre lo que se hace no es sin duda más que una utopía y no precisamente una utopía deseable. Pero al menos desde el siglo XVIII este modelo de justicia ha constituido el principio rector, el principio jurídico-penal que gobierna la penalidad moderna. No era por tanto cuestión, como tampoco lo es ahora, de ponerla de golpe entre paréntesis. Insidiosamente, lentamente, de forma reptante y segmentada se organiza una penalidad centrada en lo que se es: han sido necesarios más de cien años para que esta noción de individuo peligroso, que estaba virtualmente presente en la monomanía de los primeros alienistas, fuese aceptada por el pensamiento jurídico. Al cabo de cien años esta noción se ha convertido en un tema central de los exámenes periciales psiquiátricos (en Francia los psiquiatras, convocados como expertos, se refieren mucho más a la peligrosidad de un individuo que a su responsabilidad), sin embargo el derecho y los códigos parecen dudar a la hora de abrirle un hueco: la reforma del código penal que se prepara actualmente en Francia sólo ha sido capaz de sustituir la vieja noción de demencia que irresponsabiliza al autor de un acto por las nociones de discernimiento y de control que en el fondo no son más que una versión de lo mismo apenas modernizada. Posiblemente se presiente el peligro que supondría autorizar al derecho a intervenir sobre los individuos en razón de lo que son: una terrible sociedad podría surgir así.

De todos modos y por lo que se refiere al funcionamiento práctico los jueces sienten cada vez más la necesidad de creer que juzgan a un hombre tal y como es y por lo que es. La escena a la que me refería al principio es una clara prueba de ello: cuando un hombre llega ante los jueces exclusivamente con sus crímenes, cuando no tiene otra cosa que decir, cuando no concede al tribunal la gracia de revelar algo así como el secreto de sí mismo, entonces...

### **13. *Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la razón política**

#### **I**

Sé muy bien que el título puede parecer pretencioso, pero su justificación está basada precisamente en la razón. Desde el siglo XIX el pensamiento occidental no ha dejado de criticar el papel de la razón -o de su ausencia- en las estructuras políticas. Por consiguiente queda totalmente descartada la posibilidad de lanzarse una vez más en un proyecto tan amplio. Se puede incluso decir que el extenso conjunto de tentativas precedentes es sin embargo lo que garantiza que toda nueva empresa de esta naturaleza se vea coronada con un éxito semejante a las que le antecedieron.

Heme aquí pues en la embarazosa situación de aquel que únicamente posee esbozos o ensayos inacabables que proponer. Hace ya mucho tiempo que la filosofía renunció a intentar compensar la impotencia de la razón científica, a culminar su obra.

Una de las tareas de la Ilustración consistió en multiplicar los poderes políticos de la razón. Los hombres del siglo XIX sin embargo se preguntaron desde muy pronto si la razón no estaba a punto de adquirir demasiado poder en nuestras sociedades. Fue así como comenzaron a inquietarse por la relación que confusamente adivinan entre una sociedad proclive a la racionalización y determinadas amenazas que recaían sobre el individuo y sus libertades, sobre la especie y su supervivencia.

Dicho en otros términos: desde Kant el papel de la filosofía ha consistido en impedir que la razón superase los límites de lo que viene dado por la experiencia; pero desde esta época -es decir, con el desarrollo de los Estados modernos y la organización política de la sociedad- el papel de la filosofía ha consistido también en vigilar los abusos de poder de la racionalidad política -lo que le proporciona una esperanza de vida bastante prometedora-.

Nadie ignora estas trivialidades, pero el hecho mismo de que sean banales no significa que no existan. En relación con estos hechos nos corresponde descubrir -o al menos intentarlo- los problemas específicos y posiblemente originales ligados con ellos.

La relación entre la racionalización y los abusos del poder político es evidente y nadie necesita echar mano de la burocracia o de los campos de concentración para reconocer la existencia de tales lazos. El problema consiste sin embargo en saber qué hacer con una comprobación tan evidente. ¿Deberíamos hacer un "proceso" a la razón? A mi juicio nada sería más estéril; en primer lugar porque en este ámbito no se trata de culpabilidad o inocencia; en segundo lugar porque es absurdo invocar a la "razón" como si fuese la entidad contraria a la no razón y, en fin, porque un proceso de este tipo nos engañaría y nos obligaría a desempeñar el papel arbitrario y molesto del racionalista o del irracionalista.

¿Vamos entonces a sondear ese espacio de racionalismo que parece ser algo específico de nuestra cultura moderna y que se remonta a la Ilustración? Me parece que ésta sería la solución que elegirían determinados miembros de la Escuela de Frankfurt. No pretendo entablar una discusión acerca de sus trabajos -que son de lo más importante y valioso-, sino que sugeriría por mi parte otra forma de estudiar las relaciones existentes entre la racionalización y el poder:

1. Sin duda sería prudente no tratar de la racionalización de la sociedad o de la cultura como si se tratase de un todo, sino analizar ese proceso en diferentes ámbitos -cada uno de ellos enraizado en una experiencia fundamental: locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad, etcétera.

2. Considero que es incluso peligroso el término mismo de racionalización, ya que, cuando algunos intentan racionalizar algo, el problema esencial no consiste tanto en saber si se adecuan o no a los principios de la racionalidad, sino en descubrir a qué tipo de racionalidad recurren.

3. Aunque la Ilustración ha sido una etapa extraordinariamente importante en nuestra historia y en el desarrollo de la tecnología política, creo que debemos referirnos a procesos bastante más lejanos si queremos comprender cómo hemos caído en la trampa de nuestra propia historia.

Tal fue "mi línea de conducta" en mis trabajos anteriores: analizar las relaciones que existen entre experiencias tales como la locura, la muerte, el crimen y la sexualidad, y diversas tecnologías del poder. Mi trabajo se centra no obstante en el problema de la individualización -o quizá debería decir de la identidad en relación con el problema del "poder individualizante-".

Todo el mundo sabe que en las sociedades europeas el poder político ha evolucionado hacia formas cada vez más centralizadas. Desde hace decenios historiadores estudian esta organización del Estado con su administración y su burocracia. Yo quisiera sugerir aquí la posibilidad de analizar un tipo muy diferente de transformación relativo a esas relaciones de poder. Posiblemente esta transformación sea menos conocida pero me parece que no por ello es menos importante, en particular para las sociedades modernas. Aparentemente esta evolución se contrapone a la evolución hacia un Estado centralizado. Me refiero en realidad al desarrollo de las técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a dirigirlos de manera continua y permanente. Si el Estado es la forma política de un poder centralizado y centralizador, podríamos denominar al poder individualizador "poder pastoral".

Mi intención es presentar ahora a grandes rasgos el origen de esta modalidad pastoral del poder, o al menos determinados aspectos de su vieja historia. En una segunda conferencia intentaré mostrar cómo ese poder pastoral entroncó con un poder de signo contrario, el Estado.

La idea de que la divinidad, el rey, o el jefe, es un pastor seguido de un rebaño de ovejas no resultaba familiar ni a los griegos ni a los romanos. Sé muy bien que hay excepciones, en la literatura homérica primero y más tarde en algunos textos del Bajo Imperio; luego volveré sobre ello. Hablando grosso modo podemos decir que la metáfora del rebaño está ausente de los grandes textos políticos griegos y romanos.

No ocurre así en las sociedades orientales antiguas, en Egipto, en Asiría y en Judea. El faraón egipcio era un pastor, y de hecho el día de su coronación recibía ritualmente el bastón de pastor; el monarca de Babilonia, por su parte, tenía derecho a utilizar entre otros títulos el de "pastor de los hombres". Dios era también un pastor que conducía a los hombres a sus pastos y proveía su alimentación. Un himno egipcio invocaba a Ra de la siguiente forma: "¡Oh, Ra, que velas cuando todos los hombres duermen, Tú que buscas lo que es bueno para tu rebaño...!". La asociación entre Dios y el rey se deduce casi naturalmente puesto que ambos juegan el mismo papel: el rebaño que ellos cuidan es el mismo; el pastor real está encargado de pastorear a las criaturas del gran pastor divino. "Ilustre compañero de pastos, Tú que te ocupas de la tierra y la alimentas, pastor de toda abundancia".

Como muy bien sabemos fueron sin embargo los hebreos quienes desarrollaron y extendieron el tema pastoral distinguiéndose por una característica muy singular: Dios, y sólo Dios, es el pastor de su pueblo. Únicamente se produce una excepción: David, en razón de su calidad de fundador de la monarquía, es invocado con el nombre de pastor. Dios le ha confiado la misión de reunir un rebaño. Pero existen también excepciones negativas: los malos reyes son invariablemente comparados con malos pastores: dispersan el rebaño, lo dejan morir de sed y lo esquilmán para su propio beneficio. Yahvé es el solo y único verdadero pastor, él guía a su pueblo en persona, ayudado por sus profetas. "Tú guías a tu pueblo como a un rebaño con la mano de Moisés y Aarón", dice el salmista. No me voy a ocupar, por supuesto, ni de los problemas históricos relativos a la génesis de esta comparación ni de su evolución en el pensamiento judío; desearía sólo abordar algunas cuestiones características del poder pastoral. Quisiera poner de relieve el contraste que existe con el pensamiento político griego y mostrar la importancia que más tarde tuvieron estos temas en el pensamiento cristiano y en las instituciones.

1. El pastor ejerce el poder sobre un rebaño más que sobre un territorio. Aunque probablemente el problema sea más complicado, se puede decir, en términos generales, que la relación entre la divinidad, la tierra y los hombres difiere de la de los griegos. Los dioses griegos poseían la tierra y esta posesión original determinaba las relaciones entre los dioses y los hombres. De hecho sucede lo contrario en la relación del Dios-Pastor con su rebaño que es original y fundamental. Dios da, o promete, una tierra a su rebaño.

2. El pastor reúne, guía y conduce a su rebaño. La idea de que correspondía al jefe político apaciguar las hostilidades en el interior de la ciudad y hacer prevalecer la unidad sobre el conflicto es algo que está sin duda presente en el pensamiento griego; sin embargo, lo que el pastor reúne son los individuos que están dispersos. Se juntan al oír el sonido de su voz: "Silbaré y ellos se juntarán". A la inversa, basta con que el pastor desaparezca para que el rebaño se disgregue; o dicho en otros términos, el rebaño existe gracias a la presencia inmediata y a la acción directa del pastor, mientras que tan pronto como el buen legislador griego, como por ejemplo Solón, dirime los conflictos, deja tras de sí a una ciudad fuerte dotada de leyes que le permiten perpetuarse sin él.

3. El papel del pastor consiste en asegurar la salvación de su grey. Los griegos decían también que la divinidad salvaba a la ciudad y no cesaron nunca de comparar al buen jefe con un timonel que mantenía su navío a salvo de los arrecifes. Sin embargo, la forma mediante la cual el pastor salva a su rebaño es muy diferente. No se trata únicamente de salvar a todos, a todos en conjunto, cuando se aproxima un peligro, sino que es más bien una cuestión de benevolencia constante, individualizada y orientada a un fin. La benevolencia debe ser constante, ya que el pastor vela por la alimentación de su rebaño; cotidianamente satisface su sed y su hambre. A los dioses griegos se les pedía una tierra fecunda y cosechas abundantes, pero no se les pedía que permanentemente cuidasen del rebaño. Se trata además de una benevolencia individualizada, ya que el pastor vela para que todas sus ovejas, sin excepción, sean recuperadas y salvadas. Más tarde los textos hebraicos subrayaron ese poder individualizante y benefactor: un comentario rabínico sobre el Éxodo explica por qué Yahvé hizo de Moisés el pastor de su pueblo: debía abandonar su rebaño para partir a la búsqueda de una única oveja perdida.

