

El poder i la força: metàfores, imatges i representacions del poder

NÚRIA SARA MIRAS BORONAT

Universitat de Barcelona

nsmiras@ub.edu

Resum: En contra d'una arrelada tendència filosòfica al menysteniment de les metàfores i les imatges, existeixen alguns desenvolupaments recents en la filosofia, la ciència cognitiva i els estudis literaris que reivindiquen el paper productiu de la metàfora pel coneixement o inclús que el pensament humà funciona a través de la connexió entre metàfores i conceptes. La metàfora, com a imatge verbal, serveix per il·lustrar fenòmens molt complexos. Si la metàfora funciona és perquè existeix alguna relació d'analogia, homologia o afinat estructural entre els dos termes associats en la metàfora. En aquesta comunicació se sosté la tesi que el concepte de poder encara avui està mancat d'una definició clara i unívoca. El poder s'explica com a «influència», «força», «capacitat». Es proposa un recorregut per una sèrie de pensadors que pensen en el poder d'acord amb magnituds físiques, com la força, i que tenen com a referent el model de la ciència de la seva època: Hobbes, Foucault, Deleuze i Guattari. Una variació en el paradigma de la ciència que es tradueix també en una modificació de l'aspecte sota el qual apareix el poder i que, per tant, també de les formes de resistència.

Paraules clau: metàfora, poder, força, Hobbes, Foucault, Deleuze, Guattari.

Power and force: metaphors, images and representations of political power

Abstract: Against a very rooted tendency in philosophy to demean metaphors and images, latest developments taking place in philosophy, cognitive science and literary studies claim that metaphors have a central role in knowledge and that even human thought itself operates connecting metaphors and concepts. Metaphors, understood here as a sort of verbal pictures, serve to the illustration of very complex phenomena. It is assumed that if a metaphor works, it is because there is a relation of analogy, homology or structural affinity between the two components of the metaphor. In this paper I hold the thesis that the concept of political power has not a clear and univocal definition. Political power is explained in analogy to terms such as «influence», «strength» or «ability». This is shown through a series of relevant examples taken of the history of modern and contemporary political philosophy, whose understanding of political power runs parallel to the physical explanation at their times of physical magnitudes as, for instance, force. These are Hobbes, Foucault, Deleuze and Guattari. In their assimilation of political power to force they are also mirroring the stage of development of physical science. A new paradigm in science has its translation in the meaning of power as force and therefore in the possibilities of resistance against abuse of power.

Keywords: metaphor, power, force, Hobbes, Foucault, Deleuze, Guattari.

1/ Metàfores, imatges, conceptes

«Les metàfores poden matar». Aquesta és la conclusió de George Lakoff en el seu cèlebre estudi sobre el sistema metafòric emprat pel govern de Bush en la justificació ideològica de la primera Guerra del Golf (Lakoff 1991, 95). A través l'anàlisi del discurs mèdic sobre la SIDA, la pensadora Susan Sontag s'expressa en termes semblants: «Em vaig convèncer que les metàfores i els mites maten» (Sontag, 1996, 100). La metàfora, entesa com a imatge mental, ha estat tradicionalment considerada un mer recurs retòric per endolcir el llenguatge. La filosofia n'ha recelat tot titllant-la de distracció o de visió deformant; el contrari d'allò que convé al pensament, això és, la idea clara i distinta. Pensem, per exemple, com Nietzsche equipara mites i metàfores amb la farsa i la màscara a *Veritat i mentida en sentit extramoral* (1873) o com Wittgenstein denuncia que una imatge ens pot mantenir captius (1997, § 115, 120). Curiosament, tot i la seva ardent crítica als jocs metafòrics del llenguatge, Nietzsche i Wittgenstein han estat dos dels pensadors que han proporcionat les imatges i les metàfores més poderoses de la filosofia dels darrers cent cinquanta anys. És per això que ens proposem examinar amb cura les possibles connexions entre metàfores, imatges i conceptes filosòfics.

La metàfora continua despertant fascinació més enllà de la recerca en estudis literaris. Teòrics de corrents diversos estudien el paper productiu de les metàfores a l'hora de generar coneixement. Des de la lingüística cognitiva actual, la metàfora és reivindicada com a part estructural dels nostres marcs conceptuals. Lakoff i Johnson (Lakoff, 2008; Lakoff & Johnson, 1995, 1999) defensen la tesi que les metàfores no només impregnen el nostre llenguatge, sinó que també influeixen en el pensament i l'acció. Segons aquests autors, el nostre sistema conceptual és metafòric i proporcionen una sèrie d'interessants exemples de com el nostre ús ordinari del llenguatge és ple de metàfores. Susan Sontag, escriptora i activista, va realitzar un estudi molt exhaustiu del camp semàntic en obres literàries i filosòfiques de les malalties que porten la pesada càrrega de la metàfora: la tuberculosi, el càncer i la SIDA. Sontag va concloure que el llenguatge emprat per parlar d'aquestes malalties pot ser determinant en l'actitud dels pacients a l'hora d'afrontar-les. Per aquest motiu, i en un moment en què aquestes malalties tenien un pronòstic molt desfavorable, una tria desafortunada del vocabulari podia ser letal. Per la seva banda, José M. González (1998, 2006), seguidor de l'escola iconogràfica de Warburg, ha dedicat gran part de la seva obra a les metàfores polítiques en les seves variacions històriques i iconogràfiques. En contra de la visió reductiva que veu la metàfora com un mitjà per augmentar els efectes persuasius del discurs, González està convençut que la comprensió de l'ús de les metàfores és fonamental per entendre el funcionament real dels règims polítics. La tesi que es defensa aquí està en sintonia amb el que González proposa: les imatges mentals poden ser un bon recurs per comprendre conceptes molt abstractes, o inclús ser imprescindibles per entendre el nostre univers polític.

