

# LA NOCIÓ DE PODER EN LA FILOSOFIA CONTEMPORÀNIA

FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ

## RESUM

*Nietzsche, Foucault, Deleuze i Guattari són filòsofs que se situen en una tradició vitalista i, per tant, resulten idonis per a relacionar filosofia i biologia. Aquí es tracta de fer un repàs de les formes de poder que han aparegut des del l'aparició del capitalisme arran de la reflexió d'aquests autors. L'anàlisi se centra en la noció de biopoder que s'estableix amb aquest sistema social: el poder deixa d'exercir-se sobre els individus com a éssers subjectes passius de drets i passa a fer-ho sobre els individus com a éssers vivents. A continuació, es procedeix a clarificar les tres formes principals que aquest biopoder adopta de manera successiva i que sovint acaben dissimulant-se: a) societats de disciplina (des de finals del segle XVI fins al començament del XIX), caracteritzades per una intervenció externa i normalitzadora sobre els individus (l'exèrcit, la fàbrica, l'educació, la sanitat...); b) societats de control (des dels anys cinquanta-seixanta del segle passat), on el poder és assumit pels individus, que es controlen a si mateixos; c) societats d'integració (des de finals dels anys vuitanta), on són els mitjans de comunicació de masses els que tenen el paper decisiu en l'autocontrol subjectiu dels individus, un control indirecte, que actua més sobre les ments que sobre els cossos.*

PARAULES CLAU Nietzsche, Foucault, Deleuze, filosofia política contemporània, filosofia del poder, biopoder.

## ABSTRACT

*Nietzsche, Foucault, Deleuze and Guattari are philosophers that should be placed in a vitalist tradition of thought, and from that point of view they are quite apt to deal with the links between philosophy and biology. The different forms of power, which have emerged since the rise of capitalism, are reviewed here, following the authors' work. The analysis centres on the notion of "bio-power", which this social system establishes: power is no longer exerted on individuals as passive subjects of laws but rather applied to them as living beings. Then we proceed to clarify the three forms of bio-power that can be traced as successive and otherwise overlapping: (i) societies of discipline (since the end of 16th century to the first part of 19th century), characterised by a normalizing external action over the individuals (the army, the factory, the educational and the health systems...); (ii) societies of control (since the fifties and sixties of the past century), where the power becomes internalised by the individuals, which control themselves; (iii) societies of integration (since the last eighties), where the mass media play the decisive role in the subjective self-control of the individuals, a control that is indirect, and exercised more on their minds than on their bodies.*

KEYWORDS Nietzsche, Foucault, Deleuze, contemporary philosophy of politics, philosophy of power, bio-power.

Agraïxo als organitzadors que m'hagin permès de tornar a aquesta ciutat que tant m'agrada i més encara en el marc d'una institució tan mítica com la de l'Institut d'Estudis Catalans. Els filòsofs escollits, diguem-ne, per a aquest apropament entre biologia i filosofia, estan molt ben escollits perquè, és clar, són vitalistes o neovitalistes. En aquest sentit, tant Nietzsche com els dos o tres de qui tractaré, Michel Foucault o Gilles Deleuze, se situen en una tradició vitalista i en aquest sentit són autors interessants per a establir una confrontació entre filosofia i biologia.

Quan preparava la intervenció, vaig trobar una cosa que també ha estat alludida en una de les conferències d'aquest matí. Es tracta d'un text de Foucault que, en el marc d'una anàlisi sobre l'aparició de la medicina social, diu així: «Fóra interessant estudiar l'evolució de les relacions entre l'espècie humana, el camp bacil·lar o víric i les intervencions higièniques de la medicina de les diferents tècniques terapèutiques.» Literalment, això ho han dit aquest matí. És important veure la influència que els virus i els bacils han tingut en la història de la humanitat, les relacions entre la humanitat i els verins que l'ataquen, les relacions d'aquests verins i els mecanismes que la pròpia humanitat ha desenvolupat per defensar-se.