Last and not least se trata de una benevolencia que se dirige a un fin. El pastor tiene un proyecto para su rebaño. Debe conducirlo a buenos pastos o llevarlo al redil.



4. Existe una diferencia más, que consiste en la idea de que el ejercicio del poder es un "deber". El jefe griego debía tomar decisiones para beneficio de todos; si hubiese antepuesto su interés personal habría sido un mal jefe. Su deber era no obstante un deber glorioso: incluso si se veía obligado a dar su vida en el transcurso de una guerra, su sacrificio se veía compensado por un don extraordinariamente precioso: la inmortalidad. No perdía nunca. En contraste con esto la benevolencia pastoral está mucho más próxima de la "abnegación". Todo lo que hace el pastor lo hace por el bien del rebaño. Tal es su preocupación constante. Cuando sus ovejas duermen él vela.

El tema de la vigilia es importante y hace resaltar dos aspectos de la abnegación del pastor. En primer lugar actúa, trabaja y hace extraordinarios esfuerzos por aquellos a los que alimenta y están durmiendo. En segundo lugar vela por ellos, presta atención a todos sin perder de vista a ninguno. Se ve obligado a conocer a su rebaño en su conjunto y en detalle. Debe conocer no sólo el emplazamiento de los buenos pastos, las leyes de las estaciones y el orden de las cosas, sino también las necesidades de cada uno en particular. Otro comentario rabínico sobre el Éxodo describe en los siguientes términos las cualidades pastorales de Moisés: enviaba a pacer a cada oveja por turnos -primero las más jóvenes, para darles a pacer la hierba más tierna, después las de mayor edad y por último a las más viejas, capaces de pacer la hierba más coriácea. El poder pastoral supone una atención individual a cada miembro del rebaño.

Estos son los temas que los textos hebraicos asocian con las metáforas del Dios-Pastor y de su pueblo-rebaño. No pretendo en modo alguno decir que el poder político se ejercía efectivamente así en la sociedad judía antes de la caída de Jerusalén, ni que esta concepción del poder político sea en sí misma poco coherente.

Se trata de temas paradójicos e incluso contradictorios. El cristianismo les concedió una importancia considerable tanto en la Edad Media como en los Tiempos Modernos. De todas las sociedades de la historia, las nuestras -me refiero a aquellas que han aparecido a finales de la Antigüedad en la parte occidental del continente europeo- han sido quizá las más agresivas y las más conquistadoras, se han servido de la violencia más aterradora contra ellas mismas y contra las demás. Inventaron un gran número de formas políticas diferentes. Modificaron en profundidad, en diferentes ocasiones, sus estructuras jurídicas. Es preciso tener en cuenta que fueron las únicas que han desarrollado una extraña tecnología del poder al tratar a la inmensa mayoría de los hombres como si fuesen un rebaño guiado por un puñado de pastores. Establecieron de este modo entre los hombres una serie de relaciones complejas, continuas y paradójicas. Y esto constituye sin duda algo singular a lo largo de la historia. El desarrollo de la "tecnología pastoral" en la dirección de los hombres ha cambiado totalmente de un modo flagrante las estructuras de la sociedad antigua.

Quisiera, pues, con el fin de explicar mejor la importancia de esta ruptura, volver brevemente sobre lo que he dicho de los griegos, ya que adivino las objeciones que se me pueden hacer.

Una de esas objeciones podría ser que los poemas homéricos emplean la metáfora pastoral para designar a los reyes. En la Iliada y en la Odisea la expresión *poimen ladn* aparece en numerosas ocasiones para designar a los jefes y subrayar la grandeza de su poder. Por supuesto, se trata de un título ritual que es incluso frecuente en la tardía literatura indoeuropea. En Beowulf el rey es considerado también como un pastor. El hecho de que se encuentre ese mismo título en los poemas épicos, como por ejemplo, en los textos asirios, no tiene nada de sorprendente.

El problema se plantea más bien en lo que se refiere al pensamiento griego, ya que existe al menos un tipo de textos que hacen referencia a los modelos pastorales: los textos pitagóricos. La metáfora del pastor aparece en los Fragmentos de Architas citados por Estobeo. El término *nomos* (ley) está relacionado con la palabra *nomeus* (pastor): el pastor distribuye la ley, asigna. Y así Zeus es denominado *Nomios* y *Nemeios*, porque se preocupa de lo que comerán sus ovejas. En fin, el magistrado debe ser *philanthropos*, es decir, alguien desprovisto de egoísmo. Debe mostrarse lleno de ardor, de cuidado y de diligencia, como un pastor.

Grube, el editor alemán de los Fragmentos de Architas, sostiene que estos textos muestran una influencia hebraica desconocida en la literatura griega. Otros comentaristas, siguiendo a Delatte, afirman que la comparación entre los dioses, los magistrados y los pastores era frecuente en Grecia. Por consiguiente, los autores no se ponen de acuerdo sobre este punto.

Me limitaré a la literatura política donde los resultados de la investigación son claros: la metáfora política del pastor no aparece en Isócrates, ni en Demóstenes, ni en Aristóteles. Resulta bastante sorprendente que Isócrates en su *Areopagítico*, cuando insiste en los deberes del magistrado, subraya que los magistrados deben mostrarse solícitos y preocupados en relación con los jóvenes; sin embargo no hay la menor alusión pastoral en su obra.

Platón, por el contrario, habla muchas veces del pastor magistrado. Toca este tema en el *Critias*, *La República* y *Las Leyes* para discutirlo a fondo en *El Político*. En la primera obra citada el tema del pastor es bastante secundario. A veces se encuentran en el *Critias* algunas evocaciones a esos días felices en los que la humanidad estaba gobernada por los dioses directamente y se alimentaba de ricos y abundantes pastos. También Platón insiste a veces en la necesaria virtud del magistrado-en oposición a los vicios de Trasímaco (*La República*). En fin, el problema consiste en ocasiones en definir el papel subalterno de los magistrados: en realidad, al igual que ocurre con los perros guardianes, su misión es obedecer "a quienes se encuentran en la cima de la escala jurídica" (*Las Leyes*).

Es sin embargo en *El Político* donde el poder pastoral se convierte en problema central y es objeto de amplias disquisiciones. ¿Se puede definir al responsable de la ciudad, al que manda, como a una especie de pastor? El análisis de Platón es suficientemente conocido. Para responder a esta cuestión procede mediante divisiones. Establece una distinción entre el hombre que da orden a cosas inanimadas (el arquitecto, por ejemplo) y el hombre que da órdenes a los animales; entre el hombre que gobierna a animales aislados (por ejemplo una yunta de bueyes) y quien gobierna rebaños; y, por último, entre quien gobierna rebaños de animales y quien guía rebaños humanos. En este punto nos encontramos con el jefe político: un pastor de hombres.

Esta primera división sin embargo sigue siendo poco satisfactoria, por lo que conviene llevar más lejos el análisis. No es un buen método oponer los hombres al resto de los animales. Y así el diálogo vuelve a partir de cero para plantear de nuevo toda una serie de distinciones: entre los animales salvajes y los domésticos; entre los que viven en el agua y los que lo hacen en la tierra; entre los que tienen cuernos y los que carecen de ellos; entre los que tienen la pezuña partida y los que la tienen compacta; entre quienes pueden reproducirse mediante cruces y quienes no pueden. Y el diálogo se pierde en sus interminables subdivisiones.

¿Qué es lo que demuestra el desarrollo inicial del diálogo y su subsiguiente fracaso? Muestra que el método de la división no puede probar nada en absoluto cuando no es aplicado correctamente. Muestra también que la idea de analizar el poder político como la relación entre un pastor y sus animales era algo probablemente bastante controvertido en la época. De hecho ésta es la primera hipótesis que se les ocurre a los interlocutores cuando intentan descubrir la

esencia del político. ¿Era esto entonces un lugar común o más bien discutía Platón un tema pitagórico? La ausencia de la metáfora pastoral en el resto de los textos políticos coetáneos parece más bien inclinar la balanza en favor de la segunda hipótesis. Pero podemos dejar probablemente abierta la cuestión.

Mi investigación personal se ha centrado en cómo Platón se ocupa de este tema en el resto del diálogo. En primer lugar lo hace por medio de argumentos metodológicos, para pasar después a invocar el famoso mito del mundo que da vueltas alrededor de su eje.

Los argumentos metodológicos son muy interesantes. Para decidir si el rey es o no una especie de pastor no es preciso analizar qué especies pueden formar un rebaño, sino más bien qué es lo que hace el pastor. ¿Qué es lo que caracteriza su tarea? En primer lugar, el pastor está solo a la cabeza del rebaño. En segundo lugar, su trabajo consiste en velar por la alimentación de sus animales; en cuidarlos cuando están enfermos; en servirse de la música para reunirlos y guiarlos; en organizar su reproducción preocupándose de obtener la mejor progenitura. Volvemos a conectar así con los temas típicos de la metáfora pastoral presentes en los textos orientales. ¿Cuál es el papel del rey en relación con todo esto? Al igual que el pastor el rey está solo a la cabeza de la ciudad, pero por lo que se refiere al resto las cosas son distintas. ¿Quién proporciona a la humanidad su alimento? ¿El rey? No, el agricultor, el panadero. ¿Quién se ocupa de los hombres cuando están enfermos? ¿El rey? No, el médico. ¿Y quién los guía mediante la música? El maestro del gimnasio y no el rey. Así, pues, muchos ciudadanos podrían, con toda legitimidad, pretender el título de "pastor de hombres". El político, como pastor del rebaño humano, cuenta con numerosos rivales. Por consiguiente, si queremos descubrir lo que es realmente y fundamentalmente el político debemos separar de él a "todos aquellos que lo rodean en multitud" y al hacer esto demostrar en qué medida el político no es un pastor.

Platón recurre pues al mito del universo que da vueltas sobre su eje en dos movimientos sucesivos y de sentido contrario.

En un primer tiempo cada especie animal pertenecía a un rebaño conducido por un Genio-Pastor. El rebaño humano era guiado por la divinidad en persona y disponía con profusión de los frutos de la tierra, no necesitaba ningún tipo de abrigo y, tras la muerte, los hombres volvían a la vida. Platón añade una frase capital: "al ser la Divinidad su pastor, los hombres no tenían en absoluto necesidad de constitución política".

