

DEL DISPOSITIVO PANOPTICO AL SINOPTICO: RECONFIGURACIÓN DE LAS SUBJETIVIDADES CONTEMPORÁNEAS

Guillermo León Martínez Pino

[...] no somos solo animales en cuya vida política está puesta en entredicho su vida de seres vivientes, sino también, a la inversa, ciudadanos en cuyo cuerpo natural está puesta en entredicho su propia vida política.

Giorgio Agamben

Cada cual encerrado en su jaula, cada cual asomándose a su ventana, respondiendo al ser nombrado y mostrándose cuando se le llama, es la gran revista de los vivos y de los muertos”

Michel Foucault

1. De las sociedades disciplinarias a las sociedades del control: el dispositivo educativo como ejemplo

Michel Foucault en su libro de «Vigilar y Castigar» (1984), desarrolla magistralmente la transformación producida en las formas de control social en la modernidad, que saltan progresivamente de coerción física, como mecanismo de mantenimiento del orden y armonía de los individuos, hacia formas de vigilancia y control encubiertas, donde la pérdida de la libertad y la intimidad son aceptadas de manera voluntaria y a veces hasta gustosamente, a través de mecanismos de persuasión que invaden al cuerpo para controlar y disciplinar las conciencias de los individuos o los grupos. Es un modelo de sociedad ortopédica diseñada sobre la arquitectura del panóptico, una institución que es aplicable tanto para las prisiones, los reformatorios, los hospicios o las fábricas, como para las escuelas, los hospitales, las iglesias, la familia, etc. La sociedad panóptica es una réplica de la prisión ideada por el arquitecto J. Bentham y que Foucault la reconstruye como dispositivo de control social, donde la prisión tiene como finalidad maximizar la eficacia y minimizar la economía del sistema carcelario con el propósito de domesticar las almas. Así, entonces, el panóptico es una torre desde donde todo es visto, pero nadie sabe en qué momento se le vigila, donde quien es vigilado conoce perfectamente, que

debido a esa vigilancia, sus actos son medidos y observados. Ahora bien, quién sabe que es vigilado, reproduce por sí mismo lo que el poder vigilante intenta hacer con él, sin necesidad que tal poder use la fuerza para el cumplimiento de sus fines; basta el solo hecho de sentirse vigilado. El poder así se hace prácticamente invisible, obsérvese como Foucault define la arquitectura panóptica (Foucault, 1984: 203-204):

El Panóptico de Bentham es la figura arquitectónica de esta composición. Conocido es su principio: en la periferia, una construcción en forma de anillo; en el centro, una torre, ésta, con anchas ventanas que se abren en la cara interior del anillo. La construcción periférica está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de la construcción. Tienen dos ventanas, una que da al interior, correspondiente a las ventanas de la torre, y la otra, que da al exterior, permite que la luz atraviese la celda de una parte a otra. Basta entonces situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar. Por el efecto de la contraluz, se pueden percibir desde la torre, recortándose perfectamente sobre la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Tantos pequeños teatros como celdas, en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible. El dispositivo panóptico dispone unas unidades espaciales que permiten ver sin cesar y reconocer al punto. En suma, se invierte el principio del calabozo; o más bien de sus tres funciones –encerrar, privar de luz y ocultar–; no se conserva más que la primera y se suprimen las otras dos.

Según Michel Foucault, en la arquitectura del panóptico, la mirada –su presencia o ausencia–, es una manifestación de poder, en eso reside el secreto de su éxito. La visibilidad, en este sentido es una trampa. En la sociedad de la vigilancia hay siempre una mirada omnipresente, que todo lo abarca y que todo lo sabe, existe un Gran Ojo, que mira sin ser visto. «Este espacio cerrado, recortado, vigilado, en todos sus puntos, en el que los individuos están insertos en un lugar fijo, en el que los menores movimientos se hallan controlados, en el que todos los acontecimientos están registrados, en el que un trabajo in–interrumpido de escritura une el centro y la periferia, en el que el poder se ejerce por entero, de acuerdo con una figura jerárquica continua, en el que cada individuo está constantemente localizado, examinado y distribuido entre los vivos, los enfermos y los muertos –todo esto constituye un modelo compacto del dispositivo disciplinario–» (Foucault, 1984: 201). Foucault señala que para él un arquitecto no es alguien encargado de la construcción de un edificio, aquel que hace lo que otros quieren que haga, sino parte constituyente del proyecto, en el que este profesional «aparece como el especialista encargado de traducir ‘en la piedra la inteligencia de la disciplina’» (1984: 252).

El panóptico constituye un caso raro de excepción generalizada, la mirada está por doquier, aún sin estarlo realmente, ya que el diseño del dispositivo induce a aquel que está dentro de él a un «estado consciente y permanente de visibilidad»; en tanto, el poder

circula, decide, actúa, pero el individuo al que somete no es capaz de identificarlo concretamente. «El Panóptico, debe ser comprendido como un modelo generalizable de funcionamiento; una manera de definir las relaciones de poder con la vida cotidiana de los hombres» (Foucault, 1984: 208).

Siguiendo a Foucault, Gilles Deleuze (1987: 61), al caracterizar el concepto de diagrama lo asimila al panoptismo, en su formulación abstracta, «el diagrama es el mapa, la cartografía, coextensiva a todo el campo social. Es una máquina abstracta. Se define por funciones y materias informales, ignora cualquier distinción de forma entre un contenido y una expresión, entre una formación discursiva y una formación no discursiva. Una máquina casi muda y ciega, aunque haga ver y haga hablar». En este sentido cabe recordar la cita textual de Foucault (1984: 208- 209): «El panóptico no debe ser comprendido como un edificio onírico; es el diagrama de un mecanismo de poder referido a su forma ideal; su funcionamiento, abstraído todo obstáculo, resistencia o fricción, puede muy bien estar representado como un puro sistema arquitectónico y óptico: es de hecho una figura de tecnología política que se puede y se debe separar de todo uso específico».