La meva exposició consistirà en un repàs molt breu, òbviament, de les formes de poder de les societats des de l'aparició del capitalisme, aproximadament. Això és interessant, a més, en la relació entre biologia i filosofia, perquè a partir de la interpretació del model de poder que s'instaura a finals del segle XVII i arriba fins a la nostra època, es parla d'un model de poder anomenat *biopoder*; és a dir, un poder sobre la vida. És interessant veure com Foucault distingeix entre diversos tipus de societats. En les societats dinàstiques tradicionals, el poder s'exercia sobre subjectes, sobre subjectes jurídics; és a dir, el problema era un problema de drets entre subjectes. En canvi, amb l'aparició del capitalisme es passa a un biopoder. O dit d'una altra manera: l'objecte i el subjecte del poder ja no són tant els individus com a subjectes de drets, sinó els individus com a cossos, els individus com a éssers vius, i el poder és un biopoder en el sentit que l'objectiu ja no és, diguem-ho així, les ànimes o els drets, sinó la vida; la vida en els dos aspectes de la vida individual, és a dir, la vida com a cos i com a població; com el que s'ha de fer per a fomentar, cuidar i promoure la vida i com a conjunt de població. En aquest sentit, distingeixo tres formes de biopolítica referida a tres modes d'actuació del poder. Més que d'una evolució històrica, encara que això pugui donar-se també, es tracta de tres models d'actuació del poder, o de tres formes del biopoder que es dissimulen. A finals del segle XVI i principis del XIX, les societats podrien ser majoritàriament el que Foucault anomena *societats de disciplina*, societats disciplinàries. Després, a partir de començaments del segle XX, trobem el que Deleuze deia, i amb això canvio d'autor, *societats de control*, i al final, doncs, les darreres, les societats contemporànies a partir dels anys vuitanta o noranta, foren el que Guattari, company i col·laborador de Deleuze en els últims anys, anomenaria *societats d'integració*. Ja dic que més que una periodicitat rígida, primerament amb societats disciplinàries, després amb societats de control i finalment amb societats d'integració, són mecanismes que es dissimulen; és a dir, que les societats actuals tenen un element

disciplinari, elements molt importants de les societats de control, i també són societats d'integració de forma dissimulada.

Començant per les societats de disciplina, és important analitzar el poder capitalista com un biopoder, en els dos aspectes del que Foucault denomina una *anatomopolítica dels cossos*, en clau molt nietzschiana, és clar: els mecanismes que utilitza el sistema per a desenvolupar al màxim les capacitats i les potencialitats dels individus. Foucault ho analitza en els seus diversos aspectes. En un aspecte inicialment militar, és a dir, l'aparició dels exèrcits moderns, suposa una espècie de construcció d'un exèrcit en què l'important, diguem-ne, és el mecanisme disciplinari, un mecanisme lligat a una actuació conjunta. Aquest exèrcit ja no és com el tipus d'exèrcit antic, clàssic, medieval, que es basava en l'heroi, en les actituds personals dels individus. Recordem que les batalles antigues eren lluites que bàsicament podien ser una lluita entre herois. A la *Illiada*, a l'edat mitjana —fins i tot algun rampell d'això arribava a la Primera Guerra Mundial— trobem aquesta idea, diguem-ne, aristocràtica de la guerra com un duel entre personalitats. Això canvia del tot amb els exèrcits moderns a partir del segle XVII, o fins i tot amb algun antecedent. Principalment, Frederic de Prússia i, després, Napoleó, van aportar la clau de la construcció d'un exèrcit en el qual l'important és una maquinària articulada en què s'intenten conjugar les forces per a aconseguir un efecte important. Ara la clau no és tant d'escollir els qui tenen capacitats per a ser soldats, com podia haver estat en l'exèrcit fins al segle XVI, sinó justament de crear un mecanisme, el mecanisme disciplinari, la disciplina militar, que permeti a qualsevol ser soldat, que permeti inserir qualsevol ciutadà en un aparell militar. En realitat, l'aparició de les fàbriques capitalistes suposa exactament el mateix, un canvi d'uns artesans individuals, que busquen també l'excel·lència en el domini de la seva professió mitjançant un mecanisme que permet gairebé a qualsevol enfrontar-se amb les màquines i desenvolupar unes capacitats també de forma disciplinària.

Foucault analitza aquests dos models, però són models ampliables: no solament l'exèrcit i la fàbrica, sinó l'educació, la sanitat..., són mecanismes en els quals el que es busca és aquest tipus de desenvolupament al màxim de les potencialitats de l'individu a través de les disciplines. Això suposa, és clar, que el poder ha deixat de ser el poder de l'Antic Règim, el qual era un poder fonamentalment basat en la capacitat de donar la mort, i ha passat a ser un poder centrat en la vida, en la capacitat de desenvolupar al màxim la vida i d'intentar evitar la mort. Es passa, en aquestes frases lapidàries foucaultianes, del dret de matar a l'obligació de potenciar la vida. Això suposa, també, el canvi des d'un poder fonamentalment repressiu, un poder basat a controlar i impedir, un poder negatiu que coarta, que trava, a un poder justament dedicat a promocionar el poder modern, el biopoder.

