



De la coacción a la cibermasa: Relaciones de poder en la sociedad moderna

Javier González Panizo

Resumen

Este ensayo reseña brevemente las diferentes concepciones que las sociedades modernas han tenido del poder. A través principalmente de Foucault y Marx, veremos cómo diferentes conceptos que remiten a política, ética, subjetividad o cambio tecnológico se entretajan para dar lugar a un poder que se erige como relación social privilegiada a la hora de producir sociedad. En este sentido, la cibermasa vendría a ser el último estadio de las estrategias puestas en marcha por las relaciones de poder para producir subjetividades.

El concepto de Poder a través de la Historia moderna

En general hay dos maneras de entender el poder: mientras que una es la que surge de las teorías liberales en las cuales el poder es entendido como una autoridad, como una ley que es a la vez el garante del estado de derecho, la otra es la forma marxista de entender el poder como un instrumento burgués que lo único que busca es perpetuarse como dueño de las distintos medios de producción que se pueden dar a lo largo de la historia. Ambas tienen como rasgo común que el poder es algo que se posee. El poder es entonces entendido como un instrumento conceptual para comprender los procesos de dominación. Esta dualidad conceptual remite en última instancia a la dialéctica que se opera en la forma de entender la sociedad: si se basa en un consenso o en una coacción.

Foucault, sin embargo, intenta desvelar el alcance real de un poder entendido como una variante de las dos formas que arriba hemos caracterizado. Foucault no entiende el poder como algo que se ejerce desde el Estado de una forma global y totalizadora, ni tampoco lo entiende como la autoridad reguladora en las relaciones sociales que permite la creación de un marco legal como constituyente principal de la sociedad.

Para Foucault el poder es el entramado estratégico que se desliza por los entresijos de las diferentes estructuras sociales para condicionar y vigilar al individuo. Más tarde, y como veremos, desarrollaría el concepto de 'governabilidad' como esa nueva forma de poder que no se basa ya en el despotismo de una jerarquía estructurada de poder sino en una microfísica de constantes deslizamientos mediante los cuales el poder es ejercido de una forma bien distinta.

De este modo, la principal característica de esta nueva forma de poder no es su estructura de microfísica; la principal diferencia con las otras dos formas de entender el poder es que, si antes el poder era algo que se posee, ahora es algo que produce. Este 'producir' se despliega en una doble vertiente: el Estado, mediante la coacción a que somete al sujeto, configura a éste como tal; y, de igual manera el sujeto, al conformarse en relación a ese poder, es el que le da la oportunidad de

construirse como poder. De esta manera, el sujeto es a la vez instrumento y efecto de las redes de poder.

Pero, antes de centrarnos en la idea foucaultiana de poder, veamos más de cerca las anteriores formas de poder que pueden distinguirse dentro de la modernidad. Estas dos teorías del poder remiten, por una vertiente, a Marx y, por la otra, a Weber.

Sin embargo, el origen de la reflexión acerca del poder se remonta hasta Hobbes, para quién los dos temas centrales de su reflexión fueron la constitución del Estado y el surgimiento del poder. Su perspectiva era la de hacer de ellos un mismo y único problema de manera que el poder es entendido como la actividad propia del Estado. Bastaba ver en que se funda el Estado para comprobar en que se funda el poder. Esta forma fue la que dominó hasta Marx.

1) Karl Marx

Para Marx el poder era un instrumento de las clases dirigentes cuya misión era garantizar que el dominio de los medios de producción siguiesen en sus manos. La política es entendida como el arte de perpetuar esta situación y el poder es entendido como poder político.

Bajo la forma de una imposición homogénea de sus normas y valores, se logra que la dominación política propia de la burguesía alcance la dimensión de un Estado-nación. Así entonces, el poder del Estado es un instrumento, un medio y no un fin, una relación de clases y no una cosa en sí. Ya no es un artificio necesario para fundar el orden político sino que es un instrumento de la clase dominante. Bien es cierto que el poder se materializa en el Estado pero ahora éste no lo ejecuta de una forma absoluta e indiscriminada, sino que ese poder remite en última instancia a una clase social determinada, que es quién realmente lo posee. Por tanto, el poder remite al lugar preponderante que una clase social en concreto ocupa dentro de las relaciones sociales y de producción.

La lucha por ese poder –en el centro de su materialismo dialéctico- será para Marx el motor que alimente la marcha de la Historia. Él mismo conceptualizará este proceso histórico-social con su teoría de la lucha de clases. En ella, se destaca que, si bien es la burguesía la dueña de los medios de producción y que además participa de la misma estructura que permite su hegemonía, no mantiene un control total del poder del Estado y de ahí que deba reproducir cotidianamente su dominación política.

En esta reproducción cotidiana y en la manera en que el poder del Estado se extiende por todas las relaciones sociales es de donde Marx saca la conclusión de que el ejercicio del poder es productor de un conjunto de relaciones sociales creativas y transformadoras del orden social, y que, en última instancia, es el proletario quién debe de ser capaz de modificar las relaciones de producción surgidas del ejercicio propio del poder por una burguesía dueña de los medios de producción para poder hacerse cuanto antes con el control de dichos medios. Así, dentro de esta dialéctica burguesía/proletario, es como la Historia avanza como una lucha por hacerse por los medios de producción y, en consecuencia, con el poder.

La pregunta que se hace Marx una vez llegado hasta aquí es obvia. ¿De qué armas dispone el proletariado para transformar esas relaciones construidas de una forma particular solo con el fin de mantener a una clase dominante en el poder? Marx coloca la cuestión de la toma del poder en el centro de la cuestión política y divide a toda la tradición posterior sobre cual es la manera más óptima de llevar a cabo la transformación social, desde los que creen que la única vía es la revolución hasta los que buscan privilegiar el aspecto normativo del derecho.

La novedad más radical de Marx es quizá que el poder se extiende por todas las relaciones del Estado, desde las relaciones de organización del trabajo, la educación, la administración, e incluso la religión o la cultura, y hace que todas ellas sean manifestaciones de una forma concreta de ejercicio del poder por parte de una clase dominante que lo legitima como garante y valedor de un determinado orden social. Cambiar estas relaciones es cambiar las condiciones históricas y sociales por las cuales los medios de producción son pertenencia de una determinada clase. Es decir, aunque el ejercicio del poder es la reproducción de una hegemonía de una determinada clase, éste se lleva a cabo no de forma absolutista desde una pirámide estatal jerarquizada, sino que se constituye a lo largo de todo el tejido social.

Además, para Marx, la categoría misma de poder no constituye por sí misma un fundamento explicativo de la sociedad. Es decir, ni la sociedad como fenómeno humano es el resultado de ciertas relaciones de poder, ni el poder del Estado es una categoría explicativa del orden social. Lo que existen son procesos sociales, formas de hegemonía económica, política e ideológica cuya reproducción se asegura por medio de una forma específica de dominación representada en última instancia por el poder del Estado. Explicar por tanto la sociedad es explicar el conjunto de esos procesos.

Si Foucault es marxista es precisamente por esta manera de entender la sociedad como un entramado complejo de relaciones de poder. En cierto sentido, lo que hace Foucault es disgregar aún más las relaciones que Marx estipuló como garantes de una determinada relación de producción. Con el concepto de 'microfísica del poder' Foucault pretendía pensar las relaciones de poder como algo que sucede en todos los niveles y con fines no solo de hegemonía capitalista, sino también, y principalmente, de producción de subjetividades.

2) Max Weber

Por su parte, Weber admitía que el poder del Estado es resultado de una desigual relación de fuerzas entre los grupos sociales. Pero añade que para preservarse ha de buscar cierta estabilidad, cosa que logra sumando un fundamento político de legitimación a cada relación de poder. A la coerción como característica fundamental del poder, Weber añade una necesaria legitimación, que termina siendo una justificación del mismo poder. Quizá no haya que decir tanto que Weber sustituye un modelo por otro como que los hace compatible: bien es cierto que el proceso de legitimación y de justificación que Weber describe es el rasgo más fundamental de su concepto de poder, pero la coerción que de ese proceso resulta es también algo orientado a imponer por la fuerza un poder. Incluso, la manera en que este poder ya legitimado se impone, es más eficiente que ese otro poder marxista.

La noción de poder de Weber se instaura con la necesidad previa de observar ciertas reglas y principios que confieren en última instancia el derecho de gobernar. De esta forma, la fuente de poder es la ley ante la que han de dar cuenta todos, tanto gobernados como gobernadores. Esta forma de legitimación del poder es lo que caracteriza por completo al Estado moderno. Ante el poder, el Estado tiene sus derechos, que emanan de la legitimación que supone la legalidad de unas leyes a las que el individuo se debe de plegar obedientemente; pero también el mismo sujeto tiene sus derechos, ya que esa misma legalidad estipula que el sujeto no puede ser oprimido. Los límites del poder son establecidos en el mismo acto en que el poder se instaura como tal.

El planteamiento de Weber según el cual tanto sociedad como individuo tienen su lugar en el proceso de legitimación del poder da lugar a una problemática que ha

atravesado todo el curso de la tardomodernidad. La primera cuestión que despierta la reflexión weberiana es el interrogante acerca de la manera en que surge la idea de que el atenerse a una norma es razón suficiente para la legitimación del poder. El proceso de legitimación del poder se funda en una creencia, pero ¿en qué se basa esa creencia? Tradicionalmente se ha puesto el acento en que es un acuerdo, que es una imposición, o que es una falsa conciencia (el marxismo como claro exponente). Weber se pregunta por las justificaciones racionales para la elección de unas normas y leyes que den lugar a un poder concreto. El pensamiento de Weber en este punto apela directamente tanto al sujeto como a la sociedad en su conjunto y al tipo de racionalidad que ponen en juego para la elección de esas leyes.