El alcance del panoptismo, no tiene límites en su funcionalidad, es operativo a cualquier institución: «es capaz de reformar la moral, preservar la salud, revigorar la industria, difundir la instrucción, aliviar las cargas públicas, establecer la economía como sobre una roca» (Foucault, 1984: 210); dicho de otra manera, el panóptico es un dispositivo que tiene el inmenso poder de desparramarse por todos los niveles institucionales que configuran la sociedad; no es una simple e ingeniosa estructura arquitectónica, hay en él una suerte de espíritu silencioso que dibuja un nuevo tipo de sociedad. Puede decirse que la génesis de la sociedad moderna está emparentada con la génesis de una sociedad disciplinaria.

Concomitante con la arquitectura panóptica Michel Foucault (1984), conceptualiza las disciplinas como modalidades específicas de poder y de intervención del cuerpo, encaminadas ‘fabricar’ individuos y, que se instituyen como tecnologías de poder en la modernidad, con el propósito de resolver problemas particulares de un determinado contexto; en tal sentido Foucault, va a definir la disciplina como: «una técnica de ejercicio de poder que no fue totalmente inventada sino en sus principios elaborada durante el siglo XVIII». Y más adelante acota, «a distintas necesidades, a diferente funcionalidad, distinto tratamiento del cuerpo. [...] Hasta el siglo XVIII el cuerpo había sido hecho para ser atormentado y castigado». Ya en las instancias de control que surgen en el siglo XIX, el cuerpo «deja de ser aquello para convertirse en algo que debe ser reformado, corregido, en un cuerpo que debe adquirir aptitudes, recibir ciertas cualidades, calificarse como cuerpo capaz de trabajar» (Foucault, 1990: 133).

De esta manera, entonces, las sociedades disciplinarias, requieren de instituciones, cuya organización sean grandes centros de encierro: la familia, la universidad, la escuela, el ejército, la fábrica, el hospital, la cárcel, el Estado–nación, etc. Se llaman sociedades disciplinarias porque el buen comportamiento del individuo se consigue a través de la disciplina. Se trata de disciplinar al cuerpo para su docilidad, así lo expresa Foucault (1984: 181), al argumentar: «Vemos crecer en el ejército, los colegios, los talleres, las escuelas, toda una domesticación del cuerpo, que es la domesticación del cuerpo útil. Se ponen a punto nuevos procedimientos de vigilancia, de control, de distribución del espacio, de notación, etc. Hay toda una investidura del cuerpo por mecanismos de poder que procuran hacerlo a la vez dócil y útil. Hay una nueva anatomía del cuerpo».

Las disciplinas han llegado a ser en el transcurso de los siglos XVII y XVIII unas fórmulas generales de dominación. Distintas de la esclavitud, puesto que no se fundan sobre una relación de apropiación de los cuerpos, es incluso elegancia de la disciplina prescindir de esa relación costosa y violenta obteniendo efecto de utilidad tan grande por lo menos. Distintas también de la domesticidad, que es una relación de dominación constante, global, masiva, no analítica, ilimitada, y establecida bajo la forma de la voluntad singular del amo, su ‘capricho’. Distintas del vasallaje, que es una relación de sumisión extremadamente codificada, pero lejana y que atañe menos a las operaciones del cuerpo que a los productos del trabajo y a las marcas rituales del vasallaje. Distintas también del ascetismo y de las ‘disciplinas’ de tipo monástico, que tienen por función garantizar renunciaciones más que aumentos de utilidad y que, si bien implican la obediencia a otro, tienen por objeto principal un aumento del dominio de cada cual sobre su propio cuerpo (Foucault, 1984: 141–42).

Siguiendo esta línea argumental, se puede decir que, el cuerpo va a ser intervenido en dos direcciones; primero, como objeto, en el sentido de ser convertido en un instrumento productivo, funcional al sistema capitalista de producción y; en segundo lugar, como blanco de poder, toda vez que va a ser sumergido en un campo político rodeado de relaciones de dominio y de sumisión. Como bien lo plantea Foucault: «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» (Foucault, 1996: 87).

Disciplinar el cuerpo y regular la población, constituyen dos maneras alrededor de las cuales la modernidad organizó el poder sobre la vida, haciendo que ésta sirva y sea funcional al desarrollo del capitalismo: «Ese bio–poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la

inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos» (Foucault, 1996: 84), y sería precisamente este control biopolítico, el que contribuirá a través de la regulación, protección y potenciación de la vida, al mantenimiento y expansión del capitalismo.

Como puede inferirse, el cuerpo navega permanentemente entre relaciones de poder, trama en la cual este se ejerce de manera efectiva e invisible, funcionando efectivamente, sin la necesidad de un órgano central que lo produzca, como el Estado¹, por ejemplo. La gran cualidad del poder es su capacidad de mimetización y de ejercicio efectivo y relacional. Así, entonces, las sociedades modernas, configuran una suerte de economía política del cuerpo, con métodos que sin apelar a castigos violentos moldean formas de ver, de estar, de sentir y de vivir y, todo esto es posible gracias a que existe una red de relaciones encubiertas por un poder «suave» que actúa recurrentemente, y en el que el cuerpo como blanco, está permanentemente intervenido para lograr su docilidad, utilidad y la distribución de la sumisión.