El poder capitalista és un poder de creativitat, és a dir, un poder que el que intenta és justament desenvolupar al màxim les potencialitats. En aquest sentit es passa de fer morir a deixar viure com a dret últim del poder, i ja dic, aquest biopoder té els dos aspectes, l'aspecte individual, el que Foucault anomena *l'anatomopolítica* —desenvolupar al màxim (mitjançant la disciplina) les capacitats del cos individual— i, després, un segon aspecte, que és la projecció del biopoder a escala de l'ésser humà com a espècie. En l'època moderna trobem també tot el desenvolupament de l'anàlisi de la població com el subjecte autèntic del poder, trobem paral·lelament al desenvolupament de l'estat modern el de l'estadística. Inicialment, l'estadística no era entesa com ho és

actualment, en què ha quedat reduïda al tractament matemàtic de l'atzar o, almenys, dels grans nombres. L'estadística era, com el seu nom indica, la ciència de l'estat, és a dir, la ciència que l'estat naixent es donava per conèixer la seva força i, també, la dels estats amb els quals s'enfrontava.

S'ha de tenir en compte que a partir del segle XVI, amb l'aparició dels estats moderns, tota la història europea entra en un estat de balanç de poder, en una espècie d'equilibri en què cada estat havia de vigilar contínuament les altres potències. Per això existia l'estadística, que era l'estudi de les potencialitats relatives dels diferents estats. I per això, en aquestes èpoques és quan neixen els censos de població, la preocupació per saber quina era la producció i com es distribuïa. S'analitzava minuciosament cada poble, la població que hi havia, a què es dedicava, etc., per després anar sumant i poder dir: aquest país són tants habitants, tantes fàbriques, tantes indústries, tants ports, etc. Dit d'una altra manera, el poder podia expressar-se amb nombres i això suposava una comptabilitat del poder. Anglaterra té això, França això, Espanya això... D'aquesta manera es comença a organitzar quantitativament la riquesa i la potencialitat de l'estat.

Un altre fenomen concomitant amb els anteriors és la fisiocràcia, de manera que veiem aparèixer una estreta connexió entre aquests diferents àmbits. Si l'últim fonament de l'estat és el desenvolupament, en tots els sentits, de la població, cal, en primer lloc, buscar els mecanismes per a augmentar la riquesa, la força, la salut de la població i també els mecanismes per a evitar la mort, la fam, la malaltia de la població. Els mecanismes, positius i negatius, del biopoder, es troben implicats en el desenvolupament de la medicina i de mecanismes de control com la nupcialitat, la natalitat, la mortalitat, etc., precisament perquè l'aspecte essencial, insisteixo, ja no és l'aspecte jurídic dels drets dels individus com a subjectes, sinó que són els individus com a éssers vius.

Hi ha aquí una mena de recuperació o d'accentuació d'una de les tres funcions fonamentals que l'antropòleg Dumezil ja descobrí tot analitzant l'estructura del poder a occident des dels indoeuropeus. Aquestes funcions suposaven, com és sabut, una tripartició del poder que també trobem a la nostra època. El poder té tres elements o aspectes fonamentals: el primer és un de numinós, religiós o sagrat, en el qual apareix el poder com a quelcom secret, diferent, separat. Fent un incís, podem considerar que els intents democràtics, per exemple, de considerar que els monarques són iguals que els altres ciutadans, van contra aquest element numinós del poder. El poder per als súbdits té un element tant de proximitat com de llunyania. Volem tenir el poderós com algú amb qui m'emmirallo però al qual mai no puc accedir, i quan puc, aleshores la diferència de potencial disminueix. Encara que, evidentment, la modernitat i la democràcia representen un intent d'eliminació d'aquest aspecte sacre del poder, de l'element numinós del poder, aquest finalment sempre es manté i així continua trobant-se encara en les nostres societats contemporànies. El segon aspecte és l'element més notori: el poder de la mort, el poder de matar, el poder lligat a la força. Aquest és l'element que sembla més evident del poder. Però encara hi ha un darrer aspecte, el poder de donar vida, el poder d'afavorir la vida, el qual també sempre han tingut els poderosos.

Hi ha hagut algunes cultures africanes en les quals aquest tercer element del poder era tan important que quan el rei no el complia, per exemple, quan hi havia fam o epidèmies, el mataben per considerar que havia fallat en la seva principal obligació, que era desenvolupar i mantenir la vitalitat de la tribu. En les societats occidentals es

desenvolupa a partir del segle XVII la noció de policia, la qual nosaltres restringim als mecanismes d'ordre públic, però que al segle XVII, i fins i tot a començaments del XIX, es configurava com el conjunt de totes les activitats que feia l'estat de potenciació de la riquesa i del benestar, de la salut de la població en general. És justament això el que els estats contemporanis han desenvolupat com a estat del benestar. Un parèntesi: en última instància és aquesta obligació la que el liberalisme considera que no forma part de les comeses de l'estat, amb la qual cosa proposa prescindir del que ha estat una de les potes fonamentals del poder, com ja he indicat, ni més ni menys que des dels indoeuropeus.