En un segundo tiempo el mundo da vueltas en dirección opuesta. Los dioses dejan de ser los pastores de los hombres, que se encontraron desde entonces abandonados a sí mismos, puesto que habían recibido el fuego. ¿En qué consistiría entonces el papel del político? ¿Debía de convertirse en pastor sustituyendo a la Divinidad? En absoluto. Su papel consistiría a partir de ahora en tejer una sólida tela para la ciudad. Ser un hombre político no quería decir alimentar, cuidar y criar a su prole, sino más bien asociar: asociar diferentes virtudes, asociar temperamentos contrarios (fogosos o moderados) sirviéndose de la "lanzadera" de la opinión popular. El real arte de gobernar consistía en reunir a los vivos "en una comunidad basada en la concordia y en la amistad", y en tejer así "el más magnífico de todos los tejidos". Toda la población "esclavos y hombres libres se verían envueltos en sus pliegues".

El Político aparece pues como la reflexión más sistemática de la Antigüedad clásica sobre el tema del pastoreo que estaba llamado a adquirir una importancia capital en el Occidente cristiano. Que sigamos planteándonoslo parece probar que este problema, posiblemente de origen oriental, había adquirido suficiente importancia en la época de Platón para merecer ser

sometido a debate; no olvidemos sin embargo que existía una oposición a él aunque no total, pues ya Platón reconoció con claridad al médico, al agricultor y al pedagogo la calidad de pastores; rechazó en contrapartida la utilización de este término para referirse a las actividades políticas. Y lo indica explícitamente: ¿Cómo iba el político a encontrar tiempo para ir a ver a cada persona en particular, darle de comer, ofrecerle conciertos musicales y cuidarla en caso de enfermedad. Únicamente un dios de la Edad de Oro podría comportarse así; un médico o un pedagogo podrían también ser responsables de la vida y del desarrollo de un pequeño número de individuos, pero, situados entre ambos -entre los dioses y los pastores-, los hombres que detentan el poder político no son pastores. Su tarea no consiste en cuidar la vida de un grupo de individuos, sino que consiste en formar y asegurar la unión de la ciudad. En suma, el problema político es el de la relación entre uno y la multitud en el marco de la ciudad y de sus ciudadanos. El problema pastoral concierne a la vida de los individuos.

Todo esto puede parecer quizás un tanto lejano. Si insisto en estos textos antiguos es porque nos muestran que este problema -o más bien, esta serie de problemas- se ha planteado desde muy pronto. Tales cuestiones recorren la historia occidental en su totalidad y son todavía de la mayor importancia para la sociedad contemporánea. Conciernen a las relaciones entre el poder político existente en el interior de un Estado, en tanto que marco jurídico de la unidad, y un poder que podemos denominar "pastoral", cuya función es velar en permanencia por la vida de todos y de cada uno, de ayudarlos y de mejorar su suerte.

El famoso problema del "Estado del bienestar" no sólo pone de relieve las necesidades de las nuevas técnicas existentes en el mundo actual sino que además debe de ser reconocido por lo que es: una de las extraordinariamente numerosas reparaciones del delicado ajuste entre el poder político, ejercido sobre sujetos civiles, y el poder pastoral que se ejerce sobre los individuos vivos.

No es mi intención naturalmente retrazar la evolución del poder pastoral a través del cristianismo. Los inmensos problemas que ello supondría son fácilmente imaginables: problemas doctrinales, tales como el título de "Buen Pastor" otorgado a Cristo; problemas institucionales, tales como la organización parroquial, o el reparto de responsabilidades pastorales entre sacerdotes y obispos.

Mi intención es únicamente esclarecer dos o tres aspectos que considero importantes en la evolución de la pastoral, es decir, en la tecnología del poder.

Para comenzar, examinemos la construcción teórica de este tema en la literatura cristiana de los primeros siglos: Crisóstomo, Cipriano, Ambrosio, Jerónimo y, en la vida monástica, Casiano o Benito. Los temas hebraicos se encuentran considerablemente transformados al menos en cuatro planos.

En primer lugar, en lo que se refiere a la responsabilidad. Hemos visto que el pastor debía asumir el destino del rebaño en su totalidad y de cada oveja en particular. En la concepción cristiana el pastor debe dar cuenta no sólo de cada oveja sino también de todas sus acciones, del bien o del mal que éstas son capaces de hacer, de todo lo que les puede suceder.

Por añadidura el cristianismo concibe, entre cada oveja y su pastor, un intercambio y una circulación compleja de pecados y de méritos. El pecado de la oveja es también imputable al pastor, que deberá responder de él el día del último Juicio. Por el contrario, al ayudar a alcanzar la salvación a su rebaño el pastor alcanza también la suya. Pero en la tarea de salvar a sus ovejas corre el riesgo de perderse; si quiere salvarse a sí mismo debe pues correr el riesgo de estar perdido para los otros. Si se pierde, el rebaño quedará expuesto a los mayores riesgos. Pero

olvidemos estas paradojas; mi objetivo era únicamente subrayar la fuerza y la complejidad de los lazos morales que unen al pastor con cada uno de los miembros de su rebaño. Y sobre todo, me interesaba destacar que estos lazos no afectan sólo a la vida de los individuos, sino también a sus actos en los más ínfimos detalles.

La segunda alteración importante se refiere al problema de la obediencia o de la sumisión. En la concepción hebraica Dios era un pastor y el rebaño que lo sigue se somete a su voluntad, a su ley.

El cristianismo, por su parte, concibe la relación entre el pastor y sus ovejas como una relación de dependencia individual y completa. Y posiblemente éste sea uno de los puntos en los que el apostolado cristiano diverge radicalmente del pensamiento griego: cuando un griego tenía que obedecer lo hacía porque era la ley o la voluntad de la ciudad. Si acataba la voluntad de alguien (médico, orador o pedagogo) era porque esta persona lo había persuadido racionalmente para que lo hiciese, y siempre con un fin estrictamente determinado: curarse, adquirir una determinada competencia o elegir lo mejor posible.

En el cristianismo, el vínculo con el pastor es un vínculo individual, un lazo de sumisión personal. Su voluntad se cumple no porque sea conforme a la ley, sino, principalmente, porque es su voluntad. En las Instituciones cenobíticas de Casiano se encuentran numerosas anécdotas edificantes en las que el monje obtiene su salvación ejecutando las órdenes más absurdas de su superior. La obediencia es una virtud, lo que significa que no es, como sucedía con los griegos, un medio provisional para alcanzar un fin, sino que es más bien un fin en sí misma. Es un estado permanente; las ovejas deben someterse permanentemente a su pastor: *subditi*. Como decía San Benito, los monjes no viven según su arbitrio; su voto es estar sometidos a la autoridad de un abad: *ambulantes alieno iudicio et imperio*. El cristianismo griego llamaba *apathéia* a este estado de obediencia. Y la evolución del sentido de este término es significativa. En la filosofía griega *apathéia* designa el dominio que el individuo ejerce sobre sus pasiones gracias al ejercicio de la razón. En el pensamiento cristiano, el *pathos* es la voluntad ejercida por uno y sobre uno mismo. La *apathéia* nos libera de semejante obstinación y porfía.

El tercer cambio es que el apostolado cristiano supone una forma particular de conocimiento entre el pastor y cada una de sus ovejas. Este conocimiento es particular porque individualiza; no basta con saber en qué estado se encuentra el rebaño, es necesario además conocer el de cada oveja. Este tema existía antes del apostolado cristiano, pero fue ampliado considerablemente por él en tres sentidos diferentes: el pastor debe estar informado acerca de las necesidades materiales de cada uno de los miembros del rebaño y satisfacerlas cuando sea conveniente. Debe saber qué sucede, lo que hace cada uno de ellos, sus pecados públicos. Por último debe conocer qué pasa en el alma de cada uno, conocer sus pecados secretos, su progresión en el camino de la santidad.

Con el fin de asegurarse este conocimiento individual el cristianismo se apropia de los instrumentos esenciales existentes en el mundo helénico, el examen y la dirección de conciencia; los retoma alterándolos considerablemente.

El examen de conciencia, como se sabe, estaba extendido entre los pitagóricos, los estoicos y los epicúreos, quienes veían en él un modo de contabilizar si cumplían bien o mal sus deberes. Podían así medir su progresión en la vía de la perfección, por ejemplo, el dominio de sí mismos y el control ejercido sobre sus propias pasiones. La dirección de conciencia era también un medio predominante en ciertos medios cultivados, que adoptaba la forma de consejos -a veces

retribuidos- en circunstancias especialmente difíciles, por ejemplo, en la aflicción o cuando se sufría un revés de la fortuna.

La pastoral cristiana asocia estrechamente ambas prácticas. La dirección de conciencia constituía un lazo permanente: la oveja no sólo se dejaba conducir para salir victoriosa de un paso difícil, se dejaba guiar en todo momento. Ser guiada era un estado, y se estaba fatalmente perdido fuera de él. Aquel que no se somete a consejo se marchita como una hoja muerta, dice la eterna cantinela. En cuanto al examen de conciencia, su finalidad no era cultivar la conciencia de uno mismo, sino permitir que ésta se abriese enteramente a su director, revelarle las profundidades del alma.

Existen numerosos textos del siglo I sobre la relación existente entre la dirección y el examen de conciencia; y estos textos muestran hasta qué punto estas técnicas eran de capital importancia para el cristianismo y cuál era su grado de complejidad. Lo que quisiera subrayar es que estas técnicas reflejan la aparición de un extraño fenómeno en la civilización grecorromana: la organización de un vínculo entre la obediencia total, el conocimiento de sí mismo y la confesión que se hace a otro.

Existe, por último, otra transformación, quizá la más importante de todas. Todas estas técnicas cristianas del examen, la confesión, la dirección de conciencia y la obediencia tienen como finalidad conducir a los individuos a que contribuyan a su propia "mortificación" en este mundo. La mortificación no es la muerte, sin duda, sino que es la renuncia a este mundo y a uno mismo: una especie de muerte cotidiana. Una muerte que se supone proporciona la vida en el otro mundo. No es la primera vez que encontramos el tema pastoral asociado con la muerte, pero su sentido es diferente del que existe en la concepción griega del poder político. No se trata de un sacrificio en aras de la ciudad; la mortificación cristiana es una forma de relacionarse con uno mismo. Es un elemento, una parte integrante de la identidad cristiana.

Se puede decir que la pastoral cristiana introduce un juego que ni los griegos ni los hebreos se habían imaginado. Un juego extraño cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que no parece tener ninguna relación con el de la ciudad que sobrevive gracias a sus ciudadanos. Al lograr combinar estos dos juegos -el juego de la ciudad y del ciudadano y el juego del pastor y su rebaño- en lo que llamamos Estados modernos, nuestras sociedades se nos muestran verdaderamente demoníacas.

Como podéis comprobar lo que he intentado no es resolver un problema, sino sugerir una aproximación a este problema. Y éste es del mismo tipo que aquellos sobre los que he trabajado desde mi primer libro sobre la locura o la enfermedad mental. Como ya he dicho anteriormente, se trata de conocer las relaciones que existen entre las experiencias (tales como la locura, la enfermedad, la trasgresión de las leyes, la sexualidad, la identidad), los saberes (tales como la psiquiatría, la medicina, la criminología, la sexología y la psicología) y el poder (el poder que se ejerce en las instituciones psiquiátricas y penales, así como en todas las otras instituciones que tratan del control individual).