El desarrollo del concepto de poder Foucault lo desarrolla en dos fases metodológicas: la arqueológica y la genealógica (González, 2006). La primera se ubica entre 1954 y 1969, y en ella Foucault tuvo una concepción intuitiva del poder como esencialmente negativo –fuertemente influenciada por el pensamiento jurídico filosófico de los siglos XVI y XVII– asociado a la idea de represión (poder jurídico). El mismo reconoce que fue difícil desprenderse de aquella concepción. «La noción de represión, es más péfida o en cualquier caso yo he tenido mucha más dificultad en librarme de ella en la medida en que, en efecto, parece conjugarse bien con toda una serie de fenómenos que evidencian los efectos de poder. Cuando escribí la Historia de la locura, me serví, al menos implícitamente, de esta noción de represión» (Foucault, 1991: 182). Y sobre lo impertinente de la noción negativa del poder, que no permite percatarse de los efectos positivos que él contiene, nos dice:

Ahora bien, me parece que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que hay justamente de productor en el poder. Cuando se definen los efectos de poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder; se identifica el poder a una ley que dice no; se privilegiaría sobre todo la fuerza de la prohibición. Ahora bien, pienso que esta es una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que ha sido curiosamente compartida. (Foucault, 1991: 181).

¹ Refiriéndose a este poder central Foucault plantea: «No tengo ninguna intención de disminuir la importancia y eficacia del poder de Estado. Creo simplemente que al insistir demasiado en su papel, y en su papel exclusivo, se corre el riesgo de no tener en cuenta todos los mecanismos y efectos de poder que no pasan directamente por él» (Foucault, 1991:119-120). En otro apartado Foucault plantea: Dice Foucault: «Es preciso dejar de describir siempre los efectos del poder en términos negativos: ‘excluye’, ‘reprime’, ‘rehúsa’, ‘abstrae’, ‘encubre’, ‘oculta’, ‘censura’. En efecto, el poder produce, produce lo real, produce campos de objetos y rituales de verdad» (Foucault, 1976:75).

Es en la transición metodológica entre la arqueología y la genealogía, cuando Foucault dará primacía a las prácticas y no al discurso, al modificar la concepción de poder; del poder jurídico–represivo, que había acompañado su obra hasta «El orden del discurso» en 1970. Durante esta fase genealógica (1969–1984), el interés de Foucault se desplaza hacia las prácticas, al extender y renovar su acervo analítico, con lo cual el concepto de episteme es desplazado hacia el de dispositivo. Con la introducción de estos cambios, Foucault transitó desde la visión del poder jurídico al poder como estrategia.

Durante este periodo Foucault ensaya una noción de poder libre, no atado a la comprensión jurídico–represiva y negativa, que lo denomina el biopoder y que se constituye no como un reemplazo a los mecanismos disciplinarios, sino más bien como complemento de estos y lo concibe como aquella «forma en que, a partir del siglo XVIII, se han intentado racionalizar los problemas que planteaban a la práctica gubernamental fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población» (Foucault 1999: 209).

Así las cosas, dice Foucault, existe esa tecnología llama disciplina que se constituye en el mecanismo mediante el cual llegamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues, y por éstos alcanzamos los átomos sociales mismos, es decir, los individuos, o dicho de otra forma, la configuración de la anatomopolítica. Y por otro, existe una tecnología política, de invención algo posterior, que no se dirige a los individuos aisladamente sino a las poblaciones humanas. En efecto, afirma Foucault, paralelamente a la aparición de la anatomopolítica «se descubre que sobre lo que se ejerce el poder es sobre la población, que no quiere decir simplemente un grupo humano numeroso, sino seres vivos atravesados, mandados y regidos por procesos y leyes biológicas [...] En este momento se inventó la biopolítica». En síntesis, «en la tecnología del poder han tenido lugar dos grandes revoluciones: el descubrimiento de la disciplina y el descubrimiento de la regulación y el perfeccionamiento de una anatomopolítica y el de una biopolítica» (Foucault 1999: 245-246).

La diferencia entre biopolítica y biopoder –como lo plantea Esposito (2006)–, es más bien sutil. La biopolítica es entendida como esa disciplina en que se analizan los mecanismos por los que la política y el poder administran la vida. El biopoder se refiere más específicamente a la intervención ya lograda del poder sobre la vida individual y sobre los cuerpos. La vida sometida al mando de la política. Esa intervención materializada se realiza a través de las técnicas. Algo que en la contemporaneidad adquiere una importancia cardinal es la tecnología y todos sus desarrollos, como herramientas y dispositivos de intervención la vida y los cuerpos.

Para el caso particular de la universidad, el saber y el poder se entrecruzan en esta institución, propiciando una multiplicidad de implicaciones. La educación es, desde la perspectiva Foucaultiana, uno de los dispositivos más poderosos de nuestra cultura, mediante el cual los seres humanos se convierten en «sujetos», en «cuerpos dóciles» del orden social. Incluso, los proyectos curriculares están montados sobre «pautas de estructuración y distribución del poder que influyen en la forma de seleccionar, clasificar, transmitir y evaluar el saber que se considera público en una sociedad» (Goodson y Dowbiggin: 1993, 107). El individuo es una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder utilizada por la educación que se llama la «disciplina». «Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: «excluye», «reprime», «rechaza», «censura», «abstrae», «disimula», «oculta». De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad». (Foucault, 1984: 198).