Segons aquesta funció del poder sembla que l'estat, o el poder en general, té una certa obligació de preocupar-se del benestar i de la salut dels súbdits i potenciar el seu benestar, riquesa, longevitat, comoditat de vida, confort, etc. Com ja he dit, això és el que al XVII s'anomenava *policia* i a partir del XX, *estat del benestar*. Aquest és un dels elements fonamentals que se centra en els aspectes col·lectius de la població i s'orienta ja no envers els elements particulars de individu, sinó envers la construcció de la humanitat com a espècie viva.

El poder de les disciplines, com el seu nom indica, és un poder, diu Foucault, *disciplinant*, en el sentit que disciplina en tots els seus aspectes, com una mena de condicionament extern de les accions dels individus, però també com a condicionament intern, autoimputació en relació al desenvolupament i potencialitat de les pròpies possibilitats. M'explicaré. Mentre que el primer aspecte de la disciplina és, d'una banda, com dic, una intervenció externa sobre els individus, de l'altra, aquesta disciplina també suposa una assumpció pel propi individu de la responsabilitat de desenvolupar-se i potenciar les seves possibilitats. Això és el que significa el *poder disciplinant*. En segon lloc, la disciplina és també poder *normalitzador*. Aquest és un punt important i constitueix una de les anàlisis més interessants que va fer Foucault sobre la qüestió del poder. El poder disciplinari és un poder normalitzador en el sentit que allò que busca és definir una norma, definir una espècie de mesura patró i intentar que les variacions respecte a aquesta mesura siguin assumibles. Hi ha un intent de permetre oscil·lacions al voltant de la mitjana, però tot intentant d'evitar que la dispersió sigui massa gran. Això és un *poder normalitzador*, d'acord amb la superació de la qüestió de tipus jurídic, de respecte a la llei, envers una mena d'acceptació de la norma.

La preocupació de l'estat pel respecte a la llei ha passat a un segon pla. En l'anàlisi de Foucault de la qüestió del poder en aquest meravellós llibre titulat *Vigilar i castigar*, es ressalta justament la funció de la presó i de la illegalitat. Es descobreix com els illegalismes, dins del sistema, tenen una funció fonamental en el manteniment de l'ordre. Encara que sembli curiós i paradoxal, allò que interessa al poder és que les desviacions no s'allunyin molt de la norma; és a dir, que es doni una espècie de normalització de la població. És interessant veure que aquest poder, segons Foucault, és un poder en cert sentit paradoxal. Suposa un augment de forces en el sentit de rendiment, ja que la disciplina busca, per una banda, augmentar aquest rendiment a tots els nivells, econòmic però també vital o humà; però, al mateix temps, s'ha de tenir en compte que això és concomitant a l'aparició de l'estat absolut, el qual intenta disminuir les forces polítiques dels individus mentre que alhora augmenta les seves forces físiques i d'acció. En resum, el biopoder és, per un costat, normalitzador i disciplinari, i en aquest sentit augmenta les forces, tot permetent el desenvolupament de la potencialitat econòmica,

física i fins i tot mental dels individus; i, per l'altre, al mateix temps, el biopoder vol aconseguir la docilitat d'aquests individus disminuint les seves forces polítiques.

La disciplina és un poder normalitzador que, diu Foucault, procedeix a comparar-ho tot, és clar, en relació amb una corba de Gauss. Compara, diferencia, jerarquitzava, homogeneïtza i exclou el que se separa dels extrems d'aquesta corba. S'intenta integrar fins on es pot, s'intenta que la població s'agrupi entorn del centre, però hi ha alguns elements que, tot i així, es continuen excloent. Aquests biopoders no són mecanismes d'exclusió sinó, fonamentalment, mecanismes d'integració, però tot i així hi ha uns extrems sobre els qual ha de continuar essent excloent. Bé, això és un repàs, diguem-ne, tal com raja i molt ràpidament, de la societat disciplinària en l'anàlisi de Foucault.

El gir que dona Gilles Deleuze a l'anàlisi de les societats disciplinàries és el segon punt de la meua intervenció. Deleuze detecta que, després de la Segona Guerra Mundial, al llarg dels anys cinquanta i seixanta, s'ha produït un canvi en la forma del control i del poder. Les societats ja no són tant societats disciplinàries com, més aviat, *societats de control*. Això no significa, per descomptat, que, per exemple, les societats disciplinàries arribin fins a l'any 1960 i que a partir de l'any 1960 les societats ja siguin de control. No sols, com ja he indicat, ambdós mecanismes de dominació es dissimulen, sinó que, a més, aquest procés tampoc no és homogeni. Vull dir que el poder varia segons les zones, els àmbits, i actua d'una forma o d'una altra.