Nuestra civilización ha desarrollado el sistema de saber más complejo, las estructuras de poder más sofisticadas: ¿en qué nos ha convertido esta forma de conocimiento, este tipo de poder? ¿De qué forma estas experiencias fundamentales de la locura, el sufrimiento, la muerte, el crimen, el deseo y la individualidad están ligadas, incluso si no somos conscientes de ello, con el conocimiento y al poder? Estoy seguro que no podré encontrar la respuesta; pero esto no quiere decir que debamos renunciar a plantear la cuestión.

## II

He intentado mostrar cómo el cristianismo primitivo ha dado forma a la idea de una influencia pastoral que se ejerce continuamente sobre los individuos a través de la manifestación de su verdad particular. Y he intentado demostrar cómo esta idea de poder pastoral era extraña al pensamiento griego, pese a que retomaba de él algunos elementos como el examen de conciencia práctica y la dirección de conciencia.

Me gustaría ahora describir, dando un salto de varios siglos, otro episodio que ha jugado una importante función en la historia de este gobierno de los individuos en función de su propia verdad. Este ejemplo se remonta a la formación del Estado en el sentido moderno del término. Si establezco esta aproximación histórica no es, por supuesto, para dar a entender que el aspecto pastoral del poder desapareció durante el transcurso de los diez grandes siglos de la Europa cristiana, católica y romana, sino que, contra lo que podría pensarse, me parece que este período no ha sido el de la pastoral triunfante. Y ello por diversas razones, algunas de naturaleza económica -el pastoreo de almas es una experiencia típicamente urbana, difícilmente conciliable con la pobreza y la economía rural extensiva desde comienzos de la Edad Media-; otras de tipo cultural, ya que la pastoral es una técnica complicada que requiere un cierto nivel de cultura -tanto por parte del pastor como de su rebaño-; en fin, otras ligadas con la estructura sociopolítica: el feudalismo desarrolló entre los individuos una red de lazos personales de un tipo muy diferente de la pastoral.

No es que yo pretenda decir que la idea de un gobierno pastoral de hombres haya desaparecido totalmente en la Iglesia medieval; en realidad ha permanecido, e incluso se puede decir que ha dado pruebas de una gran vitalidad. Dos series de hechos tienden a probarlo. En primer lugar las reformas que se habían llevado a cabo en el interior mismo de la Iglesia, en particular en las órdenes monásticas -las diferentes reformas incidieron sucesivamente en el interior de los monasterios existentes-, tenían por objetivo restablecer el rigor del orden pastoral entre los monjes. En cuanto a las órdenes de nueva creación -dominicos y franciscanos- se propusieron ante todo efectuar un trabajo pastoral entre los fieles. En el transcurso de crisis sucesivas la Iglesia intentó infatigablemente reencontrar sus funciones pastorales. Pero hay algo más. En el interior de la propia población asistimos a lo largo de la Edad Media al desarrollo de una larga sucesión de luchas focalizadas en torno del poder pastoral. Los adversarios de la Iglesia que descuida sus obligaciones rechazaron su estructura jerárquica y partieron a la búsqueda de formas más o menos espontáneas de comunidad en las que el rebaño podría encontrar el pastor que necesitaba. Esta afanosa búsqueda de una expresión pastoral revistió numerosos aspectos: a veces, como en el caso de los Valdenses, dio lugar a luchas de una extremada violencia; en otras, como en la Comunidad de los Hermanos de la Vida Común, fue pacífica. Esta búsqueda suscitó movimientos de gran amplitud como el de los Husitas y otros de carácter limitado como el de los Amigos de Dios de Oberland. Abarcó tanto a movimientos próximos a la herejía -por ejemplo los Begardos- como a movimientos ortodoxos que siguieron moviéndose en el seno de la Iglesia -por ejemplo el Oratorio italiano del siglo xv-.

Recuerdo todo esto un poco de pasada con el fin de subrayar que la pastoral, si bien no estaba instituida como un gobierno efectivo y práctico de hombres, fue sin embargo una preocupación constante y un foco de luchas incesantes durante la Edad Media. A lo largo de todo este período se manifestó un ardiente deseo de establecer relaciones pastorales entre los hombres y esta aspiración afectó tanto a la corriente mística como a los grandes sueños milenaristas.

No pretendo tratar aquí el problema de la formación de los Estados, ni explorar los diferentes procesos económicos, sociales y políticos que les dan origen; tampoco pretendo analizarlos diferentes mecanismos e instituciones de las que se sirvieron los Estados para asegurar su perpetuación. Quisiera simplemente proporcionar algunas indicaciones fragmentarias acerca de algo que se encuentra a medio camino entre el Estado, como tipo de organización política, y sus mecanismos, a saber el tipo de racionalidad puesto en práctica en el ejercicio del poder de Estado.

Como he recordado al principio, más que preguntarse si las aberraciones del poder del Estado se deben a un exceso de racionalismo o de irracionalismo, sería más sensato, en mi opinión, centrarse en el tipo específico de racionalidad política producida por el Estado. Después de todo, al menos en lo que a esto concierne, las prácticas políticas se asemejan a las científicas: no se pone en funcionamiento la "razón en general", sino un tipo muy específico de racionalidad.

Lo que resulta sorprendente es que la racionalidad del poder de Estado fue producto de una reflexión y algo perfectamente consciente de su singularidad. Tal racionalidad no estaba en absoluto encerrada en el interior de prácticas espontáneas y ciegas de forma que en un análisis retrospectivo cualquiera pudiese sacarla a la luz. Fue formulada concretamente en dos cuerpos de doctrina: *la razón de Estado y la teoría de la policía*. Sé muy bien que estas dos expresiones adquirieron pronto significados restrictivos y peyorativos, pero durante los casi ciento cincuenta o doscientos años que duró la formación de los Estados modernos, estos dos cuerpos de doctrina mantuvieron una significación mucho más amplia de la que tienen hoy.

La doctrina de la razón de Estado intentó definir cuáles serían las diferencias, por ejemplo, entre los principios y los métodos de gobierno estatal y la manera en que Dios gobierna el mundo, o el padre a su familia o un superior a su comunidad.

Por lo que respecta a la doctrina de la policía, ésta pretendía definir la naturaleza de los objetos de la actividad racional del Estado; esta doctrina se refería a la naturaleza de los objetivos de la policía y a la modalidad general de los instrumentos de los que ésta se sirve.

Me gustaría ahora hablar por tanto de este sistema de racionalidad. Pero es preciso comenzar por dos anotaciones preliminares: la primera es que hablaré fundamentalmente de la teoría de la policía, puesto que de la razón de Estado se ocupó Meinecke en uno de los más importantes libros que se han escrito sobre este tema. La segunda es el hecho de que Alemania e Italia tuvieron que afrontar las mayores dificultades para constituirse en Estados y a la vez fueron estos dos países quienes produjeron el mayor número de reflexiones sobre la razón de Estado y la policía. Haré referencia, pues, con frecuencia a textos italianos y alemanes. Comencemos por la razón de Estado y, más concretamente, por algunas de sus definiciones:

Botero: "Un conocimiento perfecto de los medios a través de los cuales los Estados se forman, se refuerzan, permanecen y crecen".

Palazzo: "Un método o un arte que nos permite descubrir cómo hacer reinar el orden y la paz en el seno de la República" (*Discurso sobre el gobierno y la verdadera razón de Estado, 1606*).

Chemnitz: "Una determinada consideración política necesaria para todos los negocios públicos, los consejos y los proyectos, cuyo único objetivo es la preservación, la expansión y la felicidad del Estado; para este fin se emplean los medios más rápidos y los más cómodos" (*De Ratione Status, 1647*).

Detengámonos en algunos rasgos comunes de estas definiciones.



1. La razón de Estado es considerada como un "arte", es decir, una técnica que se atiene a determinadas reglas. Estas reglas no se refieren simplemente a las costumbres o a las tradiciones sino también al conocimiento -al conocimiento racional-. En nuestros días la expresión razón de Estado evoca lo "arbitrario" o la "violencia". Pero en la época se entendía por esta expresión una racionalidad propia al arte de gobernar los Estados.

2. ¿Cuál es el origen o la razón de ser de este arte de gobernar? La respuesta a esta cuestión provocó el escándalo del naciente pensamiento político, y sin embargo es muy simple: el arte de gobernar es racional, si la reflexión lo dirige a observar la naturaleza de lo que es gobernado -en principio el Estado. Ahora bien, proferir semejante banalidad o simpleza implica romper con una tradición a la vez cristiana y jurídica, una tradición que pretendía que el gobierno era radicalmente justo, puesto que respetaba todo un sistema de leyes: humanas, naturales y divinas.

En este sentido existe un texto muy revelador de Santo Tomás en el que recuerda que "el arte, en su terreno, debe de imitar a lo que la naturaleza realiza en el suyo"; únicamente con esta condición es razonable. En el gobierno de su reino el rey debe imitar al gobierno de la naturaleza realizado por Dios, o también al gobierno del cuerpo por el alma. El rey debe fundar ciudades exactamente como Dios creó el mundo o como el alma confiere forma al cuerpo. El rey debe también conducir a los hombres hacia su fin como lo hace Dios con los seres naturales o como lo hace el alma al dirigir al cuerpo. ¿Cuál es la finalidad del hombre? ¿Acaso es la finalidad del hombre lo que es bueno para el cuerpo? No, en ese caso precisaría más bien de un médico que de un rey. ¿Consistiría en conseguir riquezas? Tampoco, en ese caso bastaría con un administrador. ¿En alcanzar la verdad? No, tampoco, para eso bastaría con un maestro de sabiduría. El hombre tiene necesidad de alguien que sea capaz de abrir la vía en dirección a la felicidad celeste al atenerse aquí abajo a lo que es *honestum*.

Como podemos ver, el arte de gobernar adopta a Dios como modelo, que es quien impone sus leyes a sus criaturas. El modelo de gobierno racional propuesto por Santo Tomás no es político, mientras que bajo la expresión "razón de Estado" los siglos XVI y XVII buscaron principios susceptibles de guiar un gobierno práctico. Entonces no se interesaban por la naturaleza ni por sus leyes normalmente, se interesaban por lo que es el Estado y por cuáles son sus exigencias.

Resulta así comprensible el escándalo religioso suscitado por este tipo de análisis. Esto explica por qué la razón de Estado fue asimilada al ateísmo. Concretamente en Francia esta expresión apareció en un contexto político que fue comúnmente calificado de "ateo".

3. La razón de Estado se opone también a otra tradición. El problema de Maquiavelo en El Príncipe consistía en saber cómo se puede proteger, tanto contra los adversarios interiores como contra los exteriores, una provincia o un territorio adquiridos por herencia o por conquista. Todo el análisis de Maquiavelo consiste en definir aquello que mantiene y refuerza los lazos de unión entre el príncipe y el Estado, mientras que el problema planteado por la razón de Estado es el de la existencia y el de la naturaleza misma del Estado. Por esto los teóricos de la razón de Estado intentaron mantenerse lo más lejos posible de Maquiavelo; éste tenía mala reputación y ellos no podían hacer suyo su problema. Por el contrario, los adversarios de la razón de Estado intentaron minar este nuevo arte de gobernar denunciando en él la herencia de Maquiavelo. Más allá de las confusas querellas surgidas hasta un siglo después de la publicación de El Príncipe, la razón de Estado supone sin embargo la aparición de un tipo de racionalidad extraordinariamente diferente -aunque sólo en parte- de la racionalidad puesta en práctica por Maquiavelo.