En el ámbito de la educación el pensamiento Foucaultiano ha ejercido una influencia importante en la analítica de los últimos años. Son ampliamente conocidas y debatidas sus planteamientos respecto de la emergencia de las ciencias humanas y sociales en la configuración de la matriz disciplinaria de las ciencias: la criminología, la psicología, la psiquiatría, la medicina y la pedagogía –por citar sólo algunas disciplinas–, las cuales logran su estatus científico a partir de dispositivos de poder, teniendo como fundamento la técnica evaluativa del examen. Mediante este mecanismo de saber–poder, se construyen cuerpos dóciles, domesticados, es decir en suma, un sujeto normalizado, un sujeto sujetado. Esta racionalidad punitiva, es el vehículo idóneo que ha sido utilizado por el discurso institucional y que está presente en los programas y proyectos pedagógicos de la educación en su conjunto.

Es notable observar cómo en las instituciones universitarias se pretende homogeneizar las diferencias en virtud de producir individuos iguales, normalizados, que respondan a unos determinados estándares de calidad. Toda la parafernalia de la acreditación de las universidades, esta estructurado sobre la base del poder normalizador y disciplinador; las políticas educativas siguen replicando elementos de referencia de la arquitectura de la vigilancia. En esta dinámica se han diseñado tales procesos de acreditación y estandarización de la educación, en los que se «Extiende la lógica de control de calidad y de los indicadores de la ejecución al centro pedagógico de la docencia. Lleva[ndo] consigo la necesidad de soportar la mirada tutelar, haciendo que el profesor sea calculable, descriptible y comparable. Deja inermes a los individuos ante el ojo evaluador y el poder disciplinario» (Ball, 1994: 161). O como bien lo dice el propio Foucault, sobre esta idea de control: «Las instituciones disciplinarias han secretado una maquinaria de control que ha funcionado como un microscopio de la conducta; las divisiones tenues y analíticas que han realizado han llegado a formar, en torno de los

hombres, un aparato de observación, de registro y de encauzamiento de la conducta. En estas máquinas de observar, ¿cómo subdividir las miradas, cómo establecer entre ellas, relevos, comunicaciones? ¿Qué hacer para que, de su multiplicidad calculada, resulte un poder homogéneo y continuo?» (Foucault, 1984: 178)

Esta idea de disciplinamiento planteada por Foucault, desde cuyos postulados se puede interpretar la educación universitaria, está marcada por esa trama del poder. El estudiante aprende acerca de la autoridad y de toda la estructura jerárquica que esa institución diseña: reglamento estudiantil, reglamento profesoral, sistemas de diseño evaluativo, etc., al igual que por la construcción cotidiana de hábitos y costumbres incluidos en los dispositivos universitarios, ejemplo, aulas ordenadas en cuadrículas, que de manera similar ordena los cuerpos; el docente ejerciendo el control panóptico a través de dispositivos punitivos de evaluación; talleres prácticas académicas y tareas organizadas en tiempos fijos, etc. Es a partir de estos dispositivos, que generan relaciones asimétricas de saber-poder, producidas para ligar al individuo al proceso racional de la producción y reproducción del capital.

Así al interior de la institución universitaria, el poder se ejerce y se impone no tanto por el ejercicio de una fuerza unívoca y central, sino por la producción del saber, de la verdad, por la organización de los discursos; «si el poder no tuviese por función más que reprimir, si no trabajase más que según el modo de censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión, a la manera de un gran superego, si no se ejerciese más que de una forma negativa, sería muy frágil. Si es fuerte, es debido a que produce efectos positivos a nivel del deseo y también a nivel del saber. El poder lejos de estorbar al saber, lo produce [...] por esta razón la noción de represión, a la que se reducen generalmente los mecanismos de poder, me parece muy insuficiente y posiblemente peligrosa» (Foucault, 1991:106-107). Dice el autor: «cuando pienso en la mecánica del poder, pienso en su forma capilar de existir, en el proceso por medio del cual el poder se mete en la misma piel de los individuos, invadiendo sus gestos, sus actitudes, sus discursos, sus experiencias, su vida cotidiana» (Foucault, 1976:60).

Así las cosas, el poder es parte constitutiva de nuestras relaciones sociales e institucionales, no es externo ni extraño a ellas, como tampoco cumple exclusivamente una función de subordinación coercitiva. El poder no debe entenderse como una renuncia a la libertad, una transferencia de derechos a la usanza contractualista del derecho positivo constituidas sobre la base de una sujeción política o económica; es el resultado más bien de una intrincada relación que lo hace sostenible; así lo expresa Foucault: «Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva

que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir» (Foucault, 1986:82). El ejercicio del poder es tan seductor, que puede producir tanta obnubilación al punto de ser deseado. El poder no se impone, «sólo se ejerce sobre sujetos libres y mientras son libres». En esta misma línea argumental y siguiendo a Ibáñez (2001: 135), se puede decir: «El poder es algo que produce cosas, es productivo y esta productividad del poder es lo que nos permite entender la indisoluble relación que establece Foucault entre poder y saber, saber y poder. Nosotros mismos estamos entre las muchas cosas que produce poder: nos produce a nosotros mismos».

1.2. El dispositivo sinóptico y el control abierto inscrito en el propio genoma de las relaciones sociales

Cuando Deleuze y Guatari (1995), aborda la analítica del tránsito de las sociedades disciplinarias a las de control, plantea cómo la vigilancia hoy, no requiere de la modalidad del encierro, para moldear, intervenir y modelar y hacer posible la docilidad los sujetos. La vigilancia en la era del control está más relacionada con tecnologías que con instituciones, al punto que las primeras rompen los tabiques de las segundas. O como lo expresa Michel Hardt (2005: 21)

El «espacio estriado» de las instituciones de la sociedad disciplinaria cede el lugar al «espacio liso» de la sociedad de control. O, para retomar la bella imagen de Deleuze, los túneles estructurales del topo son reemplazados por las ondulaciones infinitas de la serpiente. Allí donde la sociedad disciplinaria forjaba moldes fijos, distintos, la sociedad de control funciona con las redes flexibles, modulables, «como un molde auto-deformante que cambia continuamente, de un instante a otro, o como un tamiz en el que las mayas cambian de un punto a otro».