Anem, però, al nucli fonamental del poder capitalista que tenim caracteritzat en aquest nou tipus de poder. La tendència general en el desenvolupament de poders és sempre en el sentit d'una progressiva interiorització, cosa que suposa substituir els mecanismes externs de repressió per una mena d'autocontrol dels individus per ells sols. D'aquí resulta una economia del poder, perquè el poder ja no ha d'intervenir de forma massiva i contínua, com havia d'intervenir anteriorment. Hi ha, justament, una inversió: l'eficàcia del poder és inversament proporcional a la seva brutalitat.

Si ho recorden, el començament de *Vigilar i castigar* presenta el suplici d'un famós parricida, relatat per Foucault amb tota precisió: com el torturen, el maten, li fiquen plom a les ferides...; finalment, subjecten el condemnat amb quatre cables que estiren cadascun cap a un costat. Això els agradava molt al segle XVI, era molt plàstic. Als regicides, els lligaven quatre cavalls dels peus i els braços i els esperonaven fins que destrossaven el cos. Per què el poder era tan brutal? La resposta és: justament per la seva ineficàcia, perquè era aleshores un poder massiu, un poder, podríem dir, exercit des del castell del centre de la capital i que pràcticament no arribava als extrems. I a més, aquest poder no era molt profund, era una espècie de poder molt superficial, actuava en certa manera molt per sobre i per això, precisament, havia de ser molt brutal quan actuava.

Els poders de les societats contemporànies normalment s'estalvien aquestes barbaritats, malgrat que això no treu que hi puguin retornar en algun moment. Simplement, no és la norma. El poder a les societats contemporànies és omnipresent, és molt més capil·lar, com diu Foucault, molt més difús, molt més interioritzat i permanent. I per això pot ser menys agressiu, menys violent. Quan ens controlem nosaltres mateixos ja no cal que ens controlin des de fora. En aquesta anàlisi de Deleuze, així doncs, les societats occidentals a partir dels anys setanta del segle XX són societats de control. El seu mode d'actuació no és ja el tancament i l'exclusió, com a les societats disciplinàries, basades en aquesta mena d'institucions. Foucault ha analitzat aquí la fàbrica i les

casernes, però també la presó, el manicomi, l'hospital, l'escola... en la condició de societats en certa manera totalitàries. Són aquestes, institucions totals, institucions amb una disciplina interna molt rígida, institucions, per cert, on no funcionen habitualment els drets democràtics. Un aspecte important de les societats disciplinàries, al qual no he alludit abans, és que es produeix una dualitat entre l'augment dels drets i de la llibertat i l'augment d'uns reglaments que, si bé no els impedeixen, almenys controlen i regulen l'exercici dels drets, de tal manera que intenten que aquests graus de llibertat esdevinguin innocus contra el poder. Aquesta és per a mi una de les anàlisis que fa més interessant l'obra de Foucault, l'examen del procés, desenvolupat entre els segles XVII i XIX, que incrementa els drets conjuntament amb l'increment dels reglaments repressius. Com deia Romanones: «Vostès facin les lleis i deixin-me a mi els reglaments.» És a dir, que després de la promulgació de la llei ve el reglament que l'aplica. Aquí és on hi ha la lluita, en certa manera com passa amb els partits polítics, on una cosa són els programes i una altra l'organització, i aquí és on hi ha la discussió, normalment en la comissió d'organització.

Aquest punt important, aquesta dualitat, aquesta disparitat entre reglaments que regulen, com indica el seu nom, que retallen i neutralitzen en cert sentit els drets, és, doncs, un punt fonamental del desenvolupament del capitalisme. Cal tenir la visió completa de les coses. Si un és optimista, un liberal, per exemple, i només es fixa en el desenvolupament dels drets, tot anirà bé, és a dir, que és indubtable que hi ha hagut un augment, i molt important, dels drets i llibertats. Ara bé, viceversa: si algú es dedica només a veure com els reglaments regulen i limiten els drets, llavors sorgeix la visió pessimista, on acaba resultant que el que tenim és pitjor que el d'abans, ja que hi havia molta més llibertat a l'antic règim, quan el poder era llunyà, no intervenia sobre tu i el control no era continu, com és avui. Crec que la posició ni optimista ni pessimista és una mica la d'aquests autors que veuen les dues coses, és a dir, veuen com, per un costat, és veritat que hi ha un augment de drets, però al mateix temps també com la qüestió dels reglaments els modulen, els organitzen i a vegades els dificulten o n'impedeixen l'efectivitat. Jo els veig, més que res, realistes. Ens ensenyen a veure per on ens movem i a valorar el joc dels dos moviments, un de guany i un altre de pèrdua, exactament com en el cas que hem vist de les disciplines, on un augment de forces de capacitat productiva de l'individu crea al mateix temps una disminució de capacitat política d'aquest, és a dir, que un cada cop és més productiu, però al mateix temps més dòcil.