A favor d'aquest argument se sol citar la teoria de jocs, que ha servit per fer grans avenços en la recerca del comportament econòmic i polític. Però podem citar un exemple que tenim molt més a l'abast. Des de la Revolució Francesa fins als nostres dies, aquest univers polític s'ha dividit en metàfores espacials: esquerra-dreta, per alinear les posicions ideològiques progressistes i conservadores; dalt-baix, per situar en l'eix vertical els governats i els governants (Bobbio 1995). El control de les metàfores, les imatges, el discurs i la seva pervivència en l'opinió pública poden ser decisius a l'hora de decidir el rumb d'una comunitat política. És per això que González afegeix a les sentències sobre la funció vital de les metàfores de Lakoff i de Sontag que «les metàfores també voten» (González, 1998, 8). En aquest article ens ocuparem d'un concepte central per a la filosofia política: el concepte de poder. El resseguirem a través de les seves representacions en imatges i metàfores des de la Modernitat parant especial atenció a l'accepció de poder com a força.

2/ El poder: la ubiqüitat d'un concepte

Podríem partir d'un consens generalitzat que el poder és un dels conceptes fonamentals de la filosofia i la teoria política. Si consultem un manual de ciència política, com, per exemple, el de Michael J. Sodaro, ens topem amb aquesta afirmació: «El poder es tan central en la política como lo es el dinero en la economía» (Sodaro, 2004, 79). Intuïtivament sabem que hi ha persones que tenen poder i d'altres que no en tenen. Però estariem també en condicions de descriure les característiques d'allò que tenen algunes persones i d'altres anhelan? I encara més, en virtut de què, allò que algunes persones tenen les acaba transformant i corrompent? És una característica definidora del poder que tingui la possibilitat de fer que ciutadans amb seny i bones intencions, per una estranya metamorfosi, esdevinguin éssers àvids de privilegis, possessions i més poder? O és quelcom que no ha de passar necessàriament si algú arriba a tenir poder?

Una recerca en diferents lèxics filosòfics i polítics hauria de proporcionar alguna pista sobre aquestes incògnites o, si més no, il·luminar-nos sobre els límits del camp semàntic del concepte, informar-nos de les seves associacions i derives històriques per tal de, finalment, trobar certa coherència teòrica entre els diversos usos del concepte. Aquesta coherència teòrica entre els diversos usos d'un terme és el que Ricoeur anomena «polisèmia regulada» (Ricoeur 2005, 12).

En les nostres latituds, és habitual que estudiants i estudiosos de la filosofia comencin pel *Diccionario de Filosofía* editat per José Ferrater Mora. La recerca en els volums i edicions disponibles a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona condueix a un resultat sorprenent: en les darreres edicions el concepte no apareix, però sí que ho fa «potència». «Poder» sí que apareixia a les primeres edicions, però, en algun moment, l'entrada «poder»

s'havia esfumat. En el volum III de l'edició de 1998 hi ha una entrada breu on es recull la crítica de Hume, qui afirmà que els conceptes de «poder», «força» i «energia» eren els més foscos de la metafísica (VVAA, 1998, 2865). Potser és aquesta la motivació filosòfica per la qual els editors van deixar d'incloure entrada en les edicions posteriors. Al *Diccionario de Filosofía* de Nicola Abbagnano (2007) hi ha una entrada «poder» que redirigeix a «poderes del Estado», a «Estado» i una altra sobre «poder, genealogia de» dedicada a Foucault. Sí que hi havia una entrada per «pneumatologia» que, fins on jo sé, ara mateix no és una línia de recerca gaire prometedora. Al *Diccionario Akal de Filosofía*, editat per Robert Audi, una obra voluminosa de més de mil pàgines, es dedica poc més de mitja pàgina a «poder». El poder es defineix com «disposición, aptitud o capacidad para obtener algún resultado» (Audi, 2004, 772). Seguidament s'hi explica la diferència establerta per Locke entre poder actiu i poder passiu a l'*Assaig sobre el coneixement humà* (1690) per acabar esmentant de passada algun debat contemporani sobre «superveniència». L'entrada té gairebé la mateixa longitud que la següent «Po-Hu Tung», és a dir, «las consultas del pabellón del tigre blanco», un obra confuciana del 79 dC (Audi, 2004, 773) No s'està negant aquí l'interès dels clàssics de la filosofia xinesa, però no em sembla que la importància que té el poder per a la vida de tots en general i el pensament polític en particular quedi ben reflectida en l'extensió en pàgines que aquests lèxics hi dediquen.