El objetivo de semejante arte de gobernar era precisamente el de no reforzar el poder que un príncipe puede ejercer sobre su principado. Su finalidad consistía en reforzar al propio Estado.

Tal es uno de los rasgos más característicos de todas las definiciones que bajo esa rúbrica se dieron en los siglos XVI y XVII. El gobierno racional se resume, por decirlo así, en lo siguiente: dada la naturaleza del Estado éste puede abatir a sus enemigos durante un tiempo indefinido, pero no puede hacerlo más que incrementando su propio poder. Sus enemigos hacen otro tanto, por lo que el Estado que únicamente se preocupa de perdurar terminará con toda seguridad catastróficamente. Esta idea es de la mayor importancia y está íntimamente ligada con una nueva perspectiva histórica. En realidad supone que los Estados son entes materiales que deben necesariamente resistir durante un período histórico indefinido en un área geográfica en litigio.

4. En fin, como podemos ver, la razón de Estado, entendida como un gobierno racional susceptible de incrementar el poderío del Estado en concordancia consigo mismo, pasa por la constitución previa de un cierto tipo de saber. El gobierno únicamente es posible si la fuerza del Estado es conocida, porque de este modo puede ser sostenida. La capacidad del Estado y los medios para fortalecerlo deben ser también conocidos al igual que la fuerza y la capacidad de otros Estados. El Estado gobernado debe en efecto resistir a los demás. El gobierno no tiene pues como única función limitarse a la mera aplicación de principios generales de razón, de sabiduría y de prudencia. Es necesario también un saber: un saber concreto, preciso y calculado que se refiere al poder del Estado. El arte de gobernar, característico de la razón de Estado, está íntimamente ligado con el desarrollo de lo que ha sido denominado *estadística* o *aritmética* política (es decir, al conocimiento de las fuerzas respectivas de los diferentes Estados). Tal conocimiento resulta indispensable para el buen gobierno.

En fin, para resumir, se puede decir que la razón de Estado no es un arte de gobernar que sigue las leyes divinas, naturales o humanas. Este gobierno no tiene por qué respetar el orden general del mundo. Se trata de un gobierno en correspondencia con el poder del Estado. Es un gobierno cuyo objetivo consiste en incrementar este poder en un marco extensivo y competitivo.

Los autores de los siglos XVII y XVIII entienden por "policía" algo muy diferente de lo que entendemos nosotros. Merecería la pena estudiar por qué razón la mayor parte de estos autores son italianos o alemanes, pero poco importa ahora. Por "policía" no entienden una institución o mecanismo que funciona en el interior del Estado, sino una técnica de gobierno propia del Estado; ámbitos, técnicas, objetivos que reclaman la intervención del Estado.

Para que resulte más claro ejemplificaré mi posición mediante un texto que es a la vez utopía y proyecto; es uno de los primeros programas utópicos de Estado dotado de buena policía. Turquet de Mayenne lo compone y presenta en 1611 a los Estados generales de Holanda. En *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*, J. King llama la atención sobre la importancia de esa extraña obra cuyo título *Monarchie aristodemocratique* muestra suficientemente lo que interesa al autor: se trata menos de elegir entre estos dos diferentes tipos de constitución que de adecuarlos para una finalidad vital: el Estado. Turquet la denomina también Ciudad, República, o incluso Policía.

Veamos ahora lo organización que propone Turquet. Cuatro grandes dignatarios secundan al rey. Uno se encarga de la justicia, otro del ejército, el tercero de la hacienda, es decir, de los impuestos y de los recursos del rey; y el cuarto de la policía. Parece que el papel de estos altos funcionarios debe ser esencialmente moral. Según Turquet, tendrían que inculcar a la población "la modestia, la caridad, la fidelidad, la regularidad, la cooperación amistosa y la honestidad". Nos encontramos de nuevo aquí con una idea tradicional. La virtud de los sujetos es la prueba de la buena administración del reino, pero cuando nos adentramos en los detalles la perspectiva es un tanto diferente.

Turquet sugiere la creación de consejos encargados de mantener el orden público en cada provincia. Dos de ellos cuidarán de las personas y los otros dos de los bienes. El primer consejo destinado a ocuparse de las personas debía velar por los aspectos positivos, activos y productivos de la vida, es decir, se ocuparía de la educación, determinaría los gustos y las aptitudes de cada uno y elegiría los oficios, los oficios útiles: toda persona mayor de veinticinco años debía estar inscrita en un registro en el que se indicase su profesión. Aquellos que no estaban empleados en trabajos útiles eran considerados la escoria de la sociedad.

El segundo consejo debería ocuparse de los aspectos negativos de la vida: los pobres necesitados (viudas, huérfanos, viejos), las personas sin trabajo, aquellos cuyas actividades exigían una ayuda pecuniaria (y a los que no se les cobraba ningún interés) y también de la salud pública -enfermedades, epidemias- y de accidentes tales como los incendios o las inundaciones.

El tercer consejo encargado de los bienes debía especializarse en las mercancías y los productos manufacturados. Debía indicar qué productos se debían producir y cómo, y también controlar los mercados y el comercio.

El cuarto consejo tendría a su cargo cuidar del "dominio", es decir, del territorio y el espacio, controlando los bienes privados, los legados, las donaciones y las ventas; reformando los derechos señoriales; ocupándose de los caminos, de los ríos, de los edificios públicos y de los bosques.

En muchos aspectos este texto tiene relación con las utopías políticas tan numerosas en la época; pero al mismo tiempo es contemporáneo de las grandes discusiones teóricas sobre la razón de Estado y la organización administrativa de las monarquías. Es altamente representativo de lo que debían ser, en el espíritu de la época, las tareas de un Estado gobernado siguiendo la tradición.

¿Qué es lo que pretende demostrar este texto?

1. La "policía" aparece como una administración de las que dirige el Estado en concurrencia con la justicia, el ejército y la hacienda. Y si bien esto es así, de hecho sin embargo la policía abarca también a todo el resto. Como explica Turquet, la policía extiende sus actividades a todas las situaciones, a todo aquello que hacen o emprenden los hombres. Su ámbito abarca la justicia, las finanzas y el ejército.

2. la policía lo engloba todo pero desde un punto de vista muy particular. Hombres y cosas son contemplados en sus relaciones: la coexistencia de los hombres sobre un territorio; sus relaciones de propiedad, lo que producen, lo que intercambian en el mercado. Se interesa también por la manera cómo viven, por las enfermedades y los accidentes a los que los hombres están expuestos. La policía vela por un hombre vivo, activo y productivo. Turquet utiliza una relevante expresión que sustancialmente afirma: el hombre es el verdadero objeto de la policía.

3. Una intervención de este tipo en las actividades de los hombres podría ser calificada sin duda como totalitaria.

¿Qué fines se propone? Se pueden agrupar en dos categorías. En primer lugar la policía tiene que ver con todo lo que se refiere a ornamentación, la forma y esplendor de la ciudad. El esplendor no se refiere solamente a la belleza de un Estado organizado perfectamente, sino también a su poder, a su fuerza. La policía en consecuencia asegura la fuerza del Estado y la considera de la máxima importancia. En segundo lugar otro de los objetivos de la policía es desarrollar las relaciones de trabajo y de comercio entre los hombres, así como la ayuda y

asistencia mutuas. De nuevo el término que emplea Turquet es importante: la policía debe asegurar la "comunicación" entre los hombres en el sentido más amplio del término, sin la cual los hombres no podrían vivir o su vida sería precaria, miserable y estaría perpetuamente amenazada.

Nos encontramos así con lo que yo creo que es una idea importante. El papel de la policía, en tanto que forma de intervención racional que ejerce el poder político sobre los hombres, consiste en proporcionarles un pequeño suplemento de vida y, al hacer esto, proporcionar al Estado un poco más de fuerza. Y esto se realiza a través del control de la "comunicación", es decir, de las actividades comunes de los individuos (trabajo, producción, intercambio, comercio).

Se me puede objetar que ésta no es más que la teoría de un autor desconocido y que por lo tanto no se pueden extraer de ella consecuencias significativas. Pero yo creo que esta obra de Turquet no es más que un ejemplo de una inmensa literatura circulante en la mayor parte de los países europeos de la época. El hecho de que sea excesivamente simple y al mismo tiempo muy puntillosa pone de manifiesto de forma totalmente clara características que entonces se encontraban en todas partes. En primer lugar, yo diría que todas estas ideas no nacieron muertas; se difundieron a lo largo de los siglos XVII y XVIII bien bajo la forma de políticas concretas (el cameralismo o el mercantilismo, por ejemplo), bien en tanto que materias de enseñanza (la *Polizeiwissenschaft*; no olvidemos que bajo este nombre se enseñaba en Alemania la ciencia de la administración).

Existen dos perspectivas que me gustaría no tanto desarrollar como al menos apuntar. Comenzaré haciendo referencia a un compendio administrativo francés para pasar más tarde a un manual alemán.

1. Todos los historiadores conocen el *Compendium* de Delamare. A comienzos del siglo XVIII este administrador emprendió la recopilación de reglamentos de policía de todo el reino. Ese *Compendium* es una fuente inagotable de informaciones del mayor interés. Mi objetivo es mostrar qué concepción general de la policía podía surgir en un administrador como Delamare a partir de tan gran cantidad de normas y reglamentos.

Delamare explica que existen doce cosas sobre las que la policía debe velar en el interior del Estado: la religión; la moralidad; la salud; los abastos; las carreteras, caminos y puertos y los edificios públicos; la seguridad pública; las artes liberales (en términos generales, las artes y las ciencias); el comercio; las fábricas; los criados y braceros; los pobres.

La misma clasificación caracteriza a todos los tratados que se refieren a la policía. Al igual que en el programa utópico de Turquet, si exceptuamos el ejército, la justicia en sentido estricto y los tributos directos, la policía lo vigila aparentemente todo. Se puede decir lo mismo, de otro modo: el poder real se afirmó contra el feudalismo gracias al apoyo de una fuerza armada, desarrollando también un sistema judicial y estableciendo un sistema fiscal. Tal era el modo como se ejercía tradicionalmente el poder real. Ahora bien, la "policía" designa el conjunto de un nuevo territorio en que el poder político y administrativo centralizado podía intervenir.

¿Cuál es entonces la lógica subyacente a la intervención en los ritos culturales, las técnicas de producción en pequeña escala, la vida intelectual y la red viaria? La respuesta de Delamare parece un tanto imprecisa. La policía, viene a decir en último término, vela por todo lo que afecta al bienestar de los hombres; tras esto añade: la policía vela por todo aquello que regula la sociedad (las relaciones sociales) que prevalece entre los hombres. En fin, afirma también que la policía vela por lo *viviente*. Justamente en esta última definición es en la que me voy a detener, ya que es la más original e ilustra bien las otras dos; además Delamare insiste mucho en ella. He

aquí algunas anotaciones sobre los once objetos de la policía. La policía se ocupa de la religión y ello, no tanto por supuesto desde el punto de vista de la verdad dogmática sino de la calidad moral de la vida. Al velar por la salud y los abastos se preocupa por preservar la vida, al cuidar del comercio, las fábricas, los obreros, los pobres y el orden público, se interesa por las comodidades de la vida; al velar por el teatro, la literatura, los espectáculos, su objeto no es otro que los placeres de la vida. Así, pues, en suma, la vida es el objeto de la policía: lo indispensable, lo útil y lo superfluo. La policía es lo que permite a los hombres sobrevivir, vivir y mejorar.