Equívocament es considera a vegades que autors com Foucault o Deleuze veuen només els aspectes negatius, i es diu aleshores que aquests autors ofereixen una visió pessimista de les democràcies occidentals. Però no s'ha de caure en la trampa d'ignorar els elements positius que trobem en el pensament més global de la seva obra, i sobretot cal evitar aquelles típiques fallàcies que plantegen que, vistes aquestes crítiques, el que llavors es defensaria fóra el totalitarisme. Els pensadors que tracto són sempre conscients d'aquesta dualitat d'elements, malgrat que també són conscients i justament han il·luminat aquelles zones que normalment la llum impressionant dels drets deixava en la penombra. Aquestes zones fosques són justament tots aquests mecanismes d'ajust fi del poder.

Retornant a Deleuze, doncs, durant les dècades que configuren la postguerra es dona una mena de crisi de les institucions clausurades: de la presó, de l'escola, de la fàbrica,

de l'hospital psiquiàtric..., és a dir, de totes aquestes estructures totals del segle XIX, aïllades, closes, basades en l'exclusió i el tancament, que eren al mateix temps com segmentàries. En efecte, sembla molt clar que la vida en aquestes societats era una vida de segments. Hi ha un primer segment educatiu, un de productiu i un últim ja de retir al final de la vida. Aquests mecanismes de segments, segments aïllats i a més amb ritus d'iniciació i de pas, et diuen que ja no ets un nen, o ja no ets un jove... En les societats de control això apareix difuminat. Ja no hi ha un procés de formació, un procés de treball, un procés de descans i de retirada clarament definits. Ara hi ha un procés d'educació permanent. Hi ha un procés de treball també inicial, on el nen ja no juga sinó que es prepara amb joguines educatives (horribles, per cert) per a educar-se i formar-se des que neix. Hi ha, al mateix temps, la qüestió del temps lliure que, en comptes de deixar-se per al final es modula des del principi. D'aquesta manera, el que era una vida segmentada es transforma des de l'origen fins al final en una espècie de modulació de les variables: en lloc de trencaments taxatius (educació-treball-jubilació), sorgeix una línia contínua, la formació esdevé permanent, el treball precari és alhora temps lliure, encara que d'una altra manera. Els tres nivells successius d'abans entren en un equilibri metaestable i coexistent.

Recapitulant, trobem en l'anàlisi de Deleuze les següents característiques: primer, destrucció, destrucció almenys de les institucions clausurades; segon, eliminació de les descripcions taxatives; tercer, una major finesa del control. Diu Deleuze que les societats de control funcionen mitjançant un control continu i una comunicació instantània en temps real. S'introdueix una flexibilitat molt gran però, això no obstant, el control és continu. Per exemple, la qüestió que ara s'està popularitzant del treball a casa o al teu ordinador, és clar que, en cert sentit, suposa més llibertat. Hi ha qui pot, per exemple, treballar a casa amb el seu ordinador a les quatre de la matinada i dedicar la resta del dia a distreure's o a dormir. Tanmateix, és cert que en una certa memòria queda absolutament tot allò que s'ha fet, i en aquest sentit hi ha, encara que sembli mentida, probablement molt més control que quan el contramestre vigilava la cadena de muntatge. Tot resulta ara més còmode, però no per això ha desaparegut una mena de control i d'autocontrol. Si per cas, el control és més difuminat, més interioritzat, però potser molt més eficaç, perquè sap exactament quan entres, quan surts, la intensitat del treball, quan t'has equivocat, etc. Tornem a trobar aquí un altre cop aquella dualitat esmentada de l'avantatge i l'inconvenient.

Aquesta classe de societats tenen a veure amb un cert tipus de tecnologia. Els autors de què parlo en aquest sentit continuen essent marxistes i veuen una certa connexió amb el determinisme tecnològic. D'alguna manera, Deleuze diu que mentre que les societats de sobirania, és a dir, les de l'Àntic Règim, es recolzen en màquines simples i en les disciplines, i les societats del desenvolupament del capitalisme inicial, en màquines energètiques (fonamentalment la màquina de vapor i les primeres elèctriques), les societats de control es basen en les màquines cibernètiques. I és lògic que sigui així, ja que a partir dels setanta és quan es produeix el desenvolupament de tots aquests «trastos» cada cop més eficaços i més fins. Per a Deleuze, enfront del modelatge de les disciplines, de l'encunyament de les societats de disciplines, hi ha una modulació permanent i contínua de les societats de control. Ningú mai no s'acaba de formar, de la mateixa manera que com que mai no es comença tampoc mai no es deixa de treballar; i el temps lliure, ja està barrejat en cadascun dels tres nivells. Hi ha, per acabar, el