Una bona opció podria ser decantar-se per diccionaris més especialitzats, però aquí també la situació és desigual. El *Diccionario Akal de Filosofía Política* (2001) ens remet de «poder» a «Estat». A mi em feia l'efecte, però, que fa relativament poc que tenim Estats, però que de poder n'hi ha hagut sempre. Seria desitjable, per tant, que s'especifiqués que el poder és una condició prèvia a tota forma d'organització política. El manual de ciència política de Sodaro abans esmentat introduïa el concepte definint el poder com una propietat que podien tenir individus, grups i institucions. Què podien tenir en comú aquests tres agents polítics que *a priori* semblen tenir una naturalesa tan diferent? Segons Sodaro, el poder l'exerceixen elits polítiques i es defineix per la capacitat de condicionar o determinar decisions, accions i comportaments del govern dins els procediments establerts pel marc estatal (Sodaro, 2004, 79). Depenent de la intensitat amb què es pot exercir aquesta capacitat, es distingeix entre poder pròpiament dit (exercit per la classe política i grups de pressió), supremacia (control efectiu d'una classe dominant) i influència (quan es té només parcialment la capacitat indirecta i parcial d'incidir sobre les decisions alienes). Altre cop aquesta determinació d'allò que sigui el poder està lligada a l'existència d'un Estat i als procediments legalment permesos per la forma de l'Estat. El breu lèxic *Conceptos fundamentales de ciencia política* publicat per Alianza defineix poder com un terme que «expresa la energía capaz de conseguir que la conducta de los demás se adapte a la propia voluntad» (Molina & Delgado, 1998, 93). Posats sobre avís de l'obscuritat

dels concepte d'energia i poder per Hume, em semblava que unir-los en una mateixa definició en multiplicava la vaguetat metafísica.

En aquesta breu recerca, de moment només s'ha pogut concloure que la millor entrada i la més exhaustiva es troba a l'edició de 1980 del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* de Ritter i Gunder. En aquesta es dividien en tres els àmbits de la filosofia que s'ocupen del poder: la filosofia de la naturalesa, la teologia i la filosofia social i política. L'entrada proporciona la definició que és, al meu entendre, la més elegant i econòmica de totes: el poder és «la força o la capacitat de realitzar allò possible» (Diversos autors, 1980, 585). A partir d'aquí, la quantitat de fonts i tradicions que recull és impressionant. Aquesta entrada permetia encaminar-se en la recerca d'una «polisèmia regulada» i aquest és el fil que se seguirà en les properes línies. L'estadi inicial és una concepció del poder que uneix filosofia natural, teologia i política: Thomas Hobbes. En la concepció del poder de Hobbes hi juga un paper molt important el model de ciència del seu temps, de manera que l'exposició se centrarà en la relació entre poder polític i força. Per tal de seguir les derives contemporànies del concepte de poder, els altres autors tractats aquí, Foucault, Deleuze i Guattari, han estat triats seguint el mateix criteri. Per aquests, el problema del poder i la política es comprèn en el transfons d'una ciència o un saber que versa sobre cossos polítics, sobre com són disposats en l'espai i el temps, o com aquests viuen travessats per camps de forces.

3/ L'estrany cas del Dr. Hobbes i la ciència dels cossos polítics

Existeix un consens general sobre el fet que Hobbes és el gran teòric modern del poder i de l'Estat. No obstant això, la divulgació del pensament de Hobbes retalla la seva figura i no passa de ser en la imaginació popular més que el defensor d'una teoria del contracte social i del despotisme il·lustrat. Si examinem la seva obra, però, trobarem que ofereix compendi exhaustiu del saber sobre l'ésser humà que abraça tant el coneixement com les passions; un tractat sobre lleis i una contribució original als debats teològics del seu temps. Ens fixarem aquí en el seu concepte de poder, però abans ens deturarem en la seva filosofia del llenguatge. Els primers capítols del *Leviatan* introdueixen els pressupostos epistemològics i antropològics de la teoria política de Hobbes. I aquí és on es dona el que podria ser una de les grans paradoxes de Hobbes com ha assenyalat González (1998, 27 i seg.). Una de les previsions de Hobbes és de constituir una ciència política. El model de ciència de Hobbes és la geometria¹ i el seu mètode deductiu a partir d'unes definicions

1. «Pues así como los aritméticos nos enseñan a sumar y sustraer en los números, los géometras nos enseñan lo mismo en las líneas, figuras sólidas y planas, ángulos, proporciones, tiempos, grados de velocidad, fuerza, poder y demás; los lógicos nos enseñan lo mismo en las secuencias de palabras, añadiendo dos nombres para componer una afirmación, y dos