Para Weber, el capitalismo, sistema socio-económico que corresponde al Estado como detentador de la ley en cuanto legitimada por el conjunto de la sociedad, es superior a cualquier otra forma debido a la racionalidad que pone en juego. Estipula como cuatro posibles racionalidades las que una sociedad puede poner en marcha: tradicional, afectiva, racional con arreglo a valores, y racional con arreglo a fines. Y para él, lo propio de Europa, y de ahí su superioridad, es este último tipo de racionalidad. Y va más lejos aún: es la tradición ascética del protestantismo y el cálculo racional de la ética calvinista la creencia en la que se basa esta racionalidad que persigue fines y expectativas.

Una vez bien entrados en el siglo XX, y influenciado por la reflexión que del poder hacen tanto Marx como Weber, la visión de una sociedad como un todo que era necesario explicar apelando a sus partes es sustituida por una visión de la sociedad donde el juego de fuerzas individuales comienza a ser importante. Lo que en Weber quedaba apuntado como un replegarse del poder ante las cuestiones que cada individuo se pudiera hacer a la hora de conferir una legitimación al poder, poco a poco se entendió como fundamental: los primeros Estados capitalistas descubren que es la población y el individuo las principales fuentes de riqueza y que de lo que de verdad se necesita es de un entramado de poder co-extensivo a todos los aspectos de la vida.

Ya no se trata de una relación unidimensional de fuerzas de poder desde una clase dominante a una clase dominada, sino que ahora la dirección en la cual el poder es ejercido es plural y siempre encuadrada en coordenadas que logran un control casi total sobre individuos considerados como particulares. Cada individuo se encuentra encerrado en un tejido de relaciones denso y continuo que cubre todos y cada uno de los aspectos de la vida. El ejercicio del poder que le conviene más a esta sociedad es el uso cada vez menor de la coerción física y más el de una vigilancia constante de cada uno de los niveles e instancias en que la sociedad y sus relaciones de producción puedan dividirse. De este modo, el concepto de Foucault de 'microfísica del poder' queda así perfectamente delineado en esta sociedad moderna que emerge con toda su diversidad sobre todo después de la II Guerra Mundial.

El Poder en Foucault

Una vez llegados aquí, podemos caracterizar, a modo de primera aproximación, la noción de poder en Foucault mediante cinco renunciadas a cinco postulados a los que de una forma u otra hemos apelado en las diferentes definiciones del poder expuestas.

En primer lugar, el poder no se posee sino que se ejerce. El poder es algo que siempre está en juego, que siempre necesita de una nueva jugada en la que configurarse. De esta manera, la sociedad moderna que Foucault trata de caracterizar en sus estudios sobre el poder está ya muy cerca de la sociedad postmoderna que por

ejemplo Lyotard ejemplifica como la sociedad en la que la legitimación de los distintos relatos ha caducado y se necesita nuevas jugadas en forma de juegos de lenguaje. Así por ejemplo, y brevemente, el poder será para Lyotard la legitimación de cada uno de los juegos de lenguaje puesto en circulación.

En segundo lugar, el Estado no es ya el lugar privilegiado del poder, sino que hay que atender a la microfísica del poder. El poder ahora es ejercido a nivel molecular y en toda relación, incluso en toda nueva jugada, hay siempre un poder, un nuevo juego de poder, que se ejerce. Por tanto, la misión del Estado, garantizar la ley y controlar, queda implosionada en una multitud de jugadas siempre diferentes.

En tercer lugar, el poder encarnado en el aparato de Estado estaría subordinado a un modo de producción que sería su infraestructura. Esto es del todo claro en Marx para quién la misión de poder es garantizar la perpetuación de la burguesía como clase dueña de unos medios de producción que son necesarios para un determinado modo de producción, el capitalista. Pero ahora, para Foucault, no se trata de un modelo piramidal trascendente en el cual el poder queda incardinado, sino de un espacio inmanente hecho de diferentes segmentos donde el poder genera distintas tensiones entre lo que se llamará 'tecnologías de sí' y 'tecnologías de poder'.

En cuarto lugar, el modo de acción del poder cambia. Si antes el poder producía por medio de mecanismos de represión e ideología ahora produce a través de una transformación técnica de los individuos.

Y el quinto y último lugar, si para Weber el poder del Estado se expresa por medio de la ley, para Foucault debe ponerse en juego otra comprensión de la ley. Para él, lo importante de la ley no es tanto la legitimidad que de ella emana sino los ilegalismos que gestiona. En el límite, la ley sirve para delimitar las maneras de vulnerar la misma ley.

De todo esto se puede concluir que Foucault piensa desde el marxismo pero eliminando el privilegio teórico que éste da al Estado como aparato de poder. Foucault abre otro espacio donde lo propio del poder no es el control sino la disciplina. Lo que hace es estudiar el modo en que esto sucede, su influencia en el capitalismo y la manera que tiene el sujeto de legitimar este poder.

En cuanto a la manera en que el sujeto se inscribe en estas redes de vigilancia, Foucault asume una concepción psicológica. Para él, existen equívocos a propósito de lo 'oculto', lo 'reprimido', de lo 'no dicho' que permiten psicoanalizar lo que debe ser objeto de lucha. El poder, aunque es algo difuso tamizado en toda la red estructural que conforma el tejido social, puede ser planteado en términos de interés. En términos de clases, la clase dirigente es la que determina el interés. Lo que se plantea es cómo es posible que las demás clases le sigan en su interés. Esto, obviamente, está simplificado, ya que para Foucault ya no es posible pensar en términos de luchas de clase, pero si que de alguna que otra forma la manera en que el interés, o los diferentes intereses, permeabilizan el tejido social tomando la primacía de toda acción, queda en parte reflejada por esa manera marxista de considerar las relaciones de poder. Siendo el interés lo que condiciona al sujeto, Foucault dice que ese interés se halla donde se halla el deseo. Habla en términos de catexis inconscientes de deseo y pone al fascismo y nazismo como ejemplos.

Este punto de la teoría del poder de Foucault es interesante ya que incide de forma perpendicular en todo aquello que se puede considerar previo a la definición de lo que pudiera ser entendido como racionalidad. Si bien el papel que Foucault deja al sujeto es problemático debido a su concepción estructuralista de la sociedad (cosa real aunque por él negada en esta primera parte de su carrera), sí se puede seguir su discurso mas allá de su teórico holismo para llegar a pensar cuál pudiera ser la forma de individualismo que, teniendo como base una concepción psicoanalítica, pudiera definir de forma clara nociones como preferencias y elecciones de cada sujeto, además de la pregunta de qué ética subyace a esta racionalidad.

Lo que está claro es que toda clase de categorías profesionales va a ser invitada a ejercer funciones policíacas y de vigilancia cada vez más precisas con el ánimo de gestionar las preferencias e intereses del sujeto. De esta manera se fortalecen todas las estructuras e instituciones. El psiquiatra, el profesor, el policía son claros exponentes de esta nueva forma panóptica del control de la sociedad por la sociedad misma. Quizá sea Deleuze quién, partiendo también de una teoría psicoanalítica, exponga de forma radical una idea de individuo como un sujeto-deseo.

Aunque Foucault apunta también en una dirección en la que los intereses son explicados en forma de deseos, Foucault prefiere adoptar en su teoría del poder y de la sociedad panóptica una dialéctica individuo/sociedad que además de cercenar al individuo lo construye y lo conforma como tal. Combinando ambas teorías, Foucault nos remite a un poder que se interioriza de tal manera en el sujeto que al mismo tiempo que le construye, le hace relegar ciertas preferencias en lugar de otras, siendo de esta manera como los intereses de conjunto de la sociedad coinciden en un alto grado. Así pues, el poder lejos de generar una disciplina coaccionando incluso con violencia al individuo, es entendido en términos de control: vigila que nadie salte las estructuras que las relaciones de poder han instaurado como óptimas para el interés de la sociedad; interés, esta vez sí, concebido en forma de maximización de bienes para la clase dirigente. El poder es de esta manera la subjetivación misma del individuo.

El poder es coextensivo al cuerpo social, no hay en él plazas de libertad. Las relaciones de poder son intrínsecas a otros tipos de relación pero en ningún caso existe entre ellas una jerarquía de poderes, ni un organismo tutelar hacia donde todas ellas están orientadas. Relaciones de producción, de alianza, de familia, todas ellas son ejemplos tipificados de relaciones de poder en las que la subjetividad del individuo es construida poco a poco. Todas estas relaciones de poder no son ya formas de explicitar lo que está prohibido y el castigo a ello asociado, sino que son procedimientos dispersos, heteromorfos, locales en donde el poder se va desplegando según una microfísica; se trata de reajustes, refuerzos y transformaciones mediante estrategias globales. Es decir, las relaciones de poder son estrategias y, como tales, pueden ser modificadas si se considera que no satisfacen su misión con propiedad.