contrast entre la signatura i el número del document d'identitat, que individualitza l'individu en la societat disciplinària, i la signatura electrònica en la societat de control. Deleuze fa aquí un joc de paraules i diu: «Els mitjans electrònics d'identificació són una contrasenya, un *mot de pas* que produeix esdeveniments.» Vol dir que, enfront dels eslògans, típics de la societat disciplinària, en la societat de control el que utilitzem són  *mots de pas*, és a dir, contrasenyes, mecanismes d'entrada. Això ho analitza molt bé un antropòleg de les societats contemporànies, Marc Augé, en un llibre esplèndid titulat *Los no lugares*. Aquí s'analitza tot això molt bé, per exemple, com ens movem i com anem passant, per exemple, a un aeroport, amb mecanismes d'entrada i sortida, tot en una targeta que portes, és a dir, una mena de contrasenya. Marc Augé diu que, al final, les societats contemporànies més que per llocs estan constituïdes per no-llocs: les autopistes, els hipermercats, els aeroports, són no-llocs, on no hi ha una relació amb el lloc i les multituds passen amb les seves contrasenyes, un tipus de societats com a mínim curioses.

Sense desenvolupar-ho massa, voldria al·ludir a la relació diferent amb l'espai que estableixen les diverses societats. Les nostres societats són societats en què l'espai s'esmicola, és un espai molt discontinu, molt desorganitzat, molt desestructurat. La ciutat es transforma en una megalòpolis, on al final tot queda dispers; la producció es distribueix per tot el món, i si examinem cada «trasto» d'aquests que comprem, doncs tal vegada en l'objecte més simple trobarem que hi ha components fabricats pràcticament als cinc continents: els xips inicials els han fet a Singapur o a Xangai, tot deixant-se els ulls les pobres noies que constitueixen allà la mà d'obra fonamental; després la carcassa ha estat feta a Alemanya, i la barreja final l'han feta aquí, a l'Hospitalet i, en acabat, l'aparell es troba arreu del món. Això passa amb gairebé tot, des dels cotxes fins als satèl·lits. Tot és una mena d'integració de coses separades: la producció com també el consum es clivellen. Hi ha, doncs, com una mena d'esmicolament de l'espai i del temps i, al mateix temps, de pèrdua de consistència. Es produeix un temps lineal, discontinu i, al mateix temps, un espai també fragmentari i lacunar, tot com desregat. L'element que ens importa destacar és que també hi ha un mecanisme de poder que s'adapta a aquest espai-temps, per un costat continu i per altre, discontinu.

En efecte, el més obvi és que el capitalisme actual és un capitalisme no productiu sinó dedicat a la producció d'allò immaterial, un capitalisme dedicat a serveis, dedicat fonamentalment al que genera més valor afegit. El que val realment no són els aparells, la composició dels quals, al cap i a la fi, depèn d'una mà d'obra i d'unes matèries primeres pràcticament desvalorades. El que val és el cervell que hi ha a dins, és a dir, no el maquinari sinó el programari. El que es paga, el que es ven, l'autènticament estratègic és l'immaterial, és a dir, el pensament més que la matèria. Mentre que el segle XIX produïa objectes, ara produïm serveis, en última instància perquè les nostres societats són pràcticament societats de coneixement més que de fabricació d'objectes materials.

Acabaré referint-me a un últim gir, el que fa Guattari quan en les seves darreres entrevistes i escrits, a finals dels vuitanta, una mica abans de morir, introdueix una petita correcció al seu mestre Deleuze i diu: ni tan sols som, patim o estem en una societat de control sinó en una d'*integració*. És veritat que tant en els anys seixanta com en els setanta, quan tant Foucault com Deleuze analitzaven el capitalisme, no s'havia arribat a l'actual grau d'integració, a aquest desenvolupament gegant dels mitjans de

comunicació massius. Guattari, en canvi, planteja la seva reflexió sobre la societat en el context de les societats sotmeses als mitjans de comunicació massius. Segons ell, les societats d'integració no són ja de control, sinó *societats d'integració subjectiva*, on els subjectes són modelats des de l'interior per a actuar com a robots socials que ja no necessiten ni tan sols ser vigilats, com deia Foucault, ni controlats, com deia Deleuze, sinó que s'autocontrolen ells mateixos. Guattari analitza molt bé el paper essencial dels mitjans en aquesta configuració de la subjectivitat.