En las sociedades de control, por el contrario, para ejercer la vigilancia social no es necesario un panóptico², esto es, una torre donde se ubique el vigía, para desplegar el control y el castigo, como en el proyecto de cárcel de Bentham, al que hace referencia

² En la prisión, la mirada se multiplica por todas partes. Una torre de vigilancia en el centro del edificio y, alrededor de la misma, una estructura circular de galerías y celdas. Desde dicha torre, el guardia puede observar exhaustivamente la vida de cada uno de los prisioneros sumidos en su estrecha jaula cotidiana. Por su parte, el preso solamente puede reconocer la presencia autoritaria e implacable de la torre de vigilancia y nada más. Una cortina opaca le impide discernir si el guardia está efectivamente allí o si en este preciso momento sus ojos escrutadores se dirigen a una u otra celda. La sensación, entonces, resulta insoportable, puesto que la mirada parece detenerse siempre en cualquier espacio. Nada escapa a este ojo de Dios convertido en arquitectura. Porque nunca sabe quién, cómo y cuándo le observa, el prisionero reproduce en sí mismo un mecanismo de control perpetuo y se convierte en el principio de su propio sometimiento.

Foucault en el texto vigilar y castigar; por el contrario, este nuevo escenario es aparentemente un sistema abierto en el que el individuo dispone de libertad para su sometimiento: el teletrabajo; la universidad a distancia; el móvil; la blackberry³; las tarjetas de débito y crédito con microchip, que permite acumular una cantidad de datos insospechados; el control por el GPS y, tantos otros dispositivos electrónicos, que aparentemente hacen nuestras vidas felices y cómodas, pero que esconden la sutileza con que se mimetiza e invisibiliza el poder⁴ para vigilar y controlar a la población. Como bien lo indica Pilar Baselga (2011: 4):

Tal vez estaríamos tentados de pensar que preferimos las sociedades de control a las disciplinarias. Sin embargo las segundas tenían la ventaja de definir con claridad el dentro/fuera, libre/recluso, enfermo/sano. En la sociedad actual, el control se ejerce de forma invisible, soterrada y, en mi opinión, el grado de encarcelamiento es mayor pues el prisionero se cree libre. En el Imperio romano, los esclavos se sabían sometidos y añoraban la libertad, podían soñar con ella e imaginarla. En la sociedad actual, el individuo cree que es libre porque no ve los barrotes de la cárcel ni el control al que está sometido.

En esta misma dirección Franco Berardi Bifo (2010: 45), argumenta: «La sociedad que va tomando forma en los últimos decenios del siglo XX tiene un carácter completamente diferente de las que, con Foucault, podemos llamar sociedades disciplinarias. Funcionan sobre la base de controles insertos en el propio genoma de las relaciones sociales: automatismos informáticos, tecnológicos, automatismos lingüísticos y financieros».

Se podría sostener, entonces, que en las sociedades contemporáneas los sujetos y las subjetividades se constituyen de manera diferente, una buena parte de su experiencia de comunicación y de la construcción de las sensibilidades y representaciones, se realiza a través la mediación de dispositivos tecnológicos y electrónicos, sin desconocer que las instituciones de encierro no desaparecen sino que son subordinadas a otros dispositivos

³ El término BlackBerry, es un término inglés que significa mora (fruta). Se toma esta acepción que significa fresa negra, pero no hace alusión a ese fruto; le colocaron así, porque a los esclavos en Estados Unidos se les ataba una bola negra irregular de hierro en el pie, con una cadena y un grillete, para que no escaparan corriendo de los campos de algodón. Los Amos, para usar un eufemismo la llamaban «Black Berry» (Fresa Negra), porque se asemejaban a dicha fruta. Este artefacto esclavizador fue remasterizado para representar la nueva esclavitud tecnológica. Por lo visto, las personas que los tienen trabajan mucho más, en el autobús, en la calle, en la casa, en el metro, en la cafetería; siguen contestando a las llamadas y mensajes, siguen trabajando en su tiempo libre.

⁴ Foucault (1990: 177), plantea el poder no es algo que posee la clase dominante; postula que no es una propiedad sino que es una estrategia. Así entonces, «Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice que no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir».

más sutiles. Ahora bien, desde el punto de vista conceptual, cognitivo, no dice Lanzzarato:

Todavía tenemos una concepción disciplinaria de la sociedad, pensamos el presente a partir de los sujetos que se constituyen en la sociedad disciplinaria, mientras que en este segundo tipo de sociedades es más difícil comprender y determinar el proceso de subjetivación. Todas las formas de organización social y política con las que hoy se combate este tipo de control emerge en de las sociedades disciplinarias [...] por eso tenemos tanta dificultad para entender la fórmula de la acción sobre acciones posibles, y es que tenemos la impresión de ser más libres en la sociedad de seguridad que en la sociedad disciplinaria (Lanzzarato, 2006: 91).

Y más adelante acota este mismo autor: «En la sociedad disciplinaria se tenía un control, pero un control limitado al espacio y al tiempo, y el margen de libertad era enorme: había partes de la sociedad que no estaban controladas. Ahora, por el contrario, ya no hay ningún margen de libertad, la sociedad está controlada por completo en su interior, estamos en el mecanismo desde la mañana hasta la noche, desde el nacimiento hasta la muerte» (Lanzzarato, 2006: 95-96).