1) La locura y la sexualidad como formas de relaciones de poder

En la tarea de analizar la especificidad propia de los mecanismos de poder, Foucault repara especialmente en los enlaces relacionales de cada estructura de poder, así como en la manera que tiene cada forma concreta de poder de codificar un saber estratégico. En este sentido, quizá por primera vez se vislumbra el paralelismo entre saber y poder. Como ejemplo, Foucault estudia ampliamente la sexualidad y la locura como forma explícita de relación de poder encaminada a realizar su labor dentro de la sociedad panóptica de vigilancia y control.

Ambos, sexualidad y locura, son entendidas como mecanismos de poder y, como tales, están orientados a la producción de 'verdad': el poder ejercido sobre la locura produce el discurso verdadero sobre la psiquiatría, del mismo modo que el poder ejercido sobre el sexo produce lo que ha de ser considerado 'verdad' sobre el sexo. Muy brevemente expondremos ambos.

En la locura, si bien Foucault cataloga a la prisión como la primera vez que el poder no se oculta, deja para el psiquiátrico la forma moderna de prisión donde el poder es ejercido en su forma más descarnada. Ejemplifica las diversas prácticas que se han llevado a cabo a través de la historia y concluye que el sanatorio psiquiátrico no era otra cosa que una reclusión de sujetos que no podían subjetivar el poder puesto en circulación por cada sociedad. Así, la razón clásica dio lugar al encierro (igual que el

marxismo creó para tal misión el gulag). Todo sujeto que no se plegase a la razón puesta en marcha como 'correcta' por una sociedad, era directamente excluido y encerrado.

En la sexualidad, Foucault sostiene que el control es ejercido en la sociedad moderna mediante la idea de que nuestra sexualidad está frustrada por tabúes. Así, se nos deja explorarla haciendo surgir un nuevo discurso que explota la tentación de creer que, para ser feliz, basta con franquear el umbral de discurso. Sin embargo, lo que persigue ese discurso de verdad sobre la sexualidad no es sino recortar y domesticar los movimientos de revuelta y liberación. Lo que se consigue con esa vuelta de tuerca en el discurso sexual es investir al sexo con una carga de objeto de consumo de forma que nuestros deseos la tomen, no como algo prohibido (cosa que hacía el anterior discurso también tomado como verdadero), sino como algo que se puede consumir haciendo que la carga libidinal desarrollada en la persecución de esa meta sea inversamente proporcional a la energía que se pudiera poner en marcha como contrapunto al conjunto de relaciones de poder puestas en marcha por el capitalismo.

Si el niño tiene un régimen de placer para el que la cuadrícula del sexo constituye una auténtica prisión, no es que ahora se haya generado un discurso de aceptación del basto campo de la sexualidad, sino que se toma ese campo como algo a recorrer en un consumo impulsivo que necesita grandes cargas de energía libidinal para su desarrollo.

Por debajo del poder sería posible reencontrar las cosas mismas en su vivacidad primitiva: tras el asilo, la espontaneidad de la locura; tras la prohibición sexual o su consumismo, la frescura del deseo. Pero el poder está ahí precisamente para eso: para gestionar como verdadero el discurso que a él más beneficioso le parezca.

2) Tecnologías de poder/ tecnologías de sí

Como ya dijimos, el poder no es entendido de una forma autoritaria y jerarquizada, sino que lo que existe son relaciones múltiples de poder produciendo efectos a lo largo de la estructura de totalidad que Foucault entiende como sociedad. El sujeto entonces se va constituyendo en la intersección siempre desplazada de sus sometimientos a los distintos poderes. En su producción, su misma posición relativa al conjunto total de fuerzas se va modificando, de modo que esa variación hace que, además de no estar siempre sometido a las mismas relaciones de poder, el producirse como sujeto tal sea siempre algo dinámico remitiendo a posiciones relacionales diferentes. Es decir, el sujeto no se da como tal de una sola vez, sino que es un proceso en el que la relación que en cada caso sea la suya entre tecnologías de poder y tecnologías de sí confiere cierta subjetivación al sujeto.

Así entonces el sujeto individual de Foucault se configura en el espacio generado por la tensión existente entre ambas tecnologías. Tanto la vertiente holista de Marx por la cual la primacía de lo histórico y social está por encima del interés particular, como su vertiente más individualista apelando a una originalidad de la conciencia individual histórica, están en primera línea en la teoría de Foucault sobre el poder y, de igual manera, en el enfoque que da a la construcción del sujeto. En este sentido, Foucault no abandonará, pensamos, la primacía marxista de una sociedad totalizante como sujeto propio de la historia dentro de la cual los sujetos no son sino partes de ese todo más global. Sólo que el holismo que practica Foucault se llama estructuralismo: el sujeto es un anónimo al que hay que definir en relación con la topología estructural de significantes creada según una tecnología de poder concreta.

La forma en que Foucault entiende el poder como productor, como algo que produce, está dentro de esta concepción en que si bien lo individual es subsumido en lo particular, este mismo subsumirse es la condición de posibilidad del sujeto como tal. De esta forma, Foucault entiende la sociedad panóptica como conformada por dos tecnologías: la tecnología de sí y la tecnología de poder, una siempre remitiendo a la otra en su condición de productor/producirse.

La función sujeto es el efecto último de los mecanismos disciplinarios vehiculizados en un primer momento por instituciones y luego por formas más flexibles, e interiorizado por el propio sujeto como subjetividad propia. El sujeto, por tanto, para Foucault consiste en el carácter integral de los mecanismos de sometimiento.

Foucault combina en este punto relativo a la producción de subjetividades diversas influencias filosóficas, como pueden ser el marxismo, el psicoanálisis o, incluso también, herencias nietzscheanas. Porque lo que en Nietzsche era la vertiente externa del poder la que producía efectos corporales, de manera que podía entenderse la voluntad de poder como una antropología del poder, ahora es una determinada tecnología de poder la que se interioriza como tal en la vida psíquica del sujeto configurándose así la subjetivación del individuo.

Pero no solo es Foucault el único en apelar a esta forma de construcción del sujeto. Heredero claro de la escuela francesa del estructuralismo, Foucault estuvo atento a pensamientos como bien pudiera ser el de Althusser, quien define el sujeto en función de una forma individual primera que no es sino una ficción necesaria. Únicamente que en su caso, en vez de remitir a formas de disciplina, es la ideología la que interpela a los individuos en tanto que sujetos concretos por el funcionamiento de la categoría 'sujeto'.

Siguiendo con el pensamiento de Foucault, la repetición de la norma es la que va prefigurando la subjetividad, de modo que es la norma dictada por una tecnología de poder en concreto lo que se va interiorizando dando así lugar a la conciencia. De esta forma, el primer nivel en la subjetivación del sujeto es la familia; el sujeto se encuentra dentro de una familia como núcleo básico social que dicta ya sus propias normas, y bajo las cuales el individuo realiza su primera subjetivación. Por tanto, y después de todo lo hasta aquí dicho, es claro que el 'yo' se constituye como condición de adhesión al poder. Una vez entendido esto, de lo que se trata como proceso emancipatorio, no es de liberar al sujeto del poder, sino de liberarlo de sí mismo, deshacer el 'yo'. El pensamiento de Foucault se torna en este punto eminentemente político.

Porque, en esta relación entre tecnologías que constituye determinada subjetividad, la pregunta clave que apela el sujeto constituyente es tanto de calado social como político: ¿por qué se vuelve hacia la voz de la ley? Al hacerlo así, lo que se produce es una dicotomía en las afecciones sociales: las desea al mismo tiempo que las sufre. Lo que ocurre es que la negación al sometimiento es una fase emocional más: el sujeto no se conforma si no existe cierta negación al sometimiento disciplinario. La vida psíquica del sometimiento se conforma entonces en las intersecciones que existen entre deseo, conciencia y ley. Según la fase en la que estas relaciones estén produciéndose, tendrán lugar unas representaciones mentales u otras. Pero, bajo la necesidad vital de todo individuo a sobrevivir hasta en el sometimiento, la formación de la conciencia se constituye como la subjetividad que nace de la adhesión a la ley. Es decir, el sujeto se vuelve hacia la ley porque se vuelve hacia sí mismo.

3) Noción de gobernabilidad.

Como se puede ver por tanto, la tecnología de poder de Foucault implica una sociedad entendida como un sistema de retro-alimentación mediante redes de información y de conocimiento que son manejadas de acuerdo a ese poder y que, en su misma producción, producen una determinada subjetividad. Sin embargo, los conceptos asociados al poder fueron sufriendo modificaciones hasta llegar a la noción de gobernabilidad.

Así, antes de *Vigilar y castigar* Foucault todavía concebía un poder funcionando dentro de una sociedad disciplinaria, será después cuando elabora el concepto de 'gobernabilidad'. Con este concepto quería poder remitirse a las diferentes formas de racionalidad, de instrumentalización de las conductas y las esferas de prácticas definidas con el propósito de controlar a los individuos. En una palabra, con este concepto quería poner el acento en el poder como una estrategia más que como un aparato de control. El conjunto de estas estrategias, al actuar sobre el individuo, crean formas de subjetivación, 'tecnologías de sí', que no pueden reducirse a un complejo integrado por el conocimiento y el poder.