ben establertes. Però atès que defineix la política com aquella part de la filosofia o ciència de les conseqüències que estudia les conseqüències dels cossos *polítics* seria convenient tenir present la física, que és una branca de la filosofia natural o l'estudi de les conseqüències dels accidents dels cossos naturals (Hobbes 2014, 80-81). És conforme a aquesta primera determinació metòdica de la ciència que s'ha d'encabir el rebuig de Hobbes a la metàfora com a abús del llenguatge. Els usos legítims del llenguatge són, per Hobbes, deixar constància de pensaments, ensenyar, expressar desitjos i propòsits i lloar amb la finalitat d'agradar els altres jugant amb les paraules (Hobbes, 2014, 36). Aquests usos tenen els seus abusos corresponents: no deixar constància dels propis pensaments perquè donem significats inconsistents a les paraules, usar les paraules metafòricament, mentir o usar les paraules per ofendre (Hobbes, 2014, 37)². La metàfora forma part d'un dels privilegis que Hobbes atribueix als humans: «el privilegi de caure en l'absurd». En el llistat de causes de l'absurd, Hobbes enumera la metàfora en sisè lloc. L'ús de metàfores i altres figures retòriques pot ser permisible en llenguatge col·loquial quan diem, per exemple, que «el camí va aquí o allà» o «el proverbi diu que», tot i que sabem que els camins no van enlloc, en tot cas, menen a algun lloc, com tampoc els proverbis diuen res perquè dir coses només ho fan les persones. Quan raonem i busquem la veritat, aquestes usos metafòrics del llenguatge no estan permesos (Hobbes, 2014, 49).

La paradoxa de Hobbes és que mentre rebutja enèrgicament la metàfora, ens ha llegat l'al·legoria més important de l'Estat absolutista modern. I què és l'al·legoria, sinó un conjunt de metàfores? La introducció del *Leviatan* és, si se'm permet la metàfora, una «simfonia de metàfores»³. Hi trobem tot

afirmaciones para hacer un silogismo, y muchos silogismos para hacer una demostración; y de la suma, o conclusión de un silogismo, sustraen una proposición para hallar la otra. Los escritores políticos suman pactos o convenios para hallar cuáles son los deberes de los hombres, y los abogados suman leyes y hechos para hallar qué es lo justo y qué es lo criminal en las actuaciones de los individuos particulares» (Hobbes, 2014, 45). Vegeu també el capítol cinquè «De la razón y de la ciencia» (Hobbes, 2014, 48 i ss).

2. Només el governant pot usar el llenguatge per ofendre, però llavors ja no és considerada ofensa, sinó correcció i esmena de l'altre (Hobbes, 2014, 37).
3. «La NATURALEZA, arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el arte del hombre, como en tantas otras cosas, en que éste puede fabricar un animal artificial. Si la vida no es sino movimiento de miembros cuyo principio está radicado en alguna parte principal interna a ellos, ¿no podremos también decir que todos los *automata* (máquinas que se mueven a sí mismas mediante muelles y ruedas, como sucede con un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es el *corazón* sino un *muelle*? ¿Qué son los *nervios* sino *cuerdas*? ¿Qué son las *articulaciones* sino *ruedas* que dan movimiento a todo el cuerpo, tal y como fue concebido por el artífice? Pero el arte va aún más lejos, llegando a imitar esa obra racional y máxima de la naturaleza: *el hombre*. Pues mediante el arte como se crea ese gran LEVIATAN que llamamos REPÚBLICA o ESTADO, en latín CIVITAS, y que no es otra cosa que un hombre artificial. Es éste de mayor estatura y

un seguit de metàfores orgàniques i mecàniques: «el cor és una molla», «els nervis són cordes», «la sobirania és l'ànima de la persona artificial», «la salut de la república és la concòrdia». En virtut d'aquestes associacions d'imatges, ens podríem aventurar a dir que l'estabilitat de l'Estat barreja àmbits de saber diferents: la mecànica, la fisiologia⁴ i el coneixement de les passions humanes, l'ètica. El poder que es constitueix pel contracte pressuposa per la seva estabilitat que totes les parts de la persona artificial es coordinin i funcionin com un rellotge. A partir d'aquest disseny, els homes són capaços d'emular el gran poder creador, l'artífex de la perfecta sincronització de la natura. En aquesta al·legoria s'hi poden llegir, no només les línies mestres de la filosofia política moderna, sinó també de la teologia i de la filosofia natural. La tesi que volem posar a prova aquí és que hi ha almenys una línia del pensament sobre el poder que es recolza en els conceptes i imatges de la física. Si aquesta tesi és correcta, un canvi de paradigma en la física s'acompanyarà en una modificació significativa del pensament sobre el poder.

4/ Foucault: microfísica del poder i dispositiu panòptic

Foucault ha estat el gran pensador del poder del segle xx. És ja canònica la divisió de l'obra de Foucault en tres grans eixos i tres grans metodologies que resultarien en tres grans projectes filosòfics: l'arqueologia del saber, la genealogia del poder i l'hermenèutica del subjecte⁵. Per als nostres interessos, ens convé fixar-nos en el concepte de poder en l'obra més representativa de la seva genealogia del poder: *Vigilar y castigar* (1975). *Vigilar y castigar* es presenta com una reconstrucció genealògica del nostre sistema penal con-

fuerza que el natural, para cuya protección y defensa fue concebido. En él, la *soberanía* actúa como alma artificial, como algo que da vida y movimiento a todo el cuerpo; los *magistrados* y otros *oficiales* de la judicatura y del ejecutivo son *articulaciones* artificiales; la *recompensa* y el *castigo*, por los cuales cada articulación y miembro que pertenecen a la sede de la soberanía se mueven para desempeñar su misión, son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; el *dinero* y las *riquezas* de cada miembro particular son la *fuerza*; la *salus populi*, o *seguridad* del pueblo, es su *finalidad*; los consejeros, por quienes le son sugeridas a este cuerpo artificial todas las cosas que le es necesario conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes* son una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia* es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; y la *guerra civil*, la *muerte*. Por último, los *pactos* y *alianzas* en virtud de los cuales las partes de ese cuerpo político fueron en un principio hechas, juntas y unidas, se asemejan a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la Creación» (Hobbes 1992, p.13-14).