Si en la sociedad disciplinaria, un ojo invisible, pudo vigilar a muchos, y tal invisibilidad produjo un efecto, cual era el de agenciar cuerpos dóciles, sumisos y manipulables, métodos que permitieron el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizaron la sujeción constante que impuso una relación de docilidad-utilidad; en otras palabras, el cuerpo humano fue pensado en relación con la obediencia y la utilidad, fenómeno al que Foucault denomina como la «anatomopolítica»; en las sociedades de control, aparece lo que Mathiesen (citado por Castro, 2009: 176), ha denominado como sinóptico, un dispositivo que, gracias a los aparatos tecnológicos de la telepresencia, a los mass media, la internet, el ciberespacio, etc., permiten que muchos estén capturados mirando un solo ojo, que constituye el centro de atracción y de seducción, el modelo arquetípico de realidad, de normas sociales y de comportamiento a seguir; que configuran las nuevas subjetividades o los nuevos sujetos sujetados; o para decirlo de otra forma, los sinópticos, son aparatos de captura que generan potentes mecanismos reguladores de la subjetividad, en tanto, son simulacros que ofrecen seductoras normas de comportamiento. «Sin embargo, la idea de que el sinóptico ha sustituido para siempre el panóptico no parece la más adecuada [...] todavía existen muchísimos panópticos a nuestro alrededor, y nuestra sociedad todavía necesita de cuerpos disciplinados y habituados a dormir ocho horas y a madrugar, a comer a determinados ritmos y a descansar cuando les toca, y a ser forzados por voluntad propia a seguir los hábitos y las costumbres cuando el deseo de quedarse durmiendo y no ir a trabajar baila por las sábanas al sonar el despertador» (Gil, 2006: 56).

Si el panóptico requirió y requiere de una localidad situada para ejercer la vigilancia, el sinóptico, por naturaleza posee un carácter global y libera a los vigilados de su localidad, los transporta, así sea espiritualmente al ciberespacio, donde la distancia y el territorio físico no importan, aunque sus cuerpos permanezcan en un lugar fijo. El dispositivo sinóptico, está emparentado en una relación directa con el placer inmediato, con el hedonismo, con el diseño de un sujeto narciso, el cual es conducido y vehiculado libidinalmente para hacerlo funcional a la sociedad de consumo. Ahora bien, pero el hecho de que el espacio de encierro, poco importe, en las sociedades postpanópticas, no implica que desaparezca por completo, como bien lo expresa Rodrigo Castro Orellana (2009: 175):

La idea de un gobierno biopolítico del espacio pareciera, en principio, que está en contradicción con la articulación de una tecnología de poder deslocalizada. Sin embargo, la inclinación extraterritorial y atemporal del postpanoptismo paradójicamente incorpora al espacio y al tiempo como objetivos primordiales de las estrategias de dominación. De hecho, el modelo de control poblacional característico de las sociedades neoliberales se presenta cada vez más como un sistema atmosférico, que acondiciona el medio para la realización de las opciones de consumo de los sujetos.

Sin desconocer la importancia del panóptico, parece que las sociedades contemporáneas han venido realizando un desplazamiento, en los mecanismos de poder y de subjetivación desde los espacios cerrados y administrados hacia los espacios lisos y de final abierto, en que la figura del sinóptico no funciona mediante la vigilancia sino bajo el primado de la seducción y que define comportamientos que están en consonancia con la sociedad del mercado en el que el principal fin de los individuos es el consumo; «las sociedades actuales o, si se prefiere, posmodernas han dejado de orientarse a sí mismas de manera inmediata por experiencias corporales: sólo se perciben a sí mismas a través de símbolos mediáticos de masas, discursos, modas, programas y personalidades famosas. Es en este punto donde el individualismo de masas propio de nuestra época tiene su fundamento sistémico» (Sloterdijk, 2000, p. 17).

La jaula de hierro de la que hablaba Max Weber, para caracterizar a la sociedad burocrática moderna, está perdiendo sentido y funcionalidad; las nuevas realidades contextuales promueven el escapismo, el hedonismo, el placer sin límites, los compromisos hechos para desvanecerse inmediatamente, los cuales son consustanciales con la eficacia y la productividad de un capitalismo que ha convertido la vida entera en una mercancía, que se empaqueta y se vende como experiencia cultural, es «la época de la desencarnación del trabajo por un capital ingrátido, que es la principal fuente de incertidumbre para individuos, nexos sociales y estructuras políticas» (Bauman, 2003: 130). O como lo dibuja Jesús Martín Barbero (2004: 34) «está la sensación creciente de impotencia entre los individuos, o mejor, la mezcla de frustración, desconfianza social e

impotencia política. Cada día más dimensiones de la propia vida no dependen de mí, y además no entiendo de quién dependen».

1.2.1. Acerca del concepto de cambio de generación: implicaciones del ágora cibernética

La sociedad se ha transformado radicalmente en los últimos veinte años, y los desarrollos tecnológicos especialmente en el ámbito de la información y la comunicación han tenido un peso específico grande en tal metamorfosis, al punto que las dimensiones de espacio y tiempo, se han modificado sustancialmente impactado la educación, la construcción de las subjetividades individuales y colectivas, así como las relaciones de trabajo y la vida cotidiana. En este sentido, «La dificultad de la transmisión cultural no consiste en la dificultad de transmitir contenidos ideológicos o políticos, sino en la dificultad de poner en comunicación mentes que funcionan según formas diferentes, incompatibles» (Bifo, 2010: 25). Esa incompatibilidad se debe precisamente a la intraducibilidad de los sistemas de referencia, una especie de inconmensurabilidad paradigmática en términos Kunhianos. Este fenómeno, Franco Berardi Bifo, lo describe abordando una innovadora interpretación del concepto de generación, en los siguientes términos:

[...] cuando las tecnologías alfabéticas dieron paso a las tecnologías digitales, las modalidades de aprendizaje, memorización e intercambio lingüístico se modificaron rápidamente, incluso en el marco de una sola generación. El espesor formativo de la pertenencia generacional se convirtió en decisivo. Y los mundos generacionales comenzaron a constituirse como conjuntos cerrados, inaccesibles, incommunicables, no por motivos morales, políticos o psicológicos sino por un problema de formato tecnocognitivo, por una verdadera intraducibilidad de los sistemas de referencia interpretativos.