Con 'gobernabilidad' quiere dejar constancia de que la misión que se le atribuye al gobierno excede la perspectiva focalizada en el consenso y que el conjunto de estrategias de poder sobrepasa por completo la idea extática y monolítica de gobierno. El encargado de vincular las tecnologías de sí con las tecnologías de dominación es ahora un entramado socio-político de fuerzas que Foucault denota como 'gobernabilidad'.

Foucault quiere dejar bien claro que no es el gobierno el que articula las diversas tecnologías de poder, sino que es algo que lo trasciende, algo que se configura en la intersección de todas las tecnologías de poder pero que no es debido a una institución, en este caso el gobierno, concreta. Incluso, los individuos, como producto de esta tecnología de poder tienen mucho que decir en su establecimiento. La tecnología de sí tiene también su efecto configurado sobre las tecnologías de poder, como ya antes hemos indicado. Con todo esto, Foucault hace remitir el ejercicio de todas las tecnologías de poder a la idea de 'gobernabilidad' como 'institución' configuradora de la estrategia ejercida por cada tecnología de poder en conjunto.

Añadido a este giro que se produce en sus teorías desde la idea clave de disciplina a la idea de gobernabilidad, Foucault se desprende de la caracterización nietzscheana de sociedad en guerra y empieza a indagar las condiciones que pudieran originar consenso. Dicho consenso lo logra el gobierno ejerciendo el poder. Así pues, la idea de gobernabilidad, cuando ejerce el poder tanto en las 'tecnologías de sí' como en las 'tecnologías de dominación' es la que fragua la sociedad panóptica que entiende Foucault.

A este propósito, el Estado es él mismo una 'tecnología de dominación' cuya táctica permite definir y redefinir permanentemente lo que cae dentro de su competencia. El Estado se redefine a sí mismo según le convenga en el despliegue de las diversas tecnologías de dominación que existen. Por ejemplo, la crisis del keynesianismo y de las intervenciones del Estado del bienestar no conlleva una pérdida de Estado en su capacidad para gobernar, sino una reestructuración de las tecnologías de dominación. Fue entonces cuando bajo la forma de neoliberalismo la dialéctica tecnología de sí/tecnología de dominación hizo bascular el consenso hacia una estrategia de hacer responsables a los sujetos individuales.

Como lo haya podido ser cualquier otra estrategia de poder, el neoliberalismo no es tan solo la separación Estado/mercado, ni siquiera una transformación de las leyes económicas de una forma objetiva, sino que es una transformación de las relaciones mismas de poder. El proceso que conlleva en sí mismo un repliegue de los

Estados abarca una doble vertiente: un desplazamiento a niveles supranacionales, y un desarrollo de formas subpolíticas por debajo.

El poder y la toma de decisiones: el problema de la racionalidad

Al ser el poder una relación entre individuos, puede ser ejercido de manera directa y observable sobre las conductas de los seres humanos. Pero también puede ser ejercido en una forma más estructural en la definición de las posibilidades de acción de los agentes, en el establecimiento de los límites de la legalidad o de la normatividad de sus actos. Es decir, el poder interviene de alguna forma sobre los actos de sus agentes y por tanto es fundamental en la definición que se pueda hacer de la libertad individual, no tanto en un marco teórico sino de efectivas y reales posibilidades que el individuo pueda manejar en cada momento.

De esta forma, la pregunta sobre el poder es la pregunta sobre la libertad y sobre la racionalidad que el sujeto pueda desplegar, apelando a un doble foco: el que le lleva a dar por válidas las creencias y justificaciones necesarias para la legitimación del poder al que es constreñido, y el que le lleva a distintas consideraciones cotidianas sobre sus elecciones, preferencias y decisiones de manera que estas puedan estar incluso radicalmente limitadas por el poder. Es decir, el poder y la libertad se encuentran en una lucha constante de limitación e incitación recíproca.

Weber fue el primero en percatarse de los efectos observables en la conducta de cada uno de los agentes participantes en una relación social. De sus primeros estudios se llegó en la década de los años 50 a tratar el poder como un tipo de causación en el que la conducta de una persona podía modificar la conducta de otra persona u otras. Esta manera de entender el poder, que tuvo su influencia en la sociología estadounidense, asigna el poder más a individuos que a instituciones. Y, además de solo tener significado dentro de esas relaciones específicas, solo se pone de manifiesto en el conflicto. Lo más significativo de esta manera de entender el poder es que su ejercicio produce consecuencias de forma tal que una política puede ser llevada a cabo a pesar de la oposición de otros. Estas consecuencias, al ser provocadas por agentes específicos, permiten apelar a una ética de las responsabilidades, cosa que ya hacía el mismo Weber.

Otra forma en la que el poder entra de lleno en la toma de decisiones del sujeto consiste en incluir dentro del ejercicio propio del poder la prevención de los conflictos latentes o potenciales, haciendo suprimir un reto latente o manifiesto en aquel que toma la decisión. Este enfoque supone tomar en consideración las intenciones no expresadas por aquel que ha de decidir. Esta noción de poder es ampliada porque incluye órdenes de actuación donde otras definiciones de poder no entran, o por lo menos no de una forma tan clara con el ánimo de manipular el árbol de decisiones con el que un sujeto se enfrenta. De esta forma, al poder le es permitido el uso de la fuerza para imposibilitar la desobediencia, la presencia de una autoridad a veces con la premisa de razonamiento en la legitimación de su poder, y otras como meras coacciones, además de la influencia y la manipulación como medios para evitar el conflicto.

En todo caso, lo que sí que es difícil de negar es que el poder tiene un campo propio de acción que consiste en configurar los intereses de cada individuo, obteniendo un consenso aunque sea precario que justifique mediante algún tipo de legitimación la acción propia de toda la sociedad en conjunto. Este ejercicio del poder, como se puede comprobar, está a años luz de la idea marxista de un Estado

todopoderoso y coercitivo, más aún si cabe cuando este poder se ejerce entre agentes libres, activos y responsables de su acción. Lo que en un inicio eran consideraciones de tipo económico las que se pensaba llevaban todo el peso en la decisión del sujeto (por ejemplo el mismo Weber o Hayek), ha basculado a partir de los años 50 a formas de comportamiento que van mas allá de la intencionalidad de cada uno. De esta manera, la racionalidad que es sopesada a la hora de deducir una teoría racional de la decisión, se ha vuelto una pregunta clave en las ciencias sociales.

Volviendo a Foucault, la premisa fundamental de su argumentación en torno al problema del poder consiste en dejar claro que el poder ya no es ejercido en un dominio prefigurado de extensión social dividida en clases y perfectamente delimitado, sino que ahora la topología fundamental de la sociedad es un sistema estructurado por donde el poder va fluyendo. Este cambio en el modelo de sociedad que se pone en juego es lo que trae consigo una redefinición en la racionalidad del sujeto individual. Además de esta primera consideración teórica, para Foucault el poder ya no es algo que actúa únicamente sobre los deseos, sino que lo que le es más propio es actuar sobre la acción de los individuos. Ejercer el poder es conducir y no determinar las conductas según formas estipuladas de coacción. De esta forma de conducción es de la que se infiere que el poder tiene ahora la capacidad de producir. El poder no coarta, no coacciona; el poder ahora actúa sobre el individuo, le dirige; el poder despliega tácticas estratégicas en las cuales se orienta la acción del sujeto. De esta forma, se logra producir conscientemente un cierto tipo de conocimiento de modo que se hace más eficaz tanto los mecanismos de regulación del poder como el mecanismo socio-económico del que, en última instancia, depende.

Pero no solo cada individuo recibe la 'influencia' de un determinado poder que viene, si se quiere, de arriba, si no que él mismo ejerce su poder sobre un tercer agente de manera que todo funciona de acuerdo a relaciones interactivas e interpersonales de poder que van constituyendo una red amplia, densa y difusa. Todo adquiere de esta forma un aspecto fragmentario, donde la falta de una perspectiva de conjunto es la principal cualidad del entramado social.

Entonces, ¿qué determina nuestra posición en la red significativa de poder? Ya más arriba aludíamos al conocimiento como factor principal de constitución. Las relaciones de poder son siempre, vengan de donde vengan, estratégicas e intencionales en la medida que suponen una racionalidad y un cálculo, estando estos siempre condicionados por la parcela de saber y conocimiento que le corresponde a cada agente.

Así pues, el poder aquí descrito se entiende como una interacción en el juego de las decisiones desplegado por cada agente y es explicado en términos de 'poder saber'. Es decir, el poder puede porque sabe, porque conoce, porque está al tanto de la información que le llega y la que necesita para una siguiente interacción en el juego de las decisiones.

Sin duda alguna, nos hemos ido alejando de las cercanías del pensamiento de Foucault para ir llegando a una idea mas postmoderna de sociedad donde el flujo de información y de conocimiento van de la mano a la hora de tomar decisiones, pero es algo que es consustancial al estudio del fenómeno del poder en la modernidad del último tercio de siglo XX. Más adelante daremos amplia cuenta de este campo del pensamiento ya apuntado por Foucault.

Sin embargo, sin alejarnos un ápice de lo hasta aquí dicho en lo referente a redes de poder donde el agente se inscribe, y teniendo en cuenta lo anteriormente explicado con el concepto de 'tecnologías de sí', se puede definir el sujeto definitivamente como el resultado combinado de ciertas condiciones de estructura y de la comprensión de sí mismo que requiere para ocupar su puesto conscientemente.