De este modo enlazamos con las otras definiciones que propone Delamare: el único y exclusivo destino de la policía es conducir al hombre al mayor bienestar del que pueda gozar en esta vida. O también, la policía se preocupa por el bienestar del alma (gracias a la religión y la moral), por el bienestar del cuerpo (alimentación, salud, vestido, vivienda) y por la riqueza (industria, comercio, mano de obra). Así, pues, en último término, la policía vela por las ventajas que únicamente se pueden extraer de la vida social.

2. Echemos ahora una ojeada a los manuales alemanes que fueron utilizados un poco más tarde para enseñar la ciencia de la administración. Esta enseñanza fue dispensada por distintas universidades, concretamente por Gottinga, y revistió una extraordinaria importancia para la Europa continental. En esa universidad se formaron los funcionarios prusianos, austriacos y rusos -quienes realizaron las reformas de José II y de Catalina la Grande-. Algunos franceses muy próximos a Napoleón conocían muy bien las doctrinas de la *Polizeiwissenschaft*.

¿Qué contienen esos manuales?

En su *Liber de Politia*, Huhenthal distingue los siguientes apartados: el número de ciudadanos; la religión y la moralidad; la salud; la alimentación; la seguridad de las personas y de los bienes (especialmente en lo que se refiere a incendios e inundaciones); la administración de la justicia; las diversiones y placeres de los ciudadanos (cómo conseguirlos y cómo moderarlos). A continuación incluye toda una serie de capítulos sobre los ríos, los bosques, las minas, las salinas, la vivienda, y, en fin, diversos capítulos sobre los diferentes medios para adquirir bienes destinados a la agricultura, la industria o el comercio.

Willebrand en su *Compendio de policía* aborda sucesivamente la moralidad, las artes y los oficios, la salud, la seguridad y, por último, los edificios públicos y el urbanismo. En lo que se refiere a los temas, al menos, no existe una gran diferencia con la lista propuesta por Delamare.

Todos estos textos sin embargo son menos importantes que el de Justi, *Elementos de policía*. El objeto específico de la policía, según este autor, sigue estando definido como la vida en sociedad de los individuos vivientes. Von Justi organiza sin embargo su obra de una manera un tanto distinta. Comienza por estudiar lo que denomina los "bienes raíces del Estado", es decir, su territorio. Analiza este tema en dos aspectos: cómo está poblado el territorio (campo y ciudad) y quiénes son sus habitantes (número, crecimiento demográfico, salud, mortalidad, inmigración). Posteriormente Von Justi analiza los "bienes y efectos", es decir, las mercancías, los productos manufacturados, así como su circulación, que suscita problemas relativos a su coste, al crédito y a la moneda. En fin, la última parte del libro está consagrada a la conducta de los individuos: su moralidad, sus capacidades profesionales, su honestidad y su respeto por la ley.

En mi opinión la obra de Von Justi es una demostración mucho más meticulosa de la evolución del problema de la policía que la "Introducción" de Delamare a su compendio de reglamentos. Existen al menos cuatro razones para explicarlo.

En primer lugar Von Justi define en términos mucho más claros la paradoja de la policía. La policía, según dice, es lo que permite al Estado acrecentar su poder y ejercer su fuerza en toda su amplitud. Por otra parte, la policía debe mantener felices a las gentes -el bienestar es entendido como supervivencia, vida, y una mejor vida-. Define perfectamente cuál es para él el objeto moderno del arte de gobernar o de la racionalidad estatal: desarrollar unos elementos constitutivos de la vida de los individuos de tal forma que su desarrollo refuerce también el poder del Estado.

En segundo lugar, Von Justi establece una discusión entre esta tarea, que a instancias de sus coetáneos denomina *Polizei*, y la *Politik, Die Politik*. Esta última es radicalmente una tarea negativa, que consiste para el Estado en luchar contra sus enemigos tanto del exterior como del interior. La *Polizei*, por el contrario, es una tarea positiva, que consiste a la vez en favorecer la vida de los ciudadanos y el vigor del Estado.

Tocamos así un punto importante: Von Justi insiste mucho más que Delamare en una noción que iba a adquirir una creciente importancia a lo largo del siglo XVIII: la población. La población era definida como un grupo de individuos vivientes. Sus características eran las de todos los individuos pertenecientes a una misma especie que vivían juntos (tasas de mortalidad y fecundidad, epidemias, fenómenos de superpoblación, tipos de repartición territorial). Es cierto que Delamare empleaba el término "vida" para definir el objeto de la policía, pero no insistía en sus dimensiones. A lo largo del siglo XVIII, sobre todo en Alemania, la población -es decir un grupo de individuos que vivían en una zona determinada- fue definida como objeto de la policía.

En fin, en cuarto y último lugar basta con leer a Von Justi para darse cuenta de que no se trata simplemente de una utopía, como ocurría en Turquet, ni de un compendio de reglamentos sistemáticamente repertoriados. Von Justi pretende elaborar una *Polizeiwissenschaft*. Su libro no es pues una simple lista de prescripciones, es también un prisma a través del cual se puede observar el Estado, es decir, su territorio, sus recursos, su población, sus ciudades, etc. Von Justi asocia la "estadística" (la descripción de los Estados) con el arte de gobernar. La *Polizeiwissenschaft* es a la vez un arte de gobernar y un método para analizar una población que vive en un determinado territorio. Tales consideraciones históricas deben de parecer muy lejanas e incluso inútiles desde la óptica de las preocupaciones actuales. No iré tan lejos como Herman Hesse, que afirmaba que sólo es fecunda la "referencia constante a la historia, al pasado y a la Antigüedad", pero la experiencia me ha enseñado que la historia de las diversas formas de racionalidad consigue mucho mejor romper nuestras certezas y nuestro dogmatismo que una crítica abstracta. Durante siglos la religión no ha podido soportar que se contase su historia. En la actualidad nuestras escuelas de racionalidad tampoco aprecian demasiado que se escriba su historia, lo que es sin duda significativo.

Lo que he querido mostrar es una vía de investigación. He presentado únicamente esbozos de un estudio en el que trabajo desde hace dos años. Se trata de un análisis histórico de lo que podría denominarse, sirviéndonos de una expresión en desuso, el arte de gobernar.

Este estudio se basa en una serie de postulados fundamentales que resumiría de la forma siguiente:

1. El poder no es una sustancia. Tampoco es un atributo misterioso del que habría que buscar sus orígenes. El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos. Y estas relaciones son específicas, o, lo que es lo mismo, no tienen nada que ver con los intercambios, la producción y la comunicación, incluso si están asociadas con ellas. El rasgo distintivo del poder consiste en que determinados hombres pueden decidir más o menos

totalmente sobre la conducta de otros hombres, pero nunca de manera exhaustiva o coercitiva. Un hombre encadenado y apaleado está sometido a la fuerza que se ejerce sobre él, no al poder. Pero si se le puede hacer hablar, cuando su último recurso habría podido ser callarse prefiriendo la muerte, es porque se le ha obligado a comportarse de una manera determinada. Su libertad ha sido sometida al poder; y él ha sido sometido al gobierno. Si un individuo puede permanecer libre, aunque su libertad se vea muy limitada, el poder puede someterlo al gobierno. No existe poder sin resistencia o rebelión en potencia.

2. En lo que se refiere a las relaciones entre los hombres numerosos factores determinan el poder. Y sin embargo, su racionalización no cesa de desarrollarse y adopta formas específicas. Esta racionalización difiere de la racionalización característica de los procesos económicos o técnicos de producción y de comunicación. El gobierno de los hombres por los hombres -ya formen grupos modestos, ya se trate del poder de los hombres sobre las mujeres, de los adultos sobre los niños, de una clase sobre otra o de una burocracia sobre una población- supone una cierta forma de racionalidad y no una violencia instrumental.

3. En consecuencia, los que resisten o se rebelan contra una determinada forma de poder no deberían contentarse con denunciar la violencia o criticar la institución. No basta con hacer un proceso a la razón en general; es necesario poner en cuestión la forma de racionalidad vigente actualmente en el campo social. La crítica del poder que se ejerce sobre los enfermos mentales o los locos no debería limitarse a las instituciones psiquiátricas; del mismo modo que aquellos que se oponen al poder de castigar no deberían contentarse con denunciar las prisiones en tanto que instituciones totales. La cuestión consiste en conocer cómo están racionalizadas las relaciones de poder. Plantearse esta cuestión es la única forma de evitar que otras instituciones, con los mismos objetivos y los mismos efectos, ocupen su lugar.

4. Desde hace siglos el Estado ha sido una de las formas de gobierno humano de las más extraordinarias y también de las más temibles.

El hecho de que la crítica política haya reprochado al Estado que sea simultáneamente un factor de individualización y un principio totalitario resulta muy revelador. Basta observar la racionalidad del Estado naciente y conocer cuál fue su primer proyecto de policía para darse cuenta que, desde sus comienzos, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario. Oponer al Estado por tanto el individuo y sus intereses es tan aventurado como oponerlo a la comunidad y sus exigencias.

La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. En un primer momento se ha enraizado en la idea del poder pastoral, más tarde en la de la razón de Estado. La individualización y la totalización son dos de sus efectos inevitables. La liberación no puede venir por tanto del ataque a uno u otro de estos efectos sino del ataque a las raíces mismas de la racionalidad política.

## 14. Fobia al Estado

La fobia al Estado atraviesa numerosos planteamientos contemporáneos y se ha nutrido desde hace mucho tiempo de numerosas fuentes, que van desde la experiencia soviética de los años veinte y la experiencia alemana del nazismo hasta la planificación inglesa orquestada tras la Segunda Guerra Mundial. Los agentes portadores de esta fobia al Estado han sido muy numerosos puesto que entre ellos podemos encontrar desde profesores de economía política, inspirados en el neomarginalismo austriaco, hasta los exiliados políticos que, a partir de 1920-25, han desempeñado sin duda un papel considerable en la formación de la conciencia política del mundo contemporáneo, pese a que sus contribuciones no hayan sido posiblemente estudiadas posteriormente con la suficiente atención. Aún está por hacer toda una historia política del exilio o si se prefiere una historia del exilio político con sus efectos ideológicos, teóricos y prácticos. El exilio político de finales del siglo XIX ha sido innegablemente uno de los grandes agentes de difusión del socialismo. Me parece que el exilio, la disidencia política, del siglo XX ha sido, por su parte, un agente de considerable difusión de lo que podría denominarse el antiestatalismo o la fobia al Estado.