Con el concepto de generación no identificamos ya un fenómeno biológico sino un fenómeno tecnológico y cognitivo. Una generación es un horizonte común de posibilidades cognoscitivas y experienciales. La transformación del ambiente tecnocognitivo redefine continuamente las formas de la identidad. (Bifo, 2010: 77).

Este mismo autor, en el libro de Generación post-alfa, al analizar la colisión humano-máquina, realiza la siguiente disquisición: «Ocurre que el superorganismo bioinformático –la internet y todos los seres vivos conectados a ella– tiende a introyectar técnicamente y a subsumir el sistema nervioso colectivo transformándolo en su apéndice o, más bien, en un servomecanismo dirigido por los automatismos técnicos de la red global». Los nuevos dispositivos de la telepresencia, como aparatos de captura, han modificado sustantivamente las formas de percepción y de representación del mundo; así

puede decirse que las tecnologías, no son simples instrumentos técnicos de soporte para la gestión de las organizaciones, sino ante todo, potentes y sofisticados andamiajes de subjetivación, obsérvese:

El lugar de la cultura en la sociedad cambia cuando la mediación tecnológica de la comunicación deja de ser meramente instrumental para espesarse, densificarse y convertirse en estructural. Pues la tecnología remite hoy no a la novedad de unos aparatos sino a nuevos modos de percepción y de lenguaje, a nuevas sensibilidades y escrituras. Radicalizando la experiencia de des-anclaje producida por la modernidad, la tecnología deslocaliza los saberes modificando tanto el estatuto cognitivo como institucional de las condiciones del saber, y conduciendo a un fuerte emborronamiento de las fronteras entre razón e imaginación, saber e información, naturaleza y artificio, arte y ciencia, saber experto y experiencia profana. Lo que la trama comunicativa de la revolución tecnológica introduce en nuestras sociedades no es pues tanto una cantidad inusitada de nuevas máquinas sino un nuevo modo de relación entre los procesos simbólicos –que constituyen lo cultural– y las formas de producción y distribución de los bienes y servicios (Barbero, 2002: 2).

Ahora bien, en una entrevista con Philippe Petit, Paul Virilio, sobre esta nueva realidad llega a declarar, en tono un tanto pesimista, plantea:

[...] no podemos perder indefinidamente la relación con el cuerpo, es decir, con la corporeidad física, por no decir fisiológica y no podemos permitirnos perder la relación del cuerpo con el mundo por culpa de la teletransmisión. Creo que hemos llegado a un límite. Pienso que la puesta en práctica de la velocidad absoluta nos encierra infinitamente en el mundo. El mundo se empequeñece y empieza a surgir una sensación de encarcelamiento que los jóvenes quizá no perciban todavía. El gran confinamiento de Foucault no está fechado en el siglo XVIII, sino en el XXI. Cuando tengamos todas las interactividades que queramos, cuando vayamos a Tokio en dos horas gracias a los aviones supersónicos, es evidente que la estrechez de mundo se hará insoportable. Habremos perdido la grandiosidad de la naturaleza (Virilio, 1997: 50).

Siguiendo esta línea argumental, Donna J. Haraway (citada, por Gómez, 2010: 564), afirma: «A finales del siglo veinte en este tiempo mítico nuestro, todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo: en breve, todos somos cyborgs. El cyborg es nuestra ontología, nos da nuestra política». Arjun Appadurai en su analítica de la modernidad desbordada, desarrolla una serie de planteamientos sobre las dimensiones culturales en donde hace énfasis en cómo el problema central de las interacciones globales en la contemporaneidad residen en la tensión que emerge entre la homogenización y la heterogeneización cultural. «La imagen, lo imaginado, el imaginario son términos que apuntan hacia algo verdaderamente crítico y nuevo en los procesos culturales globales» (Appadurai, 1996: 54). O como lo expresa Stuart Hall, las identidades: «están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino

construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetos a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación» (Hall y Du Gay, 1996).

Una de las tesis relevantes, planteadas por Appadurai, es que en los actuales momentos, estamos en presencia de la producción de “irregularidades específicas”, en las cuales ni las nuevas imágenes ni los nuevos espectadores encajarían en los circuitos o audiencias identificables con espacios nacionales, regionales o locales. Podría colegirse que estamos en presencia de una mutación que atraviesa el imaginario de la modernidad, cuyo efecto coloca de relieve la importancia que adquiere la imaginación, como elemento constitutivo de nuevas formas de subjetividad. Esa intersección entre el espacio físico y el ciberespacio, entre lo natural y lo artificial, vislumbra en el horizonte transformaciones radicales en cuanto a la percepción del mundo y a la construcción de sensibilidades colectivas; creo que en este sentido cabe preguntarse por el significado de lo que Franco Berardi Bifo (2010), ha dado en denominar la «Generación post alfa». Tal significado, está descrito en la contratapa del libro de la siguiente manera:

La primera generación que aprendió más palabras de una máquina que de su madre está hoy en escena ¿Cuáles son las características esenciales de su formación? ¿Cuál su horizonte de conciencia posible? ¿Qué formas de subjetivación ponen en juego?