De esta manera de entender al sujeto surgen diversas preguntas, unas que inciden en la constitución del sujeto mismo, como pudiera ser el preguntarse por la

racionalidad que le es propia o sobre el contenido real que da a las relaciones de poder que es capaz de desplegar (la manera en que 'llena' sus creencias, deseos, intereses, ...), y otras que apelan a ese sustrato de poder en el que el sujeto queda atrapado a la vez que constituido: ¿qué hace que, en última instancia, el poder se legitime?

Una y otra pregunta, en cuanto en tanto se interrogan sobre la racionalidad del agente y la legitimidad del proceso, remiten a una ulterior pregunta sobre la posibilidad aún de un consenso y de una ética.

1) La posición de la ética en las estructuras de poder de Foucault

La concepción estructuralista de las teorías de Foucault da fe del nuevo concepto postmetafísico de sujeto que entra en boga en las modernas corrientes filosóficas. Podemos inferir de todo lo desarrollado hasta ahora como, a la hora de construir el sujeto, no hemos apelado en ningún modo a construcciones de conciencias de tipo fenomenológico-hermenéutico, ni a una filosofía de la identidad, ni tampoco a teorías idealistas. El sujeto para Foucault y para toda la corriente surgida a partir del estructuralismo tiene su raíz en un pensamiento que trasciende el ámbito metafísico.

El estructuralismo disuelve en estructuras anónimas todo foco unívoco de significación. El 'des-fundamento' fenomenológico del cogito en la vivencia pre-reflexiva, conduce a la desarticulación de todo fondo de 'vida constituyente'. La filosofía de Foucault describe como las ciencias humanas se adentran en las condiciones empíricas bajo las que sujetos trascendentales aislados generan sus mundos, sistemas de símbolos, formas de vida e instituciones sin remitir ya a 'mundos de vida' ni a 'conciencias trascendentales' al modo kantiano. Así ahora, la subjetividad trascendental choca con las premisas de la nueva ciencia del espíritu, cuyos productos ya están simbólicamente estructurados, haciendo posible que lo subjetivo esté ya dado en las estructuras previas. La sociedad es entonces el mundo de la vida simbólicamente estructurado y el sujeto se define con relación a las estructuras en las que está constreñido.

Como ya hemos indicado, el sujeto entra en contacto con estas estructuras mediante lo que Foucault llama prácticas de sí o tecnología de sí. El entrar en juegos de verdad, que tienen la forma de una ciencia o que se pueden encontrar en instituciones o prácticas de control, es entendido como una práctica de autotransformación del sujeto. Tales prácticas consisten en ejercicios de uno sobre sí mismo, mediante los cuales intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser.

Podrían incluso denominarse como prácticas de liberación si no fuese porque el uso de tal terminología podría hacernos pensar que existe una naturaleza o fondo humano al que se debe regresar. De ahí que Foucault insista en calificarlas más bien como prácticas de libertad que como prácticas de liberación. Y, desde aquí, desde la libertad así comprendida, si que se puede perfilar una forma de entender la ética: al mismo tiempo que la libertad es la condición ontológica de la ética, la ética es la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad.

Foucault apela a los griegos para entender esta relación entre libertad y ética. Para el mundo griego, el cuidado de sí era la forma en que la libertad individual se ha reflexionado como ética. Es entonces siendo libre, actuando en libertad en el cuidado que cada uno tiene de sí mismo como nuestras acciones son dirigidas por la ética. Lo moralizante de la ética se descubre en el trabajo de uno sobre sí mismo.

Pero, al igual que el cuidado se da en relación con uno mismo, también se da en la relación que se establezca con los demás. El cuidado de sí es entonces también cuidado de los otros y, por ello, es ético en sí mismo. En esta relación cuidado de sí/cuidado de los otros surge el tema del poder como concepto abarcador de ambos términos. Así, el ethos que da contenido a nuestra ética de acuerdo al ejercicio de nuestra libertad, será bueno y provechoso si está dirigido a limitar y controlar el poder. Entonces, el único poder que se ejerce como es debido es aquel que, al mismo tiempo de ejercerse sobre los demás, se ejerce sobre sí mismo.

Así pues, al sujeto estructurado en redes de conocimiento, saber y poder de Foucault, también le es necesario una ética como guía y orientación de sus acciones. Y esta ética, que surge como reflexión de la libertad de cada uno, está llamada a limitar el poder que cualquiera pueda ejercer sobre el otro.

Sin embargo, nos atrevemos a decir que esta forma de ética a la que Foucault apela necesita de un consenso colectivo. De no ser así, su ética adoptaría la forma del imperativo categórico kantiano (no ejerzas un poder que tu mismo no soportarías) pero esta vez sin el armazón social y colectivo que a Kant le proporciona el contrato social de Rousseau, concepto de vital importancia en la teoría política e histórica de Kant y sobre el cual se asienta su ulterior teoría de la historia como historia de progreso en la razón, según es entendido este progreso como el sumo bien al que la humanidad, como totalidad unida en el contrato social, tiende. Es decir, sin un sustrato trascendental-ideal, la ética de Foucault se disuelve en un conjunto de fuerzas similares a las que conforma al propio sujeto.

Es el propio Kant el que considera que el contrato social no nos permite inferir un máximo de moralidad en las acciones colectivas, sino un máximo de legalidad. Al ser esto así, la ética de Foucault, ¿qué legalidad propondría si ya no existe un remitente último al que, como colectividad, pudiera afectar las decisiones tanto individuales como colectivas?

El problema de Foucault no le atañe solo a él y a su filosofía, sino que remite a todo el pensamiento contemporáneo en cuanto en tanto las nociones de 'justificación' y 'legitimación' se ahogan a la hora de crear un marco conceptual propio debido a la falta de cohesión social y ruptura del lazo social, impidiendo así una noción clara de racionalidad colectiva desde donde poder pensar la ética.

2) ¿Cómo se legitima el poder en la sociedad moderna?

Lo que hace que el poder sea legitimado y justificado no es una coacción, ni siquiera un engaño basado en esa misma coacción o en una ignorancia de base. De lo que se trata es que el poder, al ejercerse, produce cosas, relaciones, formas de saber, discursos, símbolos, etc. El poder está inscrito en los dominios del trabajo, de la producción de significados, las normas jurídicas y las prácticas simbólicas. De ahí que en su mismo ejercerse constata su legitimación.

Pero, no obstante, y al tratarse de un producir en constante flujo, cabe la otra posibilidad: que aquello que produzca no coincida con la voluntad del individuo. No hay que olvidar que el agente es activo, que el mismo poder actúa no sobre él mismo, sino sobre su acción. De ahí que la coincidencia de voluntad y obligación no coincidan. Coincidirían si se actuase de alguna forma (violenta las más de las veces) sobre sus creencias; pero al actuar sobre su acción es todo más sutil, más frágil pero también más efectivo. De ahí que como dijo Foucault, el poder sea una cuestión de estrategias: la debilidad de su ejercicio pudiera hacer pensar que al sujeto le sería fácil deshacerse de él, pero, no siendo así, es todo lo contrario.

Al sujeto en primer lugar no le conviene separarse mucho de la acción productora de ese poder donde ha de inscribirse y, en segundo lugar, ahora el poder dispone de una movilidad enorme para generar distintas estrategias según sea el caso y según le pudiera convenir. De ahí que al hablar de relaciones de poder se prefiera referirse como a ellas como racionalidades fragmentadas, donde el poder puesto en juego en cada ocasión (su estrategia) esta condicionada a la inteligibilidad que el agente en cuestión pone en la toma de sus decisiones y conductas.

Esa sutileza, fragilidad y eficacia de la que se ha hablado a la hora de referirse a estas relaciones de poder es lo que permite que el campo de normatividad, de donde le vendría dada la legitimidad y justificación al poder, no sea un campo homogéneo sino que se encuentre siempre atravesado por distintas estrategias y donde incluso la voluntad del sujeto tenga algo que decir.

Así pues, la legitimación es siempre un reajuste en la forma en que se ejerce ese poder que debe de enfrentarse a ideas tales como equidad, justicia o igualdad, que también forman parte de la racionalidad de un sujeto que ante todo es moderno e ilustrado. Con esto queremos referirnos a que el campo significativo en el que las estrategias de poder se desenvuelven y en el que los agentes actúan es el legado propio de la modernidad.

3) ¿Cómo se logra el consenso? Habermas, Rawls

Se ha ido viendo a lo largo de lo aquí expuesto cómo el poder ha pasado de entenderse como una forma de coacción y disciplina a llegar a ser un principio explicativo del orden social. Sin embargo, en última instancia, el poder es algo que no puede justificarse a sí mismo ya que, de hacerlo, o estaríamos en un estado totalitario o bien se necesitaría algún tipo de consenso real o hipotético del que dependiese su ejercicio. Por tanto, y descartando de plano la primera hipótesis, la cuestión de la justificación del poder plantea la pregunta acerca del sustrato en el que descansan las relaciones sociales.

Los dos planteamientos más importantes en este punto son los de Habermas y Rawls. Ambos parten de posiciones contractualistas y establecen principios racionales tales como el consenso dialógico o algunos conceptos básicos de justicia como sustrato material de un acuerdo racional. De esta manera, los dos se basan en que la razón puede ser un fundamento aceptable para la legitimidad y legalidad.