El darrer Guattari es dedicà a pensar molt sobre el problema de la constitució de la subjectivitat en les societats d'estats capitalistes i a examinar com es produeix aquesta espècie d'encunyament dels individus en les diferents societats, on els mitjans de comunicació massius tenen un paper fonamental. Es tracta de mitjans molt més eficaços de control que els mecanismes exteriors perquè actuen modulant directament els imaginaris i els nostres desitjos, perquè actuen directament sobre la ment sense haver de controlar els cossos. El paper essencial dels mitjans de comunicació en la integració subjectiva és una gestió imaginària dels desitjos individuals a costa de les necessitats i això és el que crea el desajust de les societats actuals, les quals desenvolupen els desitjos, que són, per definició, inescapables, a costa de les necessitats. És a dir, que tenim resolts els desitjos, però moltes vegades no les necessitats. El control és aquí intern, espiritual, indirecte sobre les ments, més que no pas extern, físic, disciplinari i directe sobre els cossos.

És important el que Guattari analitzava quan va ser sorprès per la mort: l'intent de construir una societat, que ell anomenava postmediàtica, en la qual els individus poguessin autogestionar la tecnologia. Aquest pensador va percebre les possibilitats democràtiques que hi havia en Internet. L'avantatge d'aquests mecanismes és que permeten una autogestió per part dels individus molt superior a altres mecanismes. Això presenta unes potencialitats, diguem-ne, revolucionàries, molt importants. El programa que ell proposava era la constitució d'una subjectivitat postmediàtica capaç d'assumir, controlar i autogestionar tota la immensa capacitat que suposen els mitjans actualment no autocontrolats. En aquest sentit, Guattari va acabar militant en els darrers anys dins del que ell anomenava *l'ecologia generalitzada* o *ecosofia*. D'acord amb això, el fonamental és l'ecologia, però una ecologia tripartita, analitzada en el seu llibre *Las tres ecologías*: una ecologia que tingui en compte el medi ambient, per descomptat, però també l'ecologia social, és a dir, les institucions socials on els individus, les societats humanes, es relacionen amb el medi ambient, i encara l'ecologia mental, és a dir, els valors i les construccions culturals i mentals que estan en perill —un punt, aquest, fonamental. Guattari, per exemple, ha dit del cinema d'autor o, en general, de la capacitat estètica, que pateixen el mateix perill que el linx o l'orquídia de la selva: perquè són situacions que el capital elimina. La lluita ecològica, així doncs, ha de tenir tres aspectes: un medi ambient construït, gestionat pels individus, unes societats que s'autogestionin també i que controlin la relació amb el medi ambient, tot procurant eliminar els elements més negatius (la pobresa, la fam...), i una ecologia mental o una ecologia cultural destinada a mantenir la biodiversitat cultural, és a dir, que combati contra l'homogeneïtzació de gustos, de pautes d'actuació, etc. i mantingui la riquesa impressionant i immensa de les cultures humanes. De la mateixa manera que la biodiversitat biològica intenta mantenir tots els nivells d'instàncies vives, la biodiversitat cultural ha d'evitar la caiguda envers una cultura única, monolítica.

Una analogia amb els virus, per concloure. Les seves formes d'actuar presenten els tres aspectes dels tipus de biopoder estudiats. Ja que, per un costat, provenen de l'exterior, per l'altre, s'insereixen a l'interior de les cèl·lules i, finalment, les modulen al seu servei de forma automatitzada. Veiem, doncs, els tres mecanismes: procedència externa, inserció i manipulació des de dins d'una forma contínua i, com ja hem vist, de forma força eficaç i rica en producció.

#### REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- AUGE, M. *Los no-lugares*. Barcelona: Gedisa.  
 DELEUZE, G. *Conversaciones*. València: Pretextos.  
 FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar*. Mèxic: Siglo XXI.  
 FOUCAULT, M. *La voluntad de saber*. Mèxic: Siglo XXI.  
 GUATTARI, F. *Las tres ecologías*. València: Pretextos.

#### BIOGRAFIA DE L'AUTOR

*Francisco José Martínez és enginyer aeronàutic i doctor en filosofia per la Universidad Complutense de Madrid (1984). Des de l'any 1988 és professor titular del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid). Autor de nombrosos articles i llibres en camps molt diversos, des de l'anàlisi de la raó contemporània, al marxisme i la filosofia política moderna i contemporània, passant per la metafísica o la teoria de les catàstrofes. Destaquen, entre les seves publicacions, Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Spinoza (1988), Las ontologías de M. Foucault (1995) i, més recentment, Historia y devenir en la obra de Gilles Deleuze (2002).*

CORRESPONDÈNCIA Depto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política, Fac. de Filosofía, Edificio Humanidades, UNED, Senda del Rey, s/n, 28040 Madrid.  
 fjmarmar@fsof.uned.es