4. Curiosament, en el sistema de ciència hobbesià no hi ha cap menció a la medicina ni a la fisiologia, però sí a l'estudi de la visió (òptica), dels sons (música) i un altre subgrup general de les conseqüències de les qualitats dels animals en general que agrupa la resta de sentits.
5. Tot i que cal explicitar que no hi ha talls nets en l'obra de Foucault i es podrien aportar divisions alternatives a la seva obra (veure Fink-Eitel 1989; Deleuze, 2014; Morey 2014).

temporani, ja que duu per subtítol *El nacimiento de la prisión*, però té un objectiu molt més ambiciós: «una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar» (Foucault, 2012, 32). La tesi provocativa de Foucault és que existeix un desenvolupament paral·lel entre la sèrie històrica de modalitats penals i l'emergència d'un nou saber de l'ànima i de l'home que s'articula en el que ell anomenarà «complexos de saber-poder». En la definició de les regles que han de guiar la seva genealogia, Foucault postula que l'entrada de l'ànima en la justícia penal, a partir dels textos dels reformadors del segle XVIII, no és una altra cosa que una transformació en el mode en què el cos està investit per relacions de poder. La relació entre poder i el cos és la nova línia d'estudi inaugurada per Foucault que rep el nom de «tecnologia política». Això vol dir que existeix, segons Foucault, un saber del cos que no és només la ciència positiva del seu funcionament (demografia, patologia, fisiologia). Al costat d'aquest hi ha un saber del cos pel qual el cos és domesticat, castigat mitjançant suplici, forçat a treballar o sotmès a l'exigència de produir signes. Foucault data l'aparició de la tecnologia política que vol rendir els cossos útils en el procés de formació d'una societat burgesa capitalista. La tecnologia política del cos no és un discurs sistemàtic i homogeni, sinó que es compon de fragments, procediments i eines inconnexes. Foucault parla d'una instrumentalització multiforme del cos que constitueix aquesta forma nova d'intervenció sobre els cossos. És alhora una «microfísica del poder» i com a tal es pot entendre de diverses maneres: és un saber dels cossos en l'espai, en el temps, en relació els uns amb els altres, que actua sobre ells modulant intensitats i a través de modificacions diferencials i infinitesimals en ells. El poder disposa dels cossos com a objectes, o bé els cossos-objecte s'ofereixen al poder en una certa manera, o bé el poder crea relacions d'objecte i afavoreix línies d'objectivació dels cossos. Foucault té com a objectiu una «anatomia política» diferent de les anteriors: no de l'Estat com un cos (en clara al·lusió a Hobbes) ni del cos com un petit Estat. L'anatomia política ha de revelar les relacions de forces en joc en l'emergència de cada tecnologia política, així com en els desplaçaments o connexions entre diverses tecnologies polítiques. D'acord amb aquest principi, Foucault recorre les principals modalitats penals de la Modernitat: el suplici, el càstig i la institució carcerària. Tots ells són dispositius del poder, estratègies del poder per administrar la multiplicitat de cossos i forces que constitueixen una «població» (Foucault, 2012, 91). La societat contemporània és caracteritzada per Foucault a partir de l'aliança de diversos dispositius i tècniques de control. Allò que li permet a Foucault revelar la singularitat del nostre poder és l'aliança íntima que s'estableix en algun moment del segle XIX entre la disciplina i el panoptisme com a tècniques de control que es reforcen mútuament.

La disciplina és definida com l'art o la tècnica de producció de cossos dòcils (Foucault, 2012, 160). L'exemple paradigmàtic és el soldat, tot i que Foucault demostrarà que com a tal art, la disciplina militar no serà pas la pri-

mera⁶. La invenció de l'anatomia política de la disciplina es relaciona amb el descobriment d'una multiplicitat de processos d'origen divers que s'integren en un mètode generalitzat de distribuir cossos en l'espai a partir de coaccions dèbils. A diferència del poder despòtic, la disciplina no és un exercici descontrolat de força sobre els cossos, sinó un control de les activitats a partir d'una microfísica de poder cel·lular (Foucault 2012, 173). Aquest control de l'activitat opera sobre l'ús del temps, ritmes, repeticions; actua també sobre els espais, estableix correlacions entre cossos, gestos i objectes i tot plegat d'acord amb una economia mil·limetrada d'extracció de forces dels cossos. Però no només intervé en cossos individuals, sinó que li és possible construir composicions de cossos i de forces. Si pensem en les marxes militars podem imaginar-nos com cossos singulars poden ser elements que es col·loquen i mouen en relació amb altres, que són introduïts en sèries cronològiques i temps compostos (Foucault 2012, 189 i seg.). Com a «art de distribució dels individus en l'espai», la disciplina procura produir un tipus determinat d'espai que permeti exercir amb el mínim esforç la intervenció infinitesimal en els moviments corporals. S'exerceix preferentment en espais tancats, funcionals, dividits en zones i perfectament jerarquitzats com col·legis, hospitals, quaters i fàbriques (Foucault 2012, 164 s.).