Sin embargo, en confrontación con Foucault, bien pudiera parecer que las éticas de Habermas y de Rawls fracasan en su labor de crear las condiciones de posibilidad, ya sea del diálogo o ya sea de la justicia. Podrían sustentarse en el caso de permitirse aún una posibilidad a la racionalidad, pero en una conciencia estructuralista, ¿cabe la racionalidad? Su racionalidad será la inferida por los procesos de poder a los que haya tenido acceso en su propia constitución. Y, habiéndose terminado las grandes narrativas, las relaciones de poder que restan son las orientadas a la maximización de la productividad. De volver entonces a una racionalidad, en Foucault se volvería a la racionalidad instrumental bajo un sustrato de deseo libidinal.

El poder dentro de los medios de producción

A este respecto, estudiaremos brevemente dos modos de ver la relación que media entre el poder y los medios de producción. En una de ellas, nos detendremos en las relaciones que el mismo Marx trató de poner en claro entre relaciones de

producción y fuerzas de producción. Según el intérprete marxista que se consulte, se pueden obtener distintas conclusiones a esta relación y al primado de una sobre otra. Además de comentarlas, intentaremos ir un poco más lejos incluyendo las relaciones de poder dentro de las relaciones de producción. Ya hemos visto el concepto que tenía Marx del poder, así que una vez entendido de esa manera, es obvio que Marx no lo podía incluir como factor que pudiera ser tenido en cuenta a la hora de determinar cual es la relación entre fuerzas y medios de producción. Sin embargo, en la moderna sociedad capitalista y una vez entendido el poder de una manera más fragmentaria, nos cabe preguntarnos sobre la influencia que pudiera llegar a tener el poder en el mismo proceso de producción capitalista.

Una vez hecho esto, se podría ir un poco más allá y estudiar siguiendo al mismo Foucault el efecto del poder en una sociedad donde las mismas fuerzas de producción y medios de producción ya han dejado de entenderse al modo marxista.

1) Cohen, Elster y el cambio tecnológico

Respecto a la primera consideración, un estudio detallado de los textos marxistas no especifican de una manera inequívoca cual es la relación entre relaciones de producción y fuerzas de producción. Sin embargo, para el propio Marx, tal relación está en la base del germen que, supuestamente, acabaría con el capitalismo: como efecto de la contradicción que irremediablemente surgiría entre ambas relaciones y fuerzas de poder, el capitalismo acabaría por ser insostenible. Así pues, y pese a lo poco claro del asunto, especificar la forma en que se complementan una y otra está en el núcleo mismo del marxismo y forma parte de un debate que se ha sostenido durante años en el ámbito de las ciencias sociales (no olvidar, a este respecto, que el concepto más próximo a la delimitación clara del problema es el lugar que ocuparía el cambio tecnológico en el mismo Marx y en sus sucesores).

Uno de los comentaristas marxistas más importantes, G. Cohen, sostiene la primacía de las fuerzas de producción. Para su demostración se basa en dos tesis. La tesis del desarrollo por la cual las fuerzas productivas tienden a desarrollarse a lo largo de la historia, y la tesis de la primacía según la cual la naturaleza de las relaciones de producción de una sociedad se explica por el nivel de desarrollo de sus fuerzas productivas. En conjunto sostiene que son los cambios en las fuerzas productivas las que producen cambios en las relaciones de producción.

Entrando en detalles, la interpretación de Marx más satisfactoria para Cohen consiste en que unas relaciones de producción determinadas corresponden a un determinado estadio evolutivo de las fuerzas de producción. Pero el desarrollo productivo lleva una incompatibilidad entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción en las que la tensión se resuelve a favor de las fuerzas de producción mediante una transformación de las relaciones. Es decir, las formaciones sociales permiten el desarrollo productivo de acuerdo con sus relaciones de producción. En esta situación, se van desarrollando diversas fuerzas de producción hasta que la estructura económica parece debido a que su potencial de productividad se ha visto ya realizado. Lo fundamental aquí es la idea de que las fuerzas de producción se han tenido que desarrollar al máximo nivel compatible con las relaciones de producción en vigor.

Cohen sostiene que esta interpretación, a pesar de ser para él la correcta, no es la más popular debido a que el puesto que ocupa en ella el hombre es totalmente deudor de los medios de producción. Se considera que esta tesis degrada a la humanidad ya que lo que sugiere es un determinismo tecnológico: la máquina es ahora el agente de la Historia. Sin embargo, Cohen cree que esta forma de inferir conclusiones es errónea. En primer lugar, porque el ser humano nunca puede ser

esclavo de sus propias capacidades y por tanto la historia seguirá siendo el desarrollo de la capacidad humana. Y en segundo lugar porque la tesis del desarrollo de las fuerzas de producción es de marcado acento racional: la sociedad desarrolla hasta el máximo las fuerzas de producción, pero en ese proceso la racionalidad del hombre es el actor principal. Cohen se basa en tres supuestos: el hombre es racional, la situación histórica del hombre es de escasez, y los hombres poseen una inteligencia que permite mejorar la situación. Por tanto, en última instancia, la tesis del desarrollo es verdadera por que lo contrario sería irracional. Lo que hace Cohen es proclamar una tendencia perenne al progreso productivo resultante de la racionalidad y la inteligencia en el contexto de la inclemencia de la naturaleza.

Muchos marxistas sostienen esta primacía de las fuerzas de producción, pero identificando esta primacía con la coacción que las relaciones de producción ejercen sobre las fuerzas de producción. Sin embargo para Cohen esto no puede ser así ya que, en todo caso, la coacción sería simétrica, es decir, se produciría en ambos sentidos.

En conclusión, es el desarrollo de las fuerzas de producción lo que crea nuevas relaciones materiales de producción, y ésta, a su vez, nuevas relaciones sociales de producción. Y todo dentro de un marxismo entendido como racionalismo social, ya que, en última instancia, se hace depender de la racionalidad humana todo progreso en las fuerzas de producción.

El cambio tecnológico es entonces necesario cuando las fuerzas productivas llegan al fin de su desarrollo dentro de unas determinadas relaciones de producción. Sin embargo quedan preguntas aún sin responder. ¿Es siempre este cambio tecnológico un avance? ¿Qué tipo de racionalidad es la que Cohen cree que actúa? En último caso, la acción de los empresarios no es conjunta y por tanto no es tan claro que las relaciones de producción no tengan nada que decir en el desarrollo. A lo que nos referimos es que con la interpretación de Cohen la velocidad, la dirección y las variables puestas en juego para el cambio tecnológico no satisfacen por completo la realidad. Es decir, que el empresario se vea obligado a innovar no es cuestión solo de racionalidad puesta al servicio de las fuerzas de producción.

J. Elster sostiene que aunque la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción está en el corazón mismo del materialismo histórico, no existe un texto en Marx con el que poder dejar constancia de la primacía de una sobre la otra, sino que más bien existen diversos textos donde las interpretaciones se pueden contradecir.

El texto básico del Prólogo de la "*Crítica de la evolución política*" afirma que dentro de cada modo de producción existen dos etapas: una de correspondencia entre fuerzas y relaciones de producción, y otra de contradicción. Pero esto se contradice con otros textos acerca de las formas precapitalistas de producción así como con su explicación del capitalismo.

La interpretación estándar sostiene que toda forma de producción existe inicialmente en una alta tasa de progreso que luego decrece hasta el estancamiento. Entonces lo que sucede es que las relaciones de producción varían ya que para evitar el estancamiento son sustituidas por otras. Esto es más o menos la interpretación central de Cohen. Pero Marx dice mas cosas. También afirma que el capitalismo va a sucumbir antes de que se desarrollen todas las fuerzas de producción, que las formas de producción precapitalistas mostraban un estancamiento ininterrumpido, e incluso que el capitalismo en sí mismo también muestra un crecimiento ininterrumpido. Así pues, el remitirse a un solo texto de Marx para sostener una interpretación u otra es erróneo.

Entre otras cosas, y remitiéndose siempre a textos marxistas, Elster sostiene que la interpretación estándar es errónea. Dicha interpretación se basa en las siguientes tesis: existe una competencia perfecta que produce un alto progreso

tecnológico; dicho desarrollo produce importantes economías en escala; esto lleva a la creación de oligopolios y competencia imperfecta; y esto conlleva menor tasa de cambio tecnológico.

Para Elster, solo la tercera puede ser admitida sin límites y, entre ellas, la segunda es especialmente discutible. Tanto es así que no existe lugar en donde Marx haya dicho que la tasa de progreso tecnológico esté declinando bajo el capitalismo, y en contra si existen textos donde afirma que crece. Marx no veía el cambio tecnológico bajo el capitalismo como origen de un estancamiento. Para Marx, la contradicción es que, si bien el capitalismo fue introducido para detener la caída de la tasa de rentabilidad, solo contribuye a acelerarla.

Además de lo difícil de una interpretación única, la contradicción entre relaciones y fuerzas de producción solo es una entre varias posibles teorías que Marx ensaya como final del capitalismo. Existen al menos otras tres más: teoría de la tasa decreciente de ganancias; elementos proto keynesianos de una teoría del sobre ahorro; vagas nociones sobre desproporción y superproducción. Estas teorías, para que puedan entenderse de modo marxista han de cumplir tres propiedades: han de ser dialécticas, materialistas en el sentido de apelar a cambios irreversibles, y deben explicar cómo las crisis proporcionan una motivación para la acción revolucionaria.

De esta manera, la primera teoría si es irreversible, también es dialéctica y también está unida a la acción revolucionaria; la segunda en cambio si es dialéctica pero no es irreversible además de poder ser vinculada a una acción revolucionaria. Por su parte, la teoría de la contradicción entre relaciones de producción y fuerzas productivas sí es materialista al igual que dialéctica. Pero su gran debilidad radica en que es muy difícil vincularla a la acción ya que es una teoría demasiado abstracta.

Como se ve en todo caso, la teoría de las relaciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción está en el centro de las consideraciones sobre el cambio tecnológico. El conocimiento tecnológico se divide en tres aspectos: práctica, teoría y tecnología. Para Marx, solo existía una práctica: los coeficientes fijos de producción, que relacionaba las relaciones de producción y las fuerzas de producción. Lo que se produce es un cambio en la práctica que conlleva un cambio en la teoría y a su vez un cambio en la tecnología. Hoy en cambio se entiende que existen multitud de prácticas que como ya veremos se entienden como una pluralidad de juegos de lenguaje.

Dentro de un enfoque neoclásico, entendemos que solo existen dos inputs con los que configurar las prácticas relativas a cada tecnología: el trabajo y el capital agregado. La relación que se decide entre ellas es una relación racional que apela a una práctica racional por parte del empresario. Éste busca el máximo de ganancias dentro de una competencia perfecta. El cambio tecnológico anunciado por el neoclasicismo está orientado a la maximización de las ganancias mediante decisiones racionales en perfecta competencia. De esta manera, si no se maximiza lo que sucede es que se debe innovar. Por tanto, el tema de la innovación remite a un asunto de decisión racional. La interpretación estándar del marxismo es también aquí donde entra. Es esta búsqueda del máximo beneficio lo que motivará un descenso de las rentabilidades y de esta forma el fin del capitalismo.

Para nosotros, ambas formas de entender las relaciones y fuerzas productivas, en términos de decisión racional o en términos de contradicción, no son muy descriptivas de la realidad. Lo que ocurre es que son las relaciones de producción las que desarrollan cierto nivel de fuerzas productivas, lo suficientemente óptimo para que la racionalidad capitalista de los beneficios sea satisfactoria. Las relaciones de producción son entonces el entramado estratégico desde donde se desarrollan ciertas fuerzas de producción para las que son óptimas. Dentro de las relaciones de producción es donde hay que entender las diversas prácticas implicadas en el sostenimiento de una determinada teoría y de una determinada tecnología. El conjunto de todas esas relaciones se configuran estratégicamente para que den siempre un

resultado productivo óptimo. Y, una de dichas relaciones, son las relaciones de poder, que de un modo estratégico, están orientadas al cumplimiento del control social.

De esta manera nos dirigimos a la concepción más moderna de sociedad y al modo en que las relaciones de producción y fuerzas productivas se relacionan condicionadas siempre por diversos factores como pueden ser, principalmente, las relaciones de poder.

2) Relaciones de poder y relaciones de producción.

El segundo aspecto que vamos a tratar en relación con esta problemática que, recordemos, consistía en estudiar la influencia del poder dentro de unas fuerzas y relaciones de producción entendidos de una forma más moderna, donde ya no se hacía remitir todo a una lucha de clases y al binomio burguesía/proletariado, por lo menos de forma tan tajante, lo que urge es volver a Foucault. El concepto de poder que él expone dentro de la moderna sociedad disciplinaria se debe articular con una teoría de la explotación y una teoría del modo de producción capitalista: afirma que la disciplina se preocupa por hacer que el cuerpo se modele al manipular el instrumento de trabajo. De esta manera, el resultado es crear un 'vínculo coercitivo' entre el cuerpo y el aparato de producción. Y, otra vez, Foucault no escapa al estructuralismo: el sujeto individual solo adquiere significación en la relación social que constituye con una y solo una de las instituciones a las que pertenece: el aparato de producción.

La tecnología de poder puesta en funcionamiento está encaminada a lograr esto mediante la vigilancia, que puede ser entendida como un operador económico fundamental, y la disciplina, que es ahora el arte del reparto de los individuos en el proceso de producción. Esta tecnología y las relaciones de poder surgidas de su ejercicio logran lo siguiente: aislar al sujeto en su aparato de producción de los demás, acordarle la mayor utilidad de acuerdo a su función, asignarle el rango correspondiente, someterle a las imposiciones materiales que pudieran tener lugar debido a su relación con otros objetos de su misma actividad. Y esto, aunque pudiera parecer paradójico, no lo logra considerando al sujeto como átomo prefigurado, sino que lo logra integrándolo en el conjunto para, de esta manera, poder vigilarle y examinarle mejor.

De esta manera, la disciplina en la sociedad panóptica da mayor fuerza a las fuerzas del cuerpo, en términos económicos y de utilidad, al mismo tiempo que disminuyen esas mismas fuerzas en términos políticos de obediencia. Y esto, si entendemos el poder como una estrategia productora, no podría ser de otra manera: la estrategia que se desprende de la tecnología disciplinaria es mucho más eficiente que la que podría surgir mediante una tecnología basada en la coerción violenta.

Una vez visto esto, se pueden combinar las dos consideraciones que hemos intentado desarrollar en el presente apartado y caracterizar las relaciones de producción que puedan surgir de esta estrategia disciplinaria. A tal efecto, y considerando como hemos hecho que las relaciones de poder disciplinarias son definidas en relación con funciones sociales bien precisas, se puede concluir que las relaciones de poder es una construcción social; es decir, es sobre lo social sobre donde las estrategias actúan, no sobre las fuerzas de producción. Una vez aquí, lo que sucede es que las relaciones de poder se vuelven indispensables para fijar a los individuos en el aparato de producción y así constituir las fuerzas de producción. De modo concluyente, se puede argumentar que las fuerzas de producción son el resultado de una producción anterior a la producción, de una producción de la disposición para producir como tal por las instancias de moralización y por los mecanismos policiales coercitivos.

Producir ese previo que son las relaciones de poder es constituir, a la par, las relaciones de producción ya que, como hemos dicho, la estrategia de poder puesta en marcha no hace sino una distribución, lo más precisa y maximizadora posible, de los sujetos en los aparatos de producción que les son propios. En un lenguaje marxista, que por otra parte Foucault abandonó a partir de principios de los setenta, las técnicas de poder no pertenecen simplemente a la superestructura sino que actúan más allá de la propia infraestructura.

Una última observación a este respecto que no puede pasarse por alto es que en todo momento este poder es legítimo. En referencia a este aspecto es donde, lo que antes hemos puesto de manifiesto al referirnos a la estrategia de la tecnología disciplinaria como más eficiente que cualquier otra, tiene su máximo exponente. A distinción de lo que pudiera pasar en el poder legitimado por el Estado opresor, ahora es la “governabilidad”, es decir, el conjunto de estrategias puestas en acción, las que permiten un deslizamiento en los contenidos de la “legalidad” a fin de que la acción disciplinaria del vigilar y el castigar se encuentren dentro de los límites autoimpuestos por la sociedad misma.

Recordemos que esta “autoimposición” no sucede al modo de un consenso racional, sino que es la estrategia misma de poder la que, en su faceta productora, produce el sujeto propio de cada sociedad, en este caso la panóptica. Es decir, como ya dijimos, la misma producción de poder se constituye como la subjetividad del sujeto individual y, de esta forma, es cómo la estrategia no puede sino, por necesidad, ser legítima.

La masa como tecnología

No obstante, después de todo lo dicho en el apartado anterior, queda una consideración última tratar. En la caracterización que hemos hecho siguiendo a Foucault de la forma en que se entreteje el poder en el mismo tejido social, hemos hecho hincapié en cómo al sujeto se le deja solo en su red de producción con el fin de que produzca lo máximo al mismo tiempo que se le subsume dentro de toda la colectividad. El resultado de esta doble operación es la creación de un nuevo sujeto histórico y social: la masa. Esta masa no tiene nada que ver con la caracterización que Marx hizo del proletario. Éste, como clase social, era igualmente un colectivo histórico llamado, según la dialéctica histórica de Marx, a acabar con el capitalismo. La masa, por el contrario esta desesencializada, ninguna meta le sustenta. Es decir, la masa también se eleva a sujeto, pero no toma la voz por todos ni ninguna ética forma parte de sus atributos. Es más, después del acabamiento del relato de una humanidad emancipada, no podía ser de otra manera.

La masa surge como resultado del ejercicio del poder a la largo de todas las relaciones de producción. Es el residuo que queda una vez que la microfísica del poder produce un quantum de producción. Pero, aunque no teniendo un papel preponderante en la teoría moderna del poder, si que su labor es importante en un doble sentido. En primer lugar, al entenderse como una desjerarquización de lo social, permite una mayor elasticidad de las relaciones de poder a lo largo y ancho de todo el entramado social y, en segundo lugar, al no constituirse en sujeto trascendental-histórico, elimina cualquier posibilidad de ética que pueda surgir como intento de consensuar su acción. Y, como consecuencia de este doble juego, lo que se produce no es sino una deslegitimación de la utopía. La masa, como característica fundamental de lo social, y después de proclamarse como amoral, elimina de raíz cualquier discurso que sostenga la posibilidad de cualquier utopía, ya sea ésta trascendente al modo de las escatologías religiosas, o ya sea una utopía sin trascendencia al modo marxista o blochiano.

Con esto, la planificación de la estrategia de la microfísica del poder no hace sino triunfar de una forma totalmente eficaz allí donde otras estrategias ya caducas se imponían por medio de una coerción y una violencia casi sin límites.

La pregunta que nos queda por plantearnos nos lanza de cabeza a la consideración de la sociedad postmoderna como la sociedad de la información: ¿cómo se es masa en el entramado social actual? Se es masa en la soledad corporal, pero tecnológicamente unido a una red informacional. Todo lo que dijimos antes de la masa como resto de producción alcanza aquí su máxima expresión: en la sociedad actual en la que las relaciones de producción están perfectamente tecnificadas, la masa, como residuo, no puede ser sino una masa también tecnificada, una cibermasa. Si antes la masa se reunía para aclamar al Führer como sujeto elegido depositario del deseo de la masa misma, ahora la masa forma una red mediática e informacional donde esos mismos deseos son ahora canalizados a través de la red. Pero, aún así, no hay riesgo de bifurcarse en un entramado ininteligible: el primer deseo es siempre el mismo, el de pertenecer a la cibermasa.

La psicología de la masa está estructurada entonces en este doble aspecto en referencia a la producción del poder: en primer lugar, el sujeto solo, que aún no se sabe masa, al situarse como sujeto dentro de la red de información y producción, además de producirse a sí mismo, produce una generación de energía parte de la cual es utilizada por las relaciones de producción en su misión de optimizar la utilidad en la producción capitalista. En segundo lugar, la otra parte residual de energía es utilizada para configurar la masa, cosa que se logra de manera perfecta al desmarcarse el deseo de pertenecer a la masa como el deseo que más alta necesidad se tiene de satisfacer.

Así, la dupla red mediática/red de poder que se constituye en la producción de la masa, es simétrica a la dupla tecnologías de sí/tecnologías de poder que Foucault concibió como productoras del sujeto individual.

Sociedad postmoderna y poder

Ya vimos como Foucault incidía, en su forma de entender el poder, en la vertiente productiva del poder y que eso que produce no es sino la verdad. El poder no es lo represivo sino que ahora produce cosas. Los efectos de poder que circulan por el tejido social hacen que una verdad bien concreta sea producida. Así pues, las relaciones de poder están encaminadas a la producción de un discurso que es tomado como verdadero gracias a la legitimación que el mismo poder le confiere. La verdad así producida es considerada como un objeto de difusión y consumo, sometida a una constante incitación económica y política. Puede ser entendida como el conjunto de procedimientos regulados por la producción, la ley, la repartición o el funcionamiento de los enunciados. Lo que se hace entonces necesario es ver históricamente como se producen efectos de verdad en el interior del discurso. Es decir, como se forma el saber.

Lo que sucede ya en Foucault es el fin de los metarelatos que pudieron haber dado legitimación al saber surgido en épocas pasadas. Se descubre que el saber de la modernidad ya no es capaz de remitir a ningún relato que lo legitime. A partir del siglo XIX se han ido modificando las reglas del juego de forma que ya no es aceptable ni válido el sustentar el saber en una dialéctica del Espíritu, ni en una hermenéutica del sentido, ni aún menos en una emancipación del sujeto razonable. Lo que intenta entonces sustentar la justificación de los discursos en las sociedades postmodernas es una pragmática de las prácticas lingüísticas.

Unido a la legitimación del discurso está la generación justificada de un saber concreto y la consideración de un lazo social como sustrato ideal al que poder remitir la consideración de sociedad justa al que cada saber apela en último término. Ya hicimos hincapié a la hora de hablar de la ética de Foucault cómo ésta hacía aguas precisamente al no poder ya remitirse a una sociedad como ente total. Ahora el problema es el mismo: al romperse el discurso, se rompe el lazo social, y la posibilidad de consenso y de legitimidad de las acciones colectivas e individuales se desvanece.

En esta situación, son las relaciones de poder las encargadas de mantener la unidad disgregadora de la pluralidad de juegos de lenguaje. El poder, operando a nivel micro, consigue que a toda práctica comunicativa le sea permitido remitirse a una legitimación. Es decir, las comunidades de comunicación están formadas por individuos relacionados entre ellos por unos determinados juegos de lenguaje, siendo el poder quien estipula la legitimación de cada juego de lenguaje en una determinada comunidad. Es decir, es el responsable de contestar a la pregunta sobre lo que se puede decir en cada caso.

Lo que sucede es que de la doble dimensión del discurso, la lingüística y la estratégica, en la sociedad postmoderna se enfatiza esta última en la medida en que la legitimidad del discurso remite al papel estratégico concedido a cada juego del lenguaje como vehículo propio de creencias y deseos. Al ser esto así, lo colectivo del discurso se fragmenta en una multiplicidad de juegos del lenguaje cada uno de ellos apelando a una legitimidad distinta, creándose así una red sin centro donde la legitimidad es cuestión del entramado de fuerzas y relaciones de poder que entren en juego en cada caso.

El saber, lo producido como verdadero en sí mismo en cada juego de lenguaje, se ha convertido entonces en la principal fuerza de producción y en lo más importante dentro de la competición por el poder. El saber pierde como tal su valor de uso: ahora es producido para ser intercambiado. Antes el saber estaba asociado a la formación del individuo; ahora en cambio entra de lleno en la tecnología de poder y de producción de verdad. Ahora el poder entra dentro de una doble dinámica: además de producir el saber, da respuesta a la pregunta sobre quién tiene acceso a ese saber.

La transformación de la naturaleza del saber obliga a replantear las relaciones de poder. Un modo distinto de acceso al saber trae consigo un modo distinto de poder. En primer lugar, lo que hay es una mayor velocidad de transmisión de la información por lo que la función del Estado solo trae consigo ruido y opacidad. El Estado ya no es reproductor y administrador, sino que la disposición de las informaciones es y será competencia de expertos. Ellos, y no la clase política, se perfila como la clase de los "decididores". Y esta transformación trae consigo una disolución del lazo social todavía más profunda.

En este estado de cosas, los juegos de lenguaje se convierten en el mínimo de relación exigida para que haya sociedad. Por tanto, la cuestión del lazo social y de la cohesión remite a un juego de lenguaje más. Las relaciones sociales son entendidas como una teoría de la comunicación y como una teoría de juegos, siendo la sociedad así construida siempre parcial y fragmentaria. Las instituciones tienen solo la misión de poner límites a las jugadas: hay cosas que no se pueden decir de igual modo que hay formas de decir las cosas, y todas esas regulaciones son remitidas a las diversas instituciones. Pero, dentro de ellas, sus límites no están tampoco estáticamente configurados, sino que también ellas sufren los efectos de deslizamiento de las diversas tecnologías de poder a las que son sometidas.

Resumiendo, frente a una concepción pragmática de narrativa popular donde el relato era la forma principal de saber y donde un grupo de reglas pragmáticas constituían el lazo social, la nueva sociedad postmoderna se basa en juegos de lenguaje como productores de enunciados verdaderos merced a la estrategia de poder dentro de la cual son construidos. De esta forma, el saber queda configurado como el

resultado de unos determinados juegos de lenguaje confiados dentro de una determinada relación de poder.

Lo añadido arriba sobre la imposibilidad de una ética a la que Habermas cree poder remitirse en cuanto en tanto es posible una razón dialógica, sigue siendo perfectamente válido ya que, la sociedad postmoderna donde la verdad es producida según diversas relaciones de poder a las que cada sujeto, atómicamente considerado, entra, es siempre, como ya hemos apuntado, fraccionaria y nunca global. La racionalidad de cada juego de lenguaje es siempre mínima ya que remite a un nivel micro de las estructuras sociales.

Así pues, a la deslegitimación del discurso le va intrínseca la imposibilidad de una ética. Y, en esta situación, solo la promesa de un sentido en la Historia nos hace seguir jugando una y otra vez. Pero esta promesa ya tiene poco que ver con el cumplimiento de un sentido escatológico; ni considerado como una utopía trascendental, ni en el sentido final de la llegada de una sociedad más justa. El progreso no representa más que el movimiento por el cual el saber se supone que se acumula. Si la racionalidad es mínima, la esperanza de sentido también es mínima y consiste únicamente en la repetición de jugadas productoras de verdades y sentidos siempre parciales. Así, la pregunta acerca del espacio que necesitamos para el cumplimiento de nuestros deseos queda siempre vacilante a expensas de nuevas jugadas de poder.

Así las cosas, la pregunta más original en las ciencias sociales, la pregunta por la dimensión histórica y ética del hombre, queda, por lo menos, en puntos suspensivos.

Bibliografía

- Cohen, G: *La teoría de la historia en Marx. Una defensa*. Siglo XXI, Madrid, 1989.
- Elster, J.1992: *El cambio tecnológico*. Gedisa, Barcelona, 1992.
- Gómez Sánchez, C: *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Alianza, Madrid, 2002.
- Lyotard, J. F: *La condición postmoderna*. Cátedra, Madrid, 1984
- Quesada, F: *Filosofía política I*, Trotta, Madrid, 1997.
- Sloterdijk, P: *El desprecio de las masas*. Pre-textos, Madrid, 2002
- Sáez Rueda, L: *Movimientos filosóficos actuales*. Trotta, Madrid, 2001.
- VV.AA: *Marx y Foucault*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.