El año pasado les hablaba de cómo toda esa inmensa, difícil y confusa crítica del despotismo, de la tiranía, de lo arbitrario, ponía de manifiesto una crisis de gubernamentalidad en la segunda mitad del siglo XVIII. Pues bien, existe en la actualidad una fobia en relación con el Estado tan ambigua posiblemente como entonces. Me gustaría retomar este problema del Estado -o de la cuestión del Estado- o de la fobia al Estado a partir del análisis de esa gubernamentalidad de la que he hablado en otro momento. Estoy seguro de que alguien podría plantearme la siguiente objeción: "bueno, una vez más usted se escabulle a la hora de elaborar una teoría del Estado". Pues bien, a esto yo respondería: sí, hago, quiero y debo hacer la economía de una teoría del Estado del mismo modo que se puede y se debe hacer la economía de una comida indigesta.

¿Qué significa "hacer la economía de una teoría del Estado"? Si se me dice que en realidad yo desdibujo en los análisis que hago la presencia y el efecto de los mecanismos del Estado, entonces podría responder que eso no es cierto, que se trata de un error y de una equivocación, pues a decir verdad yo no he hecho otra cosa que luchar contra esa imprecisión. Cuando me he ocupado de la locura, cuando he investigado la constitución de esa categoría, de ese cuasi-objeto natural que es la enfermedad mental, cuando he estudiado la organización de una medicina clínica así como la integración de mecanismos, técnicas y tecnologías disciplinarias en el interior del sistema penal, en todos esos análisis he planteado siempre el problema de la estatización progresiva, fragmentada, sin duda, pero a la vez continua. Me he ocupado de la estatización de un determinado número de prácticas, de formas de actuar y, si ustedes quieren, de la gubernamentalidad. Así, pues, el problema de la estatización está en el corazón mismo de las cuestiones que he intentado abordar.

Ahora bien, si cuando se dice "hacer la economía de una teoría del Estado" se quiere decir que no se comienza a analizar en sí misma y por sí misma la naturaleza, la estructura y las funciones del Estado, si "hacer la economía de una teoría del Estado" quiere decir no pretender deducir a partir de lo que es el Estado, entendido como una especie de universal político, y, por inferencias sucesivas, lo que ha podido ser el estatuto de los locos, de los enfermos, de los niños, de los delincuentes, etc., en una sociedad como la nuestra, entonces respondo: sí, por



supuesto, he decidido muy conscientemente abstenerme de hacer esta forma de análisis. La cuestión no estriba en deducir todo ese conjunto de prácticas de una entidad que sería algo así como la esencia del Estado en sí misma y por sí misma. Es preciso abstenerse de llevar a cabo este tipo de análisis, en primer lugar, porque la historia no es una ciencia deductible y, en segundo lugar, por otra razón todavía más importante y de mayor peso: el Estado no tiene esencia.

El Estado no es un universal; el Estado no es en sí mismo una fuente autónoma de poder; el Estado no es otra cosa que los hechos: el perfil, el desglosamiento móvil de una perpetua estatización o de perpetuas estatizaciones, de transacciones incesantes que modifican, desplazan, conmocionan o hacen decantarse insidiosamente, poco importa, las finanzas, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y los tipos de control, las relaciones entre los poderes locales y la autoridad central.

Como muy bien sabemos el Estado no tiene entrañas, y no simplemente en el sentido de que no tenga sentimientos, ni buenos ni malos, sino que no tiene entrañas en el sentido de que no tiene interior. El Estado no es otra cosa más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidad múltiple. De ahí que esta angustia ante el Estado, esta fobia al Estado, que me parece uno de los rasgos más característicos de los planteamientos habituales en nuestra época, deba ser a mi juicio analizada, o mejor, retomada para intentar no tanto arrancar al Estado el secreto de lo que es -del mismo modo que Marx extrajo de la mercancía su secreto-, ya que no se trata de arrancar al Estado su secreto, cuanto de pasar al exterior y plantear el problema del Estado, de investigar el problema del Estado a partir de las prácticas de gubernamentalidad.

Dicho esto me gustaría, siguiendo esta perspectiva y desarrollando el hilo del análisis de la gubernamentalidad liberal, ver cómo esta gubernamentalidad se presenta, cómo se pone en práctica y a la vez se analiza a sí misma, en suma, cómo se programa en la actualidad. Ya he indicado en otra ocasión algunas de las que podrían ser las características más relevantes de la gubernamentalidad liberal, tal y cómo ésta se constituyó a mediados del siglo XVIII. Voy ahora a dar un salto de dos siglos, pues no tengo la pretensión, por supuesto, de mostrarles la historia global, general y continua del liberalismo desde el siglo XVIII hasta el siglo XX. Simplemente quisiera detectar, a partir de las formas que adopta el programa actualmente en marcha de la gubernamentalidad liberal, e intentar aclarar algunos problemas que han estado presentes desde el siglo XVIII hasta la actualidad de forma recurrente. Planteo este proyecto con cierta reserva ya que, como ustedes saben, soy un poco como los cangrejos y me desplazo lateralmente. Pienso, pues, espero, es probable que estudie sucesivamente el problema de la ley y el orden, el problema del Estado en su oposición a la sociedad civil, o mejor, el modo cómo se instrumentaliza esta oposición. Y, en fin, si la suerte me sonrío, plantearé el problema de la biopolítica y el problema de la vida. Ley y orden, Estado y sociedad civil y, por último, política y vida, tal es el programa a seguir.

## 15. Frente a los gobiernos, los derechos humanos

Los aquí reunidos somos únicamente hombres privados que para hablar, para expresarse juntos, no poseen otro título que una cierta dificultad común para soportar lo que está pasando.

Sé muy bien, hay que aceptar las evidencias, que no podemos hacer gran cosa contra las razones que impulsan a hombres y a mujeres a abandonar su país en vez de permanecer en él. Estos hechos están fuera de nuestro alcance.

¿Quién nos ha reunido entonces aquí? Nadie, y éste es precisamente un derecho que nos pertenece. Me parece que hay que recordar tres principios que, a mi juicio, guían esta iniciativa, así como otras muchas que la han precedido (La íle de Lumière, el Cap Anamour, el Avión para el Salvador y también Tierra de los Hombres y Amnistía Internacional):

1. Existe una ciudadanía internacional que tiene sus derechos, sus deberes, y que nos compromete a levantarnos contra todo abuso de poder, cualquiera que sea su autor y cualesquiera que sean sus víctimas. Después de todo, todos nosotros somos gobernados y por esta razón solidarios.

2. Los gobiernos, al ocuparse del bienestar de las sociedades, se arrojan el derecho a contabilizar en términos de ganancias y de pérdidas las desgracias de los hombres provocadas por sus decisiones o toleradas con sus negligencias. Un deber de esta ciudadanía internacional es el de hacer valer a los ojos y a los oídos de los gobiernos los sufrimientos de los hombres, de los que no es verdad que no sean responsables. El sufrimiento de los hombres nunca debe ser un mudo residuo de la política, sino que, por el contrario, constituye el fundamento de un derecho absoluto a levantarse y a dirigirse a aquellos que detentan el poder.

3. Es necesario oponerse a la división de tareas que con mucha frecuencia nos proponen: a los individuos les corresponde indignarse y hablar; a los gobiernos reflexionar y actuar. Es verdad que a los buenos gobiernos les gusta la santa indignación de los gobernados con tal de que se quede en algo lírico. Es preciso darse cuenta de que con mucha frecuencia son justamente los gobernantes los que hablan, quienes únicamente pueden y quieren hablar. La experiencia muestra que se puede, y que se debe, rechazar el papel teatral de la pura y simple indignación que nos proponen. Amnistía Internacional, Tierra de los Hombres, Médicos del Mundo, son algunas de las iniciativas que han creado este nuevo derecho: el derecho de los sujetos privados a intervenir efectivamente en el orden de las políticas y de las estrategias internacionales. La voluntad de los individuos debe incardinarse en una realidad que los gobiernos han pretendido monopolizar. Ese monopolio es el que hay que socavar poco a poco y día a día.

## Referencia de los textos traducidos

1. "Les déviations religieuses et le savoir medical". Ponencia presentada en el Coloquio de Royaumont (27-30 de mayo de 1962) coordinado por Jacques Le Goff. Puede consultarse la transcripción original de esa ponencia y el debate que suscitó en J. Le Goff, ed. *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11-18 siècles*, Mouton, París, 1968, p.1929.
2. "Médécins, juges et sorciérs au xvii siècle" Texto publicado en *Medicine de France*, N° 200, 1969, p. 121-128.
3. "La société punitive". Resumen del curso 1972-1973 del Colegio de Francia, publicado en el Anuario de dicho Colegio.
4. Resumen del Curso 1973-1974 del Colegio de Francia publicado en el Anuario de dicho Colegio.
5. Resumen del Curso 1974-1975 del Colegio de Francia publicado en el Anuario de dicho Colegio.
6. Primera conferencia pronunciada en el curso de medicina social que tuvo lugar en octubre de 1974 en el Instituto de Medicina Social de Río de Janeiro. La conferencia, traducida al español, fue publicada en *Educación Médica y Salud*, vol. 10, N° 2, 1976, 152-170.
7. Segunda conferencia pronunciada en el curso de medicina social que tuvo lugar en octubre de 1974 en el Instituto de Medicina Social de Río de Janeiro. La conferencia, traducida al español, fue publicada en *Educación Médica y Salud*, vol. 11, N° 1, 1977, 3-25.
8. Tercera conferencia pronunciada en el curso de medicina social que tuvo lugar en el Instituto de Medicina Social de Río de Janeiro. La conferencia, traducida al español, fue publicada en *Educación Médica y Salud*, vol. 12, N° 1, 1978, 20-35.
9. "La vie des hommes infames". Este texto estaba destinado a servir de Introducción a un libro que llevaría este título y que no se publicó. Versión original en *Les Cahiers du Chemin*, N° 29, 15 de enero 1977, 12-29.
10. "Du bon usage du criminel". Publicado en el *Nouvel Observateur*, N° 726, 9 de octubre de 1978, 48-49. Traducido al español en la *Revista Triunfo*, N° 826, 25-XI, 1978, 38-39.
11. "Qu'appelle-t-on punir?". Entrevista con F. Ringelheim en diciembre de 1983. Publicada en la *Revue de l'Université de Bruxelles*, N° 1-3, 1984, 35-46. Traducida al español en la revista *Archipiélago*, N° 2, 1989, 55-63.
12. "L'évolution de la notion d' 'individu dangereux' dans la psychiatrie légale". *Déviance et société*, vol. 5, N° 4, 1981, 403-422. Traducción española realizada para la revista *Abaco* - número monográfico sobre "desviación social" (agradecemos a Julián Sauquillo que nos haya proporcionado una copia de este artículo)-.
13. "Omnes et singulatim ": Towards a Criticism of "Political Reason ". Conferencias en la Stanford University, 10-16 de octubre de 1979. Versión francesa publicada en *Le Débat*, N° 41, sep-nov. 1986, 5-36.
14. "La Fobie d'Etat". Resumen del curso pronunciado en el Colegio de Francia el 31 de enero de 1979 y publicado en *Liberation*, 30 junio-julio 1984, p. 21.

15. "Face aux gouvernements les droits de l'Homme". Texto leído en Ginebra en 1981 en una conferencia de prensa en la que se anunciaba la creación de un comité internacional para defender los derechos humanos. Publicado en Liberation, 30 de junio-1 de julio 1984, p. 22.