[...] La crisis de la transmisión cultural en el pasaje de las generaciones alfabético-críticas (las de la modernidad) a las generaciones post-alfabéticas y configuracionales. La dificultad de la transmisión cultural no se reduce a una incapacidad de transmitir contenidos ideológicos o políticos, sino en la imposibilidad de poner en comunicación mentes que funcionan según formas diferentes y a menudo incompatibles.

En este contexto, la velocidad, la ubicuidad, el instante perpetuo, el hipertexto, la hiperrealidad, etc., son grandes características de los nuevos tiempos, que hacen que los saberes, la información, y hasta las fronteras disciplinarias y profesionales, se hagan volátiles y efímeros y se produzcan de manera vertiginosa, especular y espectacular.

Y es que la sociedad cambia de tal manera que continuamente desafía la verdad y la relevancia del conocimiento, tomando constantemente por sorpresa hasta a las personas mejor informadas. (Bauman, 2003). Haciendo un parangón con las transformaciones tecnológicas, creadoras de nuevas formas de interpretar el mundo, Claudio Rama argumenta:

En el Siglo XV los templos universitarios cristianos fueron desbordados por la imprenta de Gutemberg como centros de difusión de los saberes de los textos sagrados. En el siglo XX, la cultura de elites fue desbordada por la irrupción de la industria cultural y la serialización de las creaciones culturales, y hoy en el siglo XXI las universidades están

comenzando a ser desbordadas por los medios de comunicación segmentados especializados y las redes telemáticas que construyen espacios interactivos de producción y distribución de saberes (Rama, 2005: 6).

El propio Michel Foucault había hecho reconocimiento de la reorganización de los aparatos que ejercen el control en la sociedad disciplinaria, tal viraje tiene que ver con la emergencia de una serie de procedimientos y técnicas minúsculas, capilares, que modifican el espacio y lo convierten en un operador de vigilancia generalizada, en el que la microfísica del poder está presente. No se pretende ya disciplinar los comportamientos individuales ni los itinerarios colectivos. Pero el control está inserto en el dispositivo del cerebro humano, en los dispositivos que hacen posibles las relaciones, el lenguaje, la comunicación, el intercambio. El control está en todas partes, no está políticamente centralizado. Además, esas transformaciones pueden verse reflejadas, en procesos como los concebidos por Sloterdijk:

En lo esencial, las masas actuales han dejado de ser masas capaces de reunirse en tumultos; han entrado en un régimen en el que su propiedad de masa ya no se expresa de manera adecuada en la asamblea física, sino en la participación en programas relacionados con medios de comunicación masivos. [...] En ella uno es masa en tanto individuo. Ahora se es masa sin ver a los otros. El resultado de todo ello es que las sociedades actuales o, si se prefiere, posmodernas han dejado de orientarse a sí mismas de manera inmediata por experiencias corporales: sólo se perciben a sí mismas a través de símbolos mediáticos de masas, discursos, modas, programas y personalidades famosas. Es en este punto donde el individualismo de masas propio de nuestra época tiene su fundamento sistémico (Sloterdijk, 2000: 17).

Benjamín al referirse a la desaparición de la posibilidad de intercambiar experiencias, en estos tiempos caóticos advierte:

Es la misma experiencia que nos dice que el arte de la narración está tocando a su fin. Es cada vez más raro encontrar a alguien capaz de narrar algo con probidad. Con creciente frecuencia se asiste al embarazo extendiéndose por la tertulia cuando se deja oír el deseo de escuchar una historia. Diríase que una facultad que nos pareciera inalienable, la más segura entre las seguras, nos está siendo retirada: la facultad de intercambiar experiencias [...] la cotización de la experiencia ha caído y parece seguir cayendo libremente al vacío (Benjamín, 1991:112).

Lo que Benjamin va a denominar «la pobreza de la experiencia», queda expresada en el párrafo que se ha transcrito, y que puede asimilarse a lo que sucede en nuestras sociedades contemporáneas. Una generación formada en un espacio estriado, delimitado, controlado y administrado jerárquicamente; de manera súbita se halla rodeado de un campo de estímulos, que tan pronto aparecen se esfuman inmediatamente como

nubarrones; una sociedad hiperreal que nace para perecer de inmediato y en la que no hay espacio para recrear el relato, porque el mundo está hecho para fluir, no para recrear las sensaciones prohijadas por la experiencia. En esta urdimbre fugaz se localiza el minúsculo y quebradizo cuerpo humano. O como bien lo describe el maestro Jesús Martín Barbero, en una entrevista realizada por Fernando Iriarte:

Creo que estamos empezando a ver las potencialidades sociales de las redes. En el fondo diría que es un nuevo modo de lazo social. Lazo social que nosotros conocemos de la modernidad, muy ligado a la presencia física de la gente en un espacio concreto, con toda esta gente del carisma, del líder, del caudillo. Evidentemente la red es otro modo de relación social, mucho más desencantada. No hay aquí carisma, no hay la muchedumbre, pero curiosamente lo que demuestran estos acontecimientos es que la red social que parte de lo otro, de la frialdad, de tu soledad, de tu computador, de tu celular desde un rincón, es capaz de repotenciar lo que creíamos muerto, que es la muchedumbre en la calle (Barbero, 2004: 1)

Estamos en presencia de un nuevo fenómeno tecnológico, más contundente, más vertiginoso, que se constituye en mediador y clave a la vez, de la reconfiguración de los lazos sociales, sobre la base de una relación más fluida, abierta y totalizadora, aun cuando menos corporeizada en su singularidad.