El funcionament de la disciplina requereix d'una estricta vigilància, depèn del domini del joc de la mirada en un espai que minimitzi les línies de fuga. Es recolza, per tant, en una ciència arquitectònica de l'espai i en una ciència òptica de maximització de la visibilitat dels cossos vigilats. És per això que les disciplines trobaran en el dispositiu panòptic el suport ideal. El panòptic, com sabem, va ser introduït per Bentham el 1791 en una memòria per a la reforma de presons i hospitals⁷. El seu principi és la construcció en forma d'anell al centre del qual hi ha una torre amb amples finestres que s'obren a l'interior de l'anell. La perifèria està dividida en cel·les amb dues finestres: una mira cap a la torre i l'altra cap a l'exterior per tal que hi entri la llum. Així, la llum que entra per l'exterior és sempre visible des de la torre. Però el joc de llums fa impossible que l'individu de la cel·la sàpiga quan l'estan observant des de la torre. S'aconsegueix així induir en l'individu la il·lusió d'una vigilància permanent⁸. Gràcies a aquesta consciència de ser constant-

6. Els mètodes disciplinaris apareixerien primer en col·legis i hospitals, passarien després a l'organització militar.
7. El principi panòptic té moltes més utilitats: «El principi panòptic es pot adaptar amb èxit a tots els establiments que han de vincular la inspecció amb l'economia; no va necessàriament lligat amb idees de rigor: es poden suprimir les cadenes; pot existir la comunicació; la inspecció pot esdevenir còmoda i gens molesta. Una casa d'indústria, una fàbrica edificada segons aquest pla, dona a un sol home la facilitat de dirigir els treballs d'un gran nombre d'homes...» (Bentham, 1985, 65).
8. «Tantos pequeños teatros como celdas, en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible» (Foucault 2012, 232).

ment observat, el panòptic multiplica els efectes del poder sobre la conducta alhora que minimitza l'exercici efectiu de la coacció. Una altra virtut del panòptic és que és un espai polivalent en les seves aplicacions: pot servir tant a la presó, com a l'escola, com a l'hospital. En un hospital psiquiàtric, per exemple, la construcció panòptica permet a simple cop d'ull localitzar tots els malalts i determinar amb rapidesa on és necessari actuar d'acord amb les prioritats terapèutiques.

Per Foucault, el panoptisme és una nova física del poder, un poder relacional i múltiple que està destinat a impregnar tot el cos social. L'esquema panòptic té un poder d'amplificació i propagació que el poder aprofita per posar en marxa simultàniament múltiples disciplines, múltiples tècniques de condicionament i normalització de les conductes individuals. L'aparell disciplinari funciona amb tanta precisió sobre el cos social que sembla adquirir carta d'autonomia. És un poder múltiple, automàtic i anònim que pot funcionar no només de dalt a baix, sinó també lateralment. Gràcies a les tècniques de vigilància, la física del poder, organitzada d'acord amb les lleis de l'òptica i la mecànica; conforme a un joc d'espais, línies, pantalles, feixos de llum, graus; pot ser màximament eficient sense recórrer en cap cas a la força, a la violència. És un «poder que es en apariència tanto menos “corporal” en cuanto que es más sabiamente “físico”» (Foucault 201, 207).

L'anàlisi de Foucault, conclosa fa quasi quaranta anys, té encara vigència. No és la nostra societat postmoderna una societat política basada en el principi de visibilitat màxima? No són ara els espais analítics de jocs de mirades els mateixos espais virtuals on, amb o sense consentiment, som sempre accessibles? No és internet ara l'ull que tot ho veu i tot ho normalitza?

5/ Després de Deleuze i Guattari: la resistència rizomàtica i la possibilitat de les alternatives

La lectura de Foucault provoca una inquietud justificada. Si el panoptisme és el principi polític de les nostres societats, si aquest és un poder que actua subtil i callat sobre les nostres formes de fer i sentir, si ens homogeneïtza d'acord amb finalitats que no són les nostres, on queden les possibilitats de viure una existència més enllà del poder i del domini? Si el poder panòptic s'ha emancipat de les necessitats humanes, si les necessitats humanes estan modelades per dispositius de poder, no està amenaçada la consciència crítica, una existència original i lliure que pugui considerar meva? A *Vigilar y castigar*, Foucault deixa molt poques esclertes a aquesta esperança. Aquestes es localitzen en el que *a priori* podria considerar-se un defecte en la definició del poder per part de Foucault. El poder no és quelcom homogeni, uniforme, sinó una sèrie d'engranatges complexos i estratègies disseminades. Les relacions de poder no són unívocues, sinó que defineixen innumerables focus d'inestabilitat, punts de conflicte entre relacions de força (Foucault 2012,

37). Se suggereix que una nova presa del poder, conformat per una suma de «micropoders» no vindrà de la mà d'un assalt a les institucions, sinó per una actuació modulada en els seus punts de fuga i dispersió de forces. Aquesta idea no està explotada a *Vigilar y castigar*, on només es pot llegir entre línies, sinó en un breu «manifest» que Foucault escriurà per a la introducció de l'edició nord-americana de l'*Anti-Edip* (1972) de Deleuze i Guattari i que Foucault titula «Una introducció a la vida no feixista» (Foucault, 1994). El feixisme al que s'oposen Foucault, Deleuze i Guattari no és el marc jurídic del Tercer Reich o de la Itàlia de Mussolini, ni les polítiques d'institucions determinades. Es parla d'un feixisme en les formes, en els gestos, en el discurs i en els actes. Allò que fa atractiva la síntesi entre marxisme i psicoanàlisi que presenta l'*Anti-Edip* és, segons Foucault, un programa de subvertir les partícules de feixisme en el cos a través de multiplicitats, fluxos, dispositius i ramificacions noves. És un art de viure contrari a tota complicitat amb el feixisme que Foucault gosa resumir en aquest petit «catecisme». Una de les regles fonamentals d'aquest art contra l'amarga tirania de les nostres formes quotidianes és el següent: incrementar l'acció, el pensament i els desitjos mitjançant la proliferació, la juxtaposició i la disjunció en lloc de la subdivisió i jerarquitització piramidal.

Un poder mòbil requereix una estratègia de revolució mòbil, un pensament dinàmic i múltiple que resisteixi la temptació d'una paranoia unitària i totalitzadora. Deleuze i Guattari elaboren aquesta ontologia de la multiplicitat, la pluralitat i la diferència en el text «Rizoma» (1976) que després servirà d'introducció a la seva tercera obra conjunta *Mille Plateaux* (1980). La imatge del rizoma és manllevada de la botànica, és un tall subterrani, un tubercle o un tub. Deleuze i Guattari doten de més contingut el rizoma adherint, associant i dissociant altres significacions. Rizoma és un manual d'instruccions de la lectura de quelcom que no és un llibre, sinó una suma d'altiplans on ja està continguda la totalitat sencera. Cada pla ofereix una cartografia, el mapa d'un terreny per expandir. Un llibre-rizoma és un llibre que no es llegeix com els llibres clàssics, aquelles belles unitats orgàniques, sinó que ens convida a viatjar per dimensions sota la fórmula «n-1». Els caràcters generals del rizoma obstaculitzen la lectura lineal. En un rizoma, tots els punts estan o poden estar connectats entre si (Deleuze & Guattari, 2012, 13). Un rizoma pot ser trencat i interromput en qualsevol punt, però sempre recomença en alguna de les seves línies. I un rizoma sempre corre el risc d'arborificar-se, però la cartografia permet mostrar quins punts del rizoma formen fenòmens de massificacions, burocràcia, lideratge i feixisme. Per què fer rizoma és l'art de la guerra al feixisme? Segons Deleuze, perquè el pensament, el cervell mateix, no és arborescent, sinó un rizoma (Deleuze & Guattari, 2012, 20). Perquè el rizoma és mòbil i nòmada, ha inventat la màquina de guerra que farà front a l'Estat. Aquesta és per José Luis Pardo (2014) una de les significacions primordials de l'estratègia contra el poder de Deleuze i Guattari:

rizoma és una forma d'organització política, indisciplinada, sense jerarquia, front o rereguarda. És una guerrilla de guerrilles que busca l'assalt al poder no per un atac massiu frontal, sinó per una acció no coordinada en els seus punts de fuga i inestabilitat. Una altra especificació de l'estratègia rizomàtica és la confrontació entre la «forma o aparell-Estat» i la «màquina de guerra». Deleuze i Guattari il·lustren la diferència entre les maneres d'ocupar l'espai d'ambdós amb la teoria de jocs. El joc de l'Estat són els escacs, un espai reticulat, jerarquitzat; el joc de la màquina de guerra és el *go*, pura estratègia, un avançar per l'espai en eixams sense diferenciació d'espais. Els escacs codifiquen i descodifiquen un espai, el *go*, el territorialitzen i des-territorialitzen. L'espai de l'Estat és estàtic, la màquina de guerra és nòmada i usa la velocitat per crear línies. Però aquestes relacions són inestables: l'Estat pot apoderar-se de la màquina de guerra per als seus fins o crear elements de contra-guerrilla. No obstant això, l'estratègia rizomàtica de Deleuze i Guattari pot encabir allò inesperat: «[...] las propias condiciones de la máquina de guerra de Estado o de Mundo, es decir, el capital constante (recursos y material) y el capital variable humano, no cesan de recrear posibilidades de respuestas inesperadas, de iniciativas imprevistas que determinan máquinas mutantes, minoritarias, populares, revolucionarias» (Deleuze & Guattari, 2012, 421).

Recentment, Manuel Castells ha qualificat la revolució del 15-M de 2011 com a «rizomàtica» (Castells, 2015, 121 i s). El moviment no tenia una organització formal, ni tan sols és pertinent anomenar-lo «moviment». Es tractava més aviat d'una xarxa descentralitzada amb nodes autònoms repartits en diverses ciutats espanyoles (Castells, 2015, 122). Segons Castells, el 15-M va ser un moviment polític contra un sistema polític que reclama una nova forma política. El sentit del 15-M és dotar d'un nou sentit la democràcia, és, d'acord amb l'autor «nova política». Encara és massa aviat per calibrar els efectes del moviment i Castells creu que han d'aprendre dels seus errors. Aquest raonament pot aplicar-se al 15-M, però també a altres iniciatives ciutadanes que es coordinen i propaguen per la societat enxarxada. Per això, caldrà, segons Castells, dominar els temps: «En este largo viaje, los ritmos se alternan: a veces se aceleran, y después se calman. Pero el proceso no se detiene, aunque durante algún tiempo permanezca invisible. Hay raíces de nueva vida por todas partes, no hay un plan central, sino que se mueve y conecta en red, manteniendo el flujo de energía, esperando a la primavera. Pero estos nodos están siempre conectados. Hay nodos de redes de Internet, locales y globales, hay redes personales que vibran con el pulso de un nuevo tipo de revolución en el que el acto más revolucionario es la invención de sí mismo» (Castells, 2015, 154).

El nostre recorregut acaba provisionalment aquí. Hem volgut mostrar que els entrecreuaments entre camps semàntics de la física i la política, les imatges del poder i de la força, són fonamentals per calibrar l'autocomprensió política de cadascuna d'aquestes fases històriques. Podríem dir que hem

passat per models de conjunció entre poder-força a través de diferents paradigmes: de la mecànica galileana de Hobbes, a la microfísica newtoniana de Foucault i d'aquí a la física quàntica de Deleuze i Guattari. Captar aquestes imatges que traspassen els dominis d'una sola ciència és important també per organitzar la contestació i la resistència. Potser un dels grans conceptes oblidats de la física és el d'«inèrcia». Fer-se conscients de les inèrcies en què estem immersos és segurament la tasca més difícil. Foucault en el seu manifest contra la vida feixista, hi inclou un enigmàtic manament: «No us enamoreu del poder». L'aposta amb la que s'acaba aquest recorregut vol pensar-lo en consonància amb un altre sobre el que construïm aquesta parafrasi: «No us imagineu que la militància és trista, encara que allò que es combat pot ser abominable». Hem d'emancipar-nos de les imatges que ens puguin mantenir captius, sostreure'ns a la força de les representacions i a la tirania dels moviments uniformes. I per això cal sostreure's a la comoditat irreflexiva de les inèrcies del poder. No és el mateix aprofitar el moviment del corrent que deixar-se arrossegar per ell.

Referències

- ABBAGNANO, Nicola (2007) *Diccionario de Filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica.
- BENTHAM, Jeremy (1985) *El Panòptic*, Barcelona: Edicions 62.
- BOBBIO, Norberto (1995) *Dreta i esquerra. Raons i significats d'una distinció política*, Catarroja-Barcelona: Afers.
- CASTELLS, Manuel (2015) *Redes de indignación y esperanza*, Madrid: Alianza.
- DELEUZE, Gilles (2014) *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*, Buenos Aires: Cactus.
- DELEUZE, Gilles (1987) *Foucault*, Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, Gilles & Guattari, Felix (2012) *Mil mesetas : capitalismo y esquizofrenia*, València: Pre-Textos.
- DIVERSOS AUTORS (2008) *Enciclopedia Oxford de Filosofía* 2nd ed. T. Honderich, ed., Madrid: Tecnos.
- DIVERSOS AUTORS (1998) *Diccionario de Filosofía, vol. III* J. Ferrater Mora, ed., Barcelona: Ariel.
- DIVERSOS AUTORS (1980) «Macht» in: J. Ritter & K. Günder (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie, vol. 5*. Basel: Schwabe & Co. Ag. Verlag, 585–631.
- FINK-EITEL, Hinrich (1989) *Foucault zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- FOUCAULT, Michel (2012) *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- FOUCAULT, Michel (2007) *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid: Alianza.
- FOUCAULT, Michel (1994) «El antiedipo: una introducción a la vida no fas-

- cista», *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 17, 88-91.
- GONZÁLEZ GARCÍA, José M. (2006) *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Madrid: Machado Editores.
- GONZÁLEZ GARCÍA, José M. (1998) *Metáforas del poder*, Madrid: Alianza.
- HOBBS, Thomas (2014) *Leviatán, o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid: Alianza.
- LAKOFF, George (2008) *No pensis en un elefant! Llenguatge i debat polític*, Barcelona: Viena Edicions.
- LAKOFF, George (1991) «Metaphor and War. The Metaphor System Used to Justify War in the Gulf» in: B. Hallet (ed.) *Engulfed in War: Just War and the Persian Gulf*, Honolulu, University of Hawaii, 95-111,
- LAKOFF, George & Johnson, Mark (1999) *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books.
- LAKOFF, George & Johnson, Mark (1995) *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra.
- MOLINA, Ignacio & Delgado, Santiago (1998) *Conceptos fundamentales de Ciencia Política*. Madrid: Alianza.
- MOREY, Miguel (2014) *Lectura de Foucault*, Madrid: Sexto Piso.
- NIETZSCHE, Friedrich. & Vaihinger, Hans (2007) *Sobre verdad y mentira*, Madrid: Tecnos.
- PARDO, José Luis (2014) *A propósito de Deleuze*, València: Pre-Textos.
- RICOEUR, Paul (2005) *Caminos del reconocimiento*, Madrid: Trotta.
- SODARO, Michael J. (2004) *Política y ciencia política*. Aravaca: McGraw-Hill.
- SONTAG, Susan (1996) *La enfermedad y sus metáforas ; y El Sida y sus metáforas*, Madrid: Taurus.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1997) *Investigacions filosòfiques*, Barcelona: Edicions 62.