## **Bibliografía de Michel Foucault por orden de publicación en castellano**

### **LIBROS Y ENSAYOS EN LIBROS**

Enfermedad mental y personalidad. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1961.

El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica. Ed. / Siglo XXI, 1966.

Historia de la locura en la época clásica. Tomos I y II. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1967.

Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Ed. Siglo XXI, México, 1968.

Verne: un revolucionario subterráneo. VVAA. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1968. Incluye el ensayo de Foucault "La proto-fábula", originalmente publicada, junto con los demás ensayos, en un número especial de Cahier de L'Arc, N° 29, Aix-en-Provence, 1966.

Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault y Lacan, de Paolo Caruso. Ed. Anagrama, Barcelona, 1969. Entrevista a Michel Foucault originalmente publicada en la revista La Fiera Literaria, 28-09-1967.

Marx, Nietzsche, Freud. Ed. Anagrama, Barcelona, 1970, y Ed. El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1995. Esta última con prólogo de Eduardo Grüner. Originalmente una ponencia presentada al Coloquio de Royaumont de julio de 1964 y publicada por Ed. de Minuit, 1967. Otra traducción fue publicada anteriormente en la revista *Contemporáneo*, Bogotá, en 1969.

Análisis de Michel Foucault. VVAA. Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970. Incluye "Respuesta al Círculo de Epistemología", publicada originalmente en la revista *La Pensée* N° 137, 1968.

Arqueología del saber. Ed. Siglo XXI, México, 1970.

Teoría de conjunto. Redacción de "Tel Quel". Ed. Seix & Barral, Barcelona, 1971. Incluye el ensayo de Foucault "Distancia, aspecto, origen".

Theatrum Philosophicum (seguido de Diferencia y repetición, de Gilles Deleuze). Ed. Tusquets, Barcelona, 1972; y en Ed. Anagrama, Barcelona, 1995. Ensayo de Foucault sobre Gilles Deleuze, publicado originalmente en la revista *Critique* N° 282, 1970.

Raymond Roussel. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

El orden del discurso. Ed. Tusquets, Barcelona, 1973. Clase magistral de inauguración de la cátedra de "Sistemas de Pensamiento" en el Collège de France el 2 de diciembre de 1970.

El libro de los otros, de Raymond Bellour. Ed. Anagrama, Barcelona, 1973. Entrevista a Michel Foucault, junto con otras realizadas a Barthes, Levi-Strauss, Metz, etcétera.

Como escribí algunos libros míos, de Raymond Roussel. Prólogo de Foucault: "El umbral y la llave". Ed. Tusquets, Barcelona, 1973.

Conversaciones con los radicales. VVAA. Ed. Kairós, Barcelona, 1975. Entrevista a Michel Foucault, publicada originalmente -junto con las otras- en la revista *Actuel*, 1971.

Vigilar y castigar. Ed. Siglo XXI, México, 1976.

Dialéctica y libertad. VVAA. Ed. Fernando Torres, Valencia, 1976. Incluye el texto "Respuesta a una pregunta", originalmente publicado en la revista *Esprit* en mayo de 1968.

La naturaleza humana, ¿justicia o poder? Cuadernos Teorema, Valencia, 1976. Incluye el debate sostenido en la televisión holandesa entre Foucault y Noam Chomsky en 1971.

Yo, Fierre Riviere, habiendo asesinado a mi madre, a mi hermana, a mi hermano... Ed. Tusquets, Barcelona, 1976. Introducción de Foucault.

La voluntad de saber. Historia de la sexualidad. Vol. I. Ed. Siglo XXI, México, 1977.

Los crímenes de la paz. VVAA. Compilado por Franco Basaglia y Franca Basaglia Ongaro. Ed. Siglo XXI, México, 1977. Incluye el ensayo de Foucault "La casa de la locura".

Microfísica del poder. Ed. de la Piqueta, Madrid, 1979. Ensayos y entrevistas compiladas por Julia Várela y Fernando Alvarez-Uría.

El panóptico, de Jeremías Bentham. Entrevista a Michel Foucault ("El ojo del poder") a modo de prólogo. Ed. de la Piqueta, Madrid, 1979.

Irán: La revolución en nombre de Dios, de Claire Briere y Pierre Blanchet. Ed. Terra Nova, México, 1980. "El espíritu de un mundo sin espíritu": entrevista a Michel Foucault a modo de prólogo.

La verdad y las formas jurídicas. Ed. Gedisa, Barcelona, 1980.

El orden psiquiátrico, de Robert Castel. Ed. de la Piqueta, Madrid, 1980. Introducción de Foucault.

Esto no es una pipa. Ed. Anagrama, Barcelona, 1981.

Espacios de poder. VVAA. Ensayos compilados por Julia Várela y Fernando Alvarez-Uría. Ed. de la Piqueta, Madrid, 1981. Incluye el ensayo de Foucault "La gubernamentalidad".

Un dialogo sobre el poder. Ed. Alianza, Madrid, 1981. Recopilación de ensayos de Foucault, todos ellos ya incluidos en *Microfísica del poder*, excepto la entrevista titulada "No al sexo rey".

La filosofía y los problemas actuales. VVAA. Ed. Kairós, Barcelona, 1981. Incluye el debate entre Foucault y Noam Chomsky ya publicado en *La naturaleza humana, ¿justicia o poder?*

La imposible prisión: debate con Michel Foucault. Ed. Tusquets, Barcelona, 1982. Incluye, además, el ensayo de Foucault "El polvo y la nube" y un texto de Jacques Leonard.

Los juegos del poder en "Políticas de la filosofía" VVAA. Compilado por Dominique Grisoni. FCE, México, 1982. Entrevista de J. J. Brochier.

Homosexualidad, literatura y política. VVAA. Editado por George Steiner y John Boswell. Ed. Alianza, Madrid, 1982. Incluye el ensayo de Foucault "La elección del sexo y el acto sexual". Hay otra traducción en la revista *Etiem* N° 1, Buenos Aires, 1995.

El discurso del poder. Ed. Folios, México, 1983. Ensayos y entrevistas compiladas y presentadas por Osear Terán.

¿Qué es un autor? Ed. de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala, 1985. Conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía el 22-02-1969 y publicada en el *Bulletin Société Française de Philosophie*, N° LXIV, jul.-sept. 1969. El texto se editó primero en la revista *Dialéctica* N° 16, México. También existe otra traducción en la revista *Conjetural*, Buenos Aires.

Saber y verdad. Ed. de la Piqueta, Madrid, 1985. Ensayos compilados por Julia Várela y Fernando Alvarez-Uría.

Herculine Barbin, llamada Alexine B. Ed. Revolución, Madrid, 1985. Presentación de Foucault.

El uso de los placeres. Historia de la sexualidad. Vol. II. Ed. Siglo XXI, México, 1986.

Materiales de sociología crítica. VVAA. Ed. de la Piqueta, Madrid, 1986. Entre otros textos seleccionados por Fernando Alvarez-Uría y Julia Várela se incluye el ensayo "Por qué hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto", originalmente publicado en *Beyond structuralism and hermeneutics*, de Herbert Dreyfus y Paul Rabinow. University of Chicago Press, Chicago, 1982.

La inquietud de sí. Historia de la sexualidad. Vol. III. Ed. Siglo XXI, México, 1987.

Sexualidades occidentales. VVAA. Ed. Paidós, Barcelona, 1987. Incluye el ensayo de Foucault "La lucha por la castidad".

Foucault y la ética. VVAA. Ensayos seleccionados por Tomás Abraham. Ed. Biblos, Buenos Aires, 1988. Incluye la entrevista "Sobre la genealogía de la ética", incluida en el libro de Paul Rabinow y Herbert Dreyfus *Beyond structuralism and hermeneutics*. University of Chicago Press, Chicago, 1982. La 3a edición de Foucault y la ética (en Ed. Letra Buena) excluye la entrevista pero incluye las conferencias pronunciadas en 1983 en la Universidad de Berkeley "Discurso y verdad. La problematización de laparrhesía" (originalmente editadas por el Departamento de Filosofía de la North Western University); y las conferencias pronunciadas en 1981 en la Universidad Católica de Lovaina "Las cosas mal hechas, las verdades bien dichas. Funciones de la confesión".

El pensamiento del afuera. Ed. Pre-textos, Valencia, 1988. Ensayo sobre Maurice Blanchot, originalmente en la revista *Critique* N° 229, junio de 1966. Otra traducción había sido publicada en la revista *Paradoxa* N° 1, Rosario, 1986.

Los senderos de Foucault, de Tomás Abraham. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1989. Incluye en el apéndice del libro los ensayos de Foucault "Omnes et singulatim: para una crítica de la razón política", "La escritura de sí" y "El nombre del padre".

El lenguaje al infinito. Las Ediciones de Dianus, Córdoba, 1990. Originalmente un ensayo publicado en la revista *Te I Quel* N° 15, en 1963.

La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación. Seleccionados por Fernando Alvarez-Uría y Julia Várela. Prólogo de Fernando Savater. Ed. de la Piqueta, Madrid, 1990 y Ed. Altamira, Buenos Aires, 1993.

Tecnologías del Yo. Coed. Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1990. (Incluye "Tecnologías del yo", "Omnes et singulatim" y entrevistas). Textos presentados por Miguel Morey.

Las redes de poder. Ed. Almagesto, Buenos Aires, 1991. Reedición de un texto publicado en 1986 en la revista *Fare* N° 1. Originalmente la desgrabación de una conferencia dada en Brasil y publicada en la revista *Barbarie* N° 4 y 5, San Salvador de Bahía, 1981 y 1982.

Genealogía del racismo. Prólogo de Tomás Abraham. Ed. Altamira, Buenos Aires, 1992, y Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992.

Hay que defender a la sociedad. Ed. Almagesto, Buenos Aires, 1992. Tres resúmenes de cursos universitarios ("Los anormales", "Hay que defender a la sociedad" y "Del gobierno de los hombres"). Prólogo de José Fernández Vega.

Un Prefacio a la trasgresión. Ed. Trivial, Buenos Aires, 1993. Ensayo sobre Georges Bataille que en 1987 ya había sido publicado en la revista Utopía N° 7 con otra traducción. Originalmente en la revista Critique N° 195-6, París, 1963.

Disparen sobre Foucault. VVAA. Ed. El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1993. Incluye el texto de Foucault "Lo que digo y lo que dicen que digo", publicado originalmente en la revista Viejo Topo, Barcelona, 1981.

Hermenéutica del sujeto. Ed. de la Piqueta, Madrid, 1994 y Ed. Altami-ra, Buenos Aires, 1996. Prologado y editado por Fernando Alvarez-Uría. Resúmenes de curso del año 1982.

Discurso, poder y subjetividad. Ed. El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1995. Selección de ensayos y entrevistas de Foucault elegidas por Osear Terán.

La prosa de Acteón. Ediciones del Valle, Córdoba, 1995. Ensayo sobre Pierre Klossowski publicado originalmente en la revista La Nouvelle Revue Française N° 135, 1964, seguido de una entrevista a Foucault sobre su libro Raymond Roussel.

Este libro se terminó de imprimir en el mes de abril de 1996 en los talleres de la Editorial  
Acme S.A.C.I. Santa Magdalena 635 (1277) Capital Federal.

S 302-2014 / 